THESE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE POITIERS
UFR de sciences humaines et arts
Laboratoire Métaphysiques allemandes et philosophie pratique (Poitiers)
(Diplôme National - Arrêté du 7 août 2006)

École doctorale : Lettres, pensée, arts et histoire - LPAH (Poitiers)
Secteur de recherche : Philosophie

Présentée par :
Serguei Gachkov

La politique et l'histoire dans la philosophie francaise face au socialisme réel dans l'après-guerre (J.-P. Sartre, C. Castoriadis et C. Lefort)

Directeur(s) de Thèse :
Jean-Claude Bourdin

Soutenue le 23 novembre 2012 devant le jury

Jury :

Président	**Laurence Cornu**	Professeur - Université de Tours.
Rapporteur	**Laurence Cornu**	Professeur - Université de Tours.
Rapporteur	**Alfredo Gomez-Muller**	Professeur - Université de Tours.
Membre	**Jean-Claude Bourdin**	Professeur émérite - Université de Poitiers.

Pour citer cette thèse :
Serguei Gachkov. *La politique et l'histoire dans la philosophie francaise face au socialisme réel dans l'après-guerre (J.-P. Sartre, C. Castoriadis et C. Lefort)* [En ligne]. Thèse Philosophie. Poitiers : Université de Poitiers, 2012. Disponible sur Internet <http://theses.univ-poitiers.fr>

THÈSE

pour l'obtention du Grade de

DOCTEUR DE L'UNIVERSITE DE POITIERS

(Faculté des Sciences Fondamentales et Appliquées)

(Diplôme National - Arrêté du 7 août 2006)

Ecole Doctorale : N° 525 Lettres, pensée, arts et histoire

Secteur de Recherche : .PHILOSOPHIE.

Présentée par :

Monsieur Sergueï GACHKOV

****

LA POLITIQUE ET L'HISTOIRE DANS LA PHILOSOPHIE FRANCAISE FACE AU SOCIALISME RÉEL DANS L'APRÈS-GUERRE

(J.-P. Sartre, C. Castoriadis et C. Lefort)

****

Directeur de Thèse Monsieur:Jean-Claude BOURDIN, Professeur émérite

****

Soutenue le .23 novembre 2012

devant la Commission d'Examen

****

JURY

..... Président

Madame Laurence.Cornu, Professeur à l'Université de Tours

Monsieur Alfredo Gomez Muller, .. Professeur à l'Université de Tours

RÉSUMÉ

Parmi les courants de pensée française de l'après-guerre, le marxisme joua un rôle très important, en imposant les thèmes par rapport auxquels les philosophes se situèrent. Les débats sur le marxisme ne sont pas séparables de l'existence du pays qui prétendait le réaliser dans toutes les sphères de sa vie.

La politique comme une action collective en vue de la transformation de la société par les débats et par l'émancipation n'a pas été développée, ni dans les pays qu'on disait socialistes, ni dans les pays dits « bourgeois ». En même temps, nous pensons que les intellectuels français de gauche dans l'après-guerre ont considérablement contribué au renouveau de la pensée socialiste. Il y avait ceux qui adhéraient au PCF, et d'autres, comme Jean-Paul Sartre, devenaient « compagnons de route ». D'autres intellectuels encore, comme Cornélius Castoriadis et Claude Lefort, voulaient former des groupuscules indépendants en critiquant la politique du PCF staliniste et du PCI trotskiste. La crise du socialisme réel, les luttes anti-bureaucratiques dans les pays d'Europe de l'Est et la découverte de la vérité sur les camps soviétiques, ont provoqué des ruptures de certains de ces intellectuels avec le marxisme. Les changements démocratiques en ont conduit certains à envisager la perspective d'une révolution démocratique au-delà du « socialisme réel ». Le but de notre thèse est de montrer que pour fonder une nouvelle société il faut une émancipation des travailleurs à travers la politique et à travers les débats des intellectuels.

Notre travail se divise en trois parties :

La première partie est intitulée « La pensée française de gauche et la Révolution russe. » Dans cette partie nous nous demandons si la Révolution d'Octobre peut être considérée comme une mise en œuvre du marxisme ou comme une œuvre des bolcheviques. Nous pensons que la révolution n'est pas une application d'idées et que les bolcheviques en étaient démunis dans leur construction du socialisme. Nous nous référons aux membres du groupe *Socialisme ou barbarie,* qui opposaient la nature prolétarienne de la Révolution d'Octobre à la bureaucratisation du parti. Sartre, de son côté, remarquera que le marxime étant une idéologie occidentale, il n'a pas pu vraiment se développer et s'implanter en Russie.

La deuxième partie est intitulée « Le stalinisme et les penseurs de gauche en France ». Nous y analysons la notion ambiguë de socialisme « réel» à travers les œuvres des intellectuels de gauche – Castoriadis, Lefort et Sartre –, mais nous nous y intéressons aussi aux premiers intellectuels critiques du stalinisme – Souvarine, Trotski et Ciliga –, ainsi qu'au « matérialisme dialectique » dans les écrits de Staline. Nous voulons montrer comment à travers les débats des intellectuels français de gauche autour du stalinisme et du socialisme s'effectua une mise en question philosophique des thèmes fondamentaux du marxisme. En effet, c'est grâce à ces débats que Sartre, Castoriadis et Lefort essayèrent d'ajouter au marxisme une dimension philosophique et anthropologique qui lui manquait.

La troisième partie porte sur « La liberté et la réalité sociale et politique chez Sartre, Castoriadis et Lefort face au socialisme « réel ». Sartre, Castoriadis et Lefort réintroduirent dans la philosophie les débats sur la liberté humaine. Et cette réintroduction se déroula face à la décomposition du « socialisme réel » et à l'émergence de mouvements démocratiques dans les pays du bloc soviétique. En même temps, ces intellectuels s'interrogaient sur la réalité sociale et politique des pays qu'on disaient socialistes et sur la nature de la démocratie moderne. Ils ont proposé leurs visions des changements révolutionnaires qui pouvaient conduire à la liberté – en tant qu'autonomie ou qu'émancipation – et instaurer monde plus juste et démocratique.

Notions-clés : la philosophie de l'histoire, les intellectuels français, le socialisme « réel »

Sergey Gashkov

Politics and history in the Post-War French thought in the face of « real socialism » (Jean-Paul Sartre, Cornelius Castoriadis, Claude Lefort)

SOMMARY

The philosophy of Marxism had a very strong influence in the Post-war France. The discussions about Marxism are inseparable from the existence of USSR, the country that pretended to have realized the socialism in its social life.

In fact, politics as a collective action with the view of transformation of society by public discussions and by emancipation has never been developed both in so-called socialist countries and in capitalist countries. At the same time, we think that French philosophers of Left have considerably contributed to renew the socialist thought. Ones of them joined French communist party, others like Jean-Paul Sartre became Fellow Travelers. Some intellectuals like Cornelius Castoriadis and Claude Lefort wanted to create independent political groups. They criticized the politics of the Stalinist PCF and the Trotskyist PCI. The crisis of the « real socialism » and the anti-bureaucratic struggles in Eastern Europe and the discovery of the truth about Soviet labor camps resulted in exodus of French intellectuals from PCF. Some of them envisioned a perspective of democratic revolution against totalitarianism. The aim of our work is demonstrate that this revolution can be done only by emancipation of working people, especially through learning about the experience of discussions of the intellectuals.

Our work is divided in three parts.

The first one treats attitude of French intellectuals towards Russian revolution of 1917. Especially, we show that bolshevist leaders were not as dogmatic as people commonly think. It is probably the reason why French philosophers like Jean-Paul Sartre, Cornelius Castoriadis and Claude Lefort were interested in Russian revolution's experience.

The second part is dedicated to the problem of Stalinism and its perception in France, We demonstrate that the French intellectuals raised many important points about fundamental issues of Marxism through discussions about the nature of Stalinism. Sartre, Castoriadis and

Lefort re-thought the question of Marxism from the point of view of anthropology and philosophy.

The third part considers the re-introduction of the problem of freedom in philosophy by French philosophers – Sartre, Castoriadis and Lefort – this re-introduction had place by the time of the decay of Soviet bloc and of the emergence of popular anti-totalitarian revolutions in Eastern Europe. Our philosophers offered their visions of freedom as the beginning of a new word with more democracy and justice.

Key words philosophy of history, French intellectuals, real socialism

REMERCIEMENTS

J'adresse mes vifs et sincères remerciements à Madame le Professeur Laurence Cornu et à Monsieur le Professeur Alfredo Gomez Muller pour avoir accepté d'être rapporteurs de ce travail.

Je tiens à adresser mes remerciements à Monsieur le Professeur Yves Jean, Le président de l'Université de Poitiers, pour avoir donné un avis favorable à ma requête d'exonération de droits d'inscription en doctorat au titre de l'année universitaire 2011-2012.

Je tiens à exprimer mes remerciements les plus sincères à Monsieur le Professeur Jean-Claude Bourdin, mon directeur de recherche, pour m'avoir conseillé, encouragé et soutenu tout au long de la thèse avec patience et disponibilité, et pour la confiance qu'il m'a accordé.

Je tiens également à remercier Monsieur le Professeur Etienne Balibar, pour m'avoir enseigné « la philosophie et la Cité » à l'Université Paris X Nanterre et m'avoir initié à la philosophie française de gauche. Je souhaite remercier vivement Monsieur Emmanuel Bérard, Monsieur le Professeur Guillaume Garreta, Monsieur le Professeur Jean Maurel, pour m'avoir donné de précieux conseils lorsque je débutais l'étude de la philosophie française au Collège Universitaire de Saint-Pétersbourg. Je remercie vivement Monsieur le Professeur Jacques Bidet, Monsieur le Professeur François Laruelle et Monsieur le Professeur Francis Wolff qui m'ont enseigné la philosophie française à l'Université Paris X Nanterre.

J'adresse également un très grand merci à Madame Zoé Castoriadis, Madame Myrto Gondicas, Monsieur Jacques Rodriguez, Monsieur David Ames Curtis, Monsieur Alexeï Penzine pour m'avoir donné des conseils précieux pour ce travail.

Je remercie sincèrement Madame le Professeur Cécile Treffort, Monsieur le Professeur Olivier Bonneau, Monsieur le Professeur Patrick Savidan pour m'avoir accueilli à l'Université de Poitiers. Je souhaite remercier toute l'équipe de mon Ecole doctorale, et particulièrement Madame Nathalie Guillemet, mais aussi Madame Chantale Lancelot et Madame Barbara Merigeaux pour leur aide et leurs conseils précieux.

Je tiens à remercier vivement Monsieur Jean Radváni, Monsieur Xavier Le Torrivellec et le Centre franco-russe de recherches en sciences humaines et sociales de Moscou pour m'avoir accordé une bourse de stage, afin que j'effectue mes recherches dans des bibliothèques et des archives de France.

Je remercie vivement et sincèrement Monsieur Etienne Aucouturier pour avoir lu mon travail et corrigé mes fautes de français.

Je tiens à remercier aussi mes amis étudiants russophones en France pour leurs conseils et leurs encouragements.

Je tiens à remercier mes collègues de l'Université technique d'Etat de la Baltique à Saint-Pétersbourg et particulièrement Monsieur le Professeur Boris Isaïev pour ses précieux conseils.

J'exprime ma vive reconnaissance à mes parents, mes grands-parents et mes beaux-parents pour leur soutien précieux. Je remercie de tout mon cœur ma femme Maria.

SIGLES ET ABRÉVIATIONS

PCF – Le Parti communiste français

PCI – Le Parti communiste internationaliste

PCUS - Le Parti communiste de l'Union Soviétique

SouB – Socialisme ou Barbarie

IIS – L'institution imaginaire de la Société

CRD – La Critique de la Raison dialectique

EN – L'Être et le Néant

TABLEAUX ET FIGURES

Tableau I Le tableau de l'ouvrage *L'Autocritique* de E. Morin p.234

Tableau II Le tableau des opposants au stalinisme en France d'après Ian H. Birchall p.278

Tableau III Les repères chronologiques pp. 435-440

INTRODUCTION

1. Présentation du sujet

La pensée française après 1945 est marquée par plusieurs courants philosophiques : la phénoménologie, l'épistémologie de Gaston Bachelard, Georges Canguilhem, l'existentialisme sartrien, Jean Hyppolite. Mais, il est incontestable que c'est le marxisme qui impose dans le débat des thèmes et des problèmes vis-à-vis desquels la plupart des philosophes se situent. La génération de Louis Althusser, Michel Foucault, Gilles Deleuze, dans un tout autre contexte, héritera de cette époque. Cependant les débats philosophiques ne sont pas séparables de l'existence de pays s'inspirant de la doctrine marxienne et prétendant réaliser le « marxisme » dans tous les secteurs de la vie sociale. Il est clair que la compréhension qu'on a du « marxisme » en France dépend des pays du « socialisme réel » et du jugement qui est porté sur leur expérience.

D'un point de vue philosophique, le marxisme orthodoxe se caractérise par un économisme, une philosophie déterministe de l'histoire et un naturalisme. Or cette conception rend la politique à la limite inutile. Si on entend par politique l'action collective de la transformation de la société, passant par le débat, la confrontation en vue d'une émancipation, alors le déterminisme et l'économisme tendent à la réduire considérablement. S'il faut la soumettre aux « lois de l'histoire », alors la politique n'intervient qu'en dernier recours. Du reste les pays du « socialisme réel » étaient des pays dépolitisés (sauf des individus et des mouvements clandestins qui ont essayé de construire théoriquement une alternative au «socialisme réellement existant»).

En France, on a assisté à l'émergence de pensées qui se sont proposé de redonner un sens radical à la politique, en l'émancipant des philosophies de l'histoire, tout en retenant de la pensée de Marx que son projet critique du capitalisme. Pour Cornélius Castoriadis, il est nécessaire de repenser l'expérience démocratique des Grecs et d'articuler la politique à une anthropologie. Pour Sartre, qui se propose d'apporter au marxisme la dimension philosophique qui lui manque, précisément sur la révolution, il s'agit de penser la *praxis* humaine, en insistant sur la liberté fondamentale des hommes en situation. Enfin, Claude Lefort, du point de vue de la phénoménologie de Merleau-Ponty, a tenté de repenser la démocratie, contre le totalitarisme et contre les formes de dépolitisation des sociétés capitalistes avancées.

Le but de notre thèse est :

1. D'étudier comment le contexte politico-historique a déterminé les débats philosophiques de l'époque.

2. D'analyser les ouvrages de Castoriadis, Sartre et Lefort du point de vue du conflit entre l'histoire déterministe et la politique.

3. Afin de comprendre comment ils ont tenté de redéfinir les conditions d'une politique d'émancipation, libérée des illusions de la révolution soviétique et dégagée des limites de la politique des pays occidentaux.

2 Intérêt philosophique du sujet

Pourquoi est-il intéressant de traiter cette question ? Qu'est-ce que l'on peut en attendre du point de vue philosophique ?

A notre avis, pour mieux comprendre la portée philosophique de notre sujet, il faut le positionner dans le contexte de la philosophie de l'histoire et de la philosophie politique. Pour ne pas être trop long, nous ne donnerons que des caractéristiques très générales. Notre tâche n'est pas de donner simplement la liste des noms et des doctrines, mais de préciser que suit :

1) Quel est le rapport de notre sujet à la philosophie de l'histoire ?

2) Quel est le rapport de notre sujet à la philosophie politique ?

3) En quoi consiste l'originalité et la nouveauté des travaux des philosophes que nous considérons et de notre sujet ?

Dans notre introduction, nous ne pouvons que cerner en quelques mots la préhistoire philosophique qui a amené aux débats de l'après-guerre.

La philosophie de l'histoire plonge ses racines dans les Lumières européennes. Les penseurs des Lumières prêtaient beaucoup attention au progrès des moeurs, et au progrès de l'humanité. Le romantisme au debut du XIX siècle, au contraire, a questionné le caractère progressif de l'Histoire.

Nous trouvons l'origine de la philosophie de l'histoire dans les œuvres de Kant et de Herder. En 1784 Kant publie un essai intitulé *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique.* Selon cet essai, l'Histoire est la scène où se réalise le projet caché de la Nature, à savoir la création d'une constitution parfaite. L'histoire universelle sur le plan philosophique

n'est pas à confondre avec l'histoire politique (des guerres, des conflits, ou des États) ou personnelle (des mariages, des naissances, des décès). L'histoire universelle est différente de l'histoire empirique. Il n'est pas question de prévoir l'avenir de façon empirique. Le progrès de l'histoire est le progrès à l'infini. L'histoire a un sens, une fin qui n'est jamais atteinte. La nature ne procède jamais sans un plan et grâce à l'étude de la consititution civile, des révolutions et des lumières, nous avons le fil conducteur qui pourra nous indiquer la « perspective consolante de l'avenir. »

L'idéalisme classique de Hegel postule que l'Histoire universelle est parfaitement rationnelle. L'Idée se réalise dans l'Histoire. Le but de l'Histoire est Dieu, l'esprit absolu. La fin de l'Histoire est l'État qui réalisera la liberté. Le progrès de l'Histoire est déterminé par les lois de la dialectique hégélienne. Après la mort de Hegel, les Jeunes Hégéliens, tel Bruno Bauer, ont essayé de montrer que son oeuvre était athée. Un hégélien polonais, August von Cieszkowski, a créé une philosophie de l'histoire très originale. Le passé et le présent selon lui sont deux grandes étapes qui correspondent à l'être et à la pensée. Le futur est la synthèse des deux et il représente l'action ou la *praxis* des hommes. Un philosophe allemand, Moses Hess, a développé les idées de Cieszkowski. Il disait que la pratique révolutionnaire a son début dans le paradoxe de la conscience et l'action.

Les ideés de Cieszkowski et de Hess ont influencé le jeune Karl Marx. La philosophie de l'histoire de Marx est matérialiste. Selon Marx il faut expliquer la conscience sociale par l'être social. L'Histoire est la transformation de la nature par le travail de l'homme (la *praxis*). En travaillant, les hommes acquièrent de nouvelles forces productives, et ainsi ils transforment les rapports de production. Ainsi la société qui utilise le moulin à bras doit nécessairement être féodale et celle qui utilise le moulin à vapeur, être capitaliste. La dialectique de l'Histoire pour Marx est matérialiste aussi. Les rapports de production entrent en conflit avec le mode de production. Ceci produit un changement et ainsi naît une nouvelle forme de la société. La société passe par des étapes : la communauté primitive, la société esclavagiste, le féodalisme, le capitalisme. La dernière étape sera le socialisme. Le fil conducteur des changements historiques est la lutte des classes. Le prolétariat est une nouvelle classe née dans la société capitaliste, une classe opprimée par bourgeoisie. Cette classe donnera naissance à une nouvelle société, crut Marx. Selon lui donc, l'Histoire est aussi rationnelle, son cours est dialectique, sa dernière étape est la société sans classes et la philosophie de l'histoire est le matérialisme historique qui rend compte à la fois des progrès technologiques et des rapports sociaux.

Dans l'après-guerre une interprétation de l'œuvre hégélienne proposée par un philosophe français, Alexandre Kojève, a joué un rôle important. La lecture de Hegel par Kojève a influencé

Sartre et Merleau-Ponty. Kojève a été aussi un philosophe de l'histoire. Il affirmait que la fin de l'Histoire était déjà réalisée aux États-Unis. La fin de l'Histoire signifie la fin de l'Action. L'URSS et la Chine essayaient de rattraper les États-Unis. Mais comme l'Action était finie, il n'y aura plus de guerres, ni de révolutions. L'homme s'adonnera à l'art, à l'amour et au jeu.

Après l'effondrement du bloc socialiste, un néolibéraliste américain, Francis Fukuyama, a repris cette idée de Kojève sur la Fin de l'Histoire. Mais il n'a pas accepté les conclusions marxistes de Kojève. Pour Fukuyama, après la Fin de l'Histoire vient l'époque du libre marché. Un autre philosophe américain, Samuel Huntington, pensait qu'avec l'effondrement des idéologies les conflits n'étaient pas finis. Il restait des conflits entre d'anciennes civilisations : chrétienne, musulmane, bouddhiste.

Ce petit parcours nous montre que la philosophie de l'histoire se concentrait sur le rapport entre la Fin de l'Histoire et la Liberté de l'Homme. Kant a relié le projet de l'histoire universelle avec la liberté humaine. Le paradoxe dont il parle consiste à dire que l'Histoire est soit un désordre de faits, soit qu'il y a un plan préétabli par la nature. La réponse de Kant est que la nature a un plan, mais que nous sommes libres de le comprendre. Mais Hegel a rattaché la liberté humaine à la Fin de l'Histoire dans l'Absolu. Le désordre des faits est à éliminer par la notion de « ruse de la raison ». Ainsi Hegel s'est mit à la Fin de l'Histoire.[1] La Raison était chez lui le Jugement dernier de l'Histoire.[2]

Comme nous l'avons affirmé, le « socialisme réel » en URSS croyait réaliser le marxisme-léninisme. Le marxisme-léninisme pensait la doctrine de Marx comme une sorte de réplique matérialiste de la philosophie hégélienne. La liberté humaine a été totalement soumise au Savoir absolu, à la Fin de l'Histoire. Les individus devaient être sacrifiés pour le bénéfice de la collectivité et les générations actuelles étaient susceptibles d'être sacrifiées au bénéfice des générations futures. L'État est devenu le frein du développement social, l'Idéologie réglait le développement scientifique, le Plan limitait le développement économique.

D'ailleurs, il ne serait pas correct d'attribuer à Hegel la conception de la fin de l'Histoire utilisée par les bolcheviques.

---

[1] D'ailleurs, le thème de la Fin de l'Histoire est abordé déjà par Kant, mais comme un «mystère» du point de vue de la nature providentielle.

[2] L'histoire est un tribunal, selon Hegel: *Weltgeschichte ist Weltgericht (*« L'histoire universelle est le Jugement dernier »). (Cette idée ouvrait sur des débats: Hegel est-il plutôt un panlogiciste ou un historiciste? La réponse : ni l'un, ni l'autre, les deux en même temps).

1) La fin de l'histoire n'est pas le Savoir absolu, qui ne concerne que la pensée philosophique et ce Savoir est déjà réalisé dans la Logique de Hegel.

2) Pour Hegel la liberté est au commencement, au milieu et à la fin, selon des formes et des réalités différentes et progressives allant vers une concrétude plus grande de la liberté. L'idée que les individus ne sont pas ni les acteurs de l'histoire, ni le point de vue auquel il faut se placer pour comprendre l'histoire, n'entraîne pas la thèse que les individus doivent être sacrifiés. Pour Hegel, il est compréhensible, admissible que les indivdus soient sacrifiés, même si c'est triste. Mais cela ne veut pas dire qu'ona le droit d'en tirer une règle («doivent») de conduite politique.

3) Il est possible que les sociodémocrates, puis les bolchéviques, puis les staliniens, aient pensé que la politique révolutionnaire devait, quand c'était nécessaire, sacrifier les individus et la morale. Mais ceci ne découle pas d'une philosophie de l'histoire, pas de celle de Hegel, mais d'une conception immorale de la politique (machiavelienne). Qu'ils aient essayé de se donner bonne figure en se réclamant de Hegel ou d'autres, c'est une autre affaire.

Les notions de *révolution*, de *démocratie,* de *liberté* et de *droits de l'homme* intéressent les intellectuels depuis les Lumières. La Grande révolution française de 1789 a joué un rôle très important dans le destin de ces notions. Comme une suite importante de la Révolution, en 1789 ont été proclamés les « Droits de l'homme et du citoyen » qui ont annoncé l'ensemble des droits naturels individuels de l'homme. Le slogan de la bourgeoisie était Liberté, égalité, fraternité. (Et il ne faut pas oublier «propriété» et «sécurité».) Après la révolution, la réalisation de ces principes a subi des critiques de la part de certains intellectuels.

Les philosophes de l'histoire, à l'exception peut-être de Kant, n'ont pas mis au cœur de leurs réflexions la liberté, la révolution ou la démocratie. Il est vrai qu'ils considéraient ces questions, mais surtout dans le contexte du Savoir ou de la Morale. En général, les philosophes du XIXe siècle préféraient penser la liberté humaine dans un sens *objectivisant.*[3]

Dans l'après-guerre les discussions autour de la philosophie politique ont fait réapparaître ces notions face à la nouvelle réalité historique. L'œuvre fondamentale de Hannah Arendt a mis

[3] Nous voulons dire par ce terme que la liberté dans le sens moderne n'est plus liée à l'objectivation de la Nature. La conception de la liberté en Antiquté opposait l'autonomie de l'homme à l'hétéronomie (une obéissance aux lois extérieurs par rapport à lui-même). La liberté dans le sens classique des Lumières était liée à la volonté (« faire ce que je veux ») face aux contraintes imposées par la nature ou par la morale. La liberté était opposée à la nécessité ou au devoir. Dans un deuxième temps, dans l'idéalisme classique d'un Fichte, la liberté était connectée avec le Savoir, l'homme acquiérait librement la connaissance de la Nature (non-Moi). La liberté n'était pas conditionnée par la Nature, mais n'avait pas de sens en dehors de la connaissance (ou de la morale.) Pour cette raison, nous appelons cette conception *« objectivisante »* : la liberté servait à faire de la Nature un objet de la connaissance. Il faut évoquer aussi Nietzsche qui a critiqué la conception de la liberté 1) comme une indépendance du monde extérieur et 2) comme un élément de l'opposition du sujet à l'objet.

au centre de ces réflexions la liberté, la révolution, la démocratie. D'ailleurs, sa notion du totalitarisme dans *Les Origines du totalitarisme* a été l'objet de critiques. Certains considérèrent que c'était une notion trop générale. En effet, elle ne prend pas en considération l'importance du marxisme, y compris le léninisme et le stalinisme. Le rapprochement entre l'URSS stalinienne et l'Allemagne hitlérienne ne fournit pas d'explication quant aux « héritiers » de Staline en Russie et dans d'autres pays. Arendt affirme que la société de classes est remplacée par la « société de masses. » Elle écrit que le totalirarisme est un mouvement, une action pour l'action, qui n'a ni doctrine, ni idéologie. Cela veut dire que les idéologies du totalitarisme ne sont que des fictions de ce mouvement. Il nous semble quand même que les intellectuels de gauche français avaient plus de raison lorsqu'ils essayaient de clarifier le lien entre le stalinisme et le socialisme tout d'abord dans les termes marxistes.

Il ne faut pas oublir de signaler que les débats autour du marxisme en Occident que nous allons discuter tout au long de notre thèse sont liés aux événements politiques à l'Est. Ces événements ont suscités et alimentés les débats politiques autant bien que philosophiques des intellectuels français. Il suffit de rappeler des événements essentiels : Révolution russe en octobre 1917 (connue comme la Révolution d'Octobre) effectuée sous la direction du parti bolchevique de Lénine et de Trotski sous les slogans socialistes ; l'avènement d'une nouvelle société et de l'homme nouveau proclamés en Russie soviétique ; les premiers Soviets ; la dissolution de l'Assemblée constituante ; le début de la construction du socialisme en URSS ; le parti unique à la tête de l'État ouvrier ; la bureaucratisation de l'Appareil du Parti ; les oppositions au coeur du Parti communiste ; la Nouvelle politique économique de Lénine ; l'avènement du stalinisme ; la conception du « socialisme dans un seul pays » ; les Procès de Moscou et les Purges en 1937; les Plans quinquennaux ; la collectivisation forcée ; l'industrialisation ; l'ossification du marxisme sous la forme d'un dogme du marxisme-léninisme stalinien (le matérialisme dialectique, le « diamat ») ; la Grande Terreur ; la vassalisation des partis communistes par le PCUS par le biais du Komintern et puis, du Kominform ; le rôle énorme de l'URSS dans la Deuxième Guerre mondiale ; la socialisation des pays de l'Europe de l'Est ; le schisme de l'URSS avec la Yougoslavie de Tito ; le rapport Khrouchtchev ; la déstalinisation ; les révoltes populaires à Berlin, en Hongrie, en Pologne et en Tchécoslovaquie ; le schisme sino-soviétique ; la parution de l'ouvrage de Soljénitsyne *L'Archipel du Goulag*. [4]Comme les dirigeants du Parti communiste soviétique se réclamaient du marxisme et prétendaient que leur politique était celle de la construction du socialisme (du socialisme « réel »

[4] Pour les dates précises des événements on peut se référer au tableau 3 « Repères chronologiques ».

ou bien du communisme), les intellectuels français trouvaient intéressant de discuter les fondements philosophiques du marxisme, y compris les points faibles, les silences et les erreurs de Marx et des théoriciens marxistes.

Les historiens du « socialisme réel » furent souvent des anciens communistes, devenus ex-communistes ou anti-communistes (comme François Furet[5]). Furet et d'autres historiens critiques à l'égard du communisme (comme Michel Winock[6], Stéphane Courtois, Marc Lazar[7]) semblent être des hommes engagés. Les études intéressantes de Moshe Lewin[8] montrent qu'il faut « dépolitiser le discours sur l'URSS » et cesser de présenter les mécanismes du pouvoir soviétique comme la source unique de son interprétation. Un autre « soviétologue », Boris Groys[9], présente le communisme comme un phénomène discursif et l'État soviétique comme gouverné par les philosophes. Cette conclusion semble exagérée, mais elle s'appuie sur le fait que l'évolution de la pensée marxiste est liée avec l'histoire du « socialisme réel ». De plus, dans l'après-guerre, le socialisme réel avec son marxisme ossifié est devenu un frein à la pensée marxiste en Occident. D'ailleurs, H. Arendt avait raison de dire que les régimes totalitaires se pensaient être dans la Fin de l'Histoire.

Il est intéressant de considérer que dans l'après-guerre les intellectuels français s'« intéressent vivement à la « question russe ». Il n'y a pas lieu en introduction de montrer tous les aspects philosophiques de cet intérêt. Nous le ferons dans le corps de notre thèse. Mais il faut souligner que l'approche de cette question par les intellectuels qui sont sortis du marxisme et qui gardaient un lien assez fort avec le marxisme semble être plus appropriée qu'un regard extérieur.

Finalement considérons quelques points de *philosophie politique* concernant la révolution et la liberté.

---

[5] François Furet (1927-1997) est un historien français. Il fut le membre du PCF de 1947 à 1959. Nous nous appuyons surtout sur son ouvrage : François Furet *Le passé d'une illusion, essai de l'idée communiste au XXe siècle*, Paris, Robert Laffont/Calmann Lévy, 1995, 585 p.

[6] Michel Winock (né en 1937) est un historien français. Nous citons son ouvrage *Le Socialisme en France et en Europe : XIXe-XXe siècle*, Seuil, « Points Histoire », 1992, 426 p. et deux articles.

[7] Stéphane Courtois (né en 1947) est un historien et universitaire français, Marc Lazar (né en 1952) et un historien et sociologue français. Nous citons souvent leur ouvrage Stéphane Courtois, Marc Lazar *Histoire du Parti communiste français*, 2e éd., Presses universitaires de France, coll. « Thémis / Histoire », Paris, 2000, 496 p. et nous avons utilisé quelques autres ouvrages.

[8] Moshe Lewin (1921-2010) est un historien américain et français. Nous avons en vue surtout son ouvrage Moshe Lewin *Le Siècle soviétique*, Fayard/*Le Monde diplomatique*, Paris, 2003, 526 p.

[9] Boris Groys (né en 1947) est un philosophe russe et allemand. Nous nous référons à son ouvrage Boris Groys *Le post-scriptum communiste*, Maren Sell Éditeurs, 2008, trad. Olivier Mannoni, 137 p.

Dans son *Essai sur la révolution* de 1963, Hannah Arendt[10] conparaît la Révolution américaine à la Révolution française. La révolution selon Arendt est là où l'on veut acquérir la liberté et se donner un nouveau principe : se libérer de la misère ou de la peur. La Révolution russe d'Octobre de 1917 a suivi l'exemple de la Révolution française de 1793. L'enjeu de toutes les révolutions est la constitution (la fondation de la liberté). La révolution américaine n'avait pas affaire à des gens pauvres. La Révolution française comme la Révolution russe ont échoué à cause de la « question sociale », c'est-à-dire à cause de la misère du peuple et d'une « compassion » des révolutionnaires pour les « hommes faibles ». La question sociale a eu des conséquences. Karl Marx, selon Arendt a introduit la notion d'exploitation pour montrer le rôle des pauvres dans la politique et l'économie. Marx a créé la politique économique, en basant l'économie sur la politique pour des raisons révolutionnaires. Ces deux dernières révolutions furent caractérisées par la terreur. La terreur a fait des « malheureux » la « puissance de la terre », écrit Arendt. Elle montre aussi la différence entre les Déclarations des droits de l'homme aux États-Unis et en France. Selon elle, l'enjeu de la Déclaration aux USA était une constitution pour toute l'humanité. Et l'enjeu de la Déclaration française était les droits de l'individu égaux à ses droits civils. Il y a ainsi des révolutions « permanentes », comme les révolutions française ou russe et des révolutions ayant pour but une constitution, limitant le pouvoir, comme ce fut le cas des USA selon Arendt. Pour conclure, disons qu'Arendt préférait la république des conseils aux bureaucraties des partis. Elle souligne que les conseils pendant la Commune de Paris, la révolution hongroise ou la révolution russe de février 1917 ont surgi spontanément. Elle pensait que la révolution doit être une fondation de la liberté de façon à ce que les générations futures puissent fonder elles-mêmes leur constitution.

Les intellectuels français auxquels nous nous intéressons semblent accepter silencieusement la tradition révolutionnaire allant de la Révolution française jusqu'aux bolcheviques. Ils ne proposent pas une autre expérience historique comme alternative fondamentale. Ils essaient de formuler leur propre vision de la liberté, en se fondant sur la déclaration des Droits de l'homme et la Révolution de 1793. Ils expliquent la dérive de la révolution russe par bureaucratisation et la dégénérescence du Parti, comme c'était le cas dans la tradition trotskiste. Nous pouvons décrire leur interprétation de la Révolution russe comme une attitude immanente à la tradition révolutionnaire. A la différence d'Hannah Arendt, Castoriadis

[10] Hannah Arendt (1906-1975) est une philosophe allemande naturalisée américaine. Nous nous référons à ses ouvrages H. Arendt Les origines du totalitarisme (1951) en 5 volumes,trad. française en 3 ouvrages séparés et *La Crise de la culture*, traduction française P. Lévy, Gallimard, 1972, 1989 (*Between Past and Future : Six Exercices in Political Thought*, New York, 1961, augmenté de deux essais en 1968) *Essai sur la révolution*, trad.française M. Chrestien, Gallimard, 1967 ; Tel, 1985

et Lefort se positionnent eux-mêmes comme des révolutionnaires et Sartre comme un compagnon de route du Parti communiste. Leurs conceptions de la liberté sont ainsi liées à leurs luttes.

Les intellectuels de gauche français partaient eux aussi de l'idée de Révolution comme *praxis*, contre l'économisme du *Capital.* Ils avaient beaucoup d'estime pour l'organisation spontanée des soviets pendant la première étape de la Révolution d'Octobre. Ils voyaient aussi dans la Révolution d'Octobre surtout un mouvement des masses révolutionnaires. Le problème du rôle organisateur du parti était devenu l'objet de querelles au sein de la gauche française dans l'après-guerre.

Ces considérations faites, nous envisageons que l'intérêt philosophique de notre thèse peut être formulé ainsi :

1. Il est très important que dans l'après-guerre au XXe siècle, les intellectuels français remirent philosophiquement en question des problèmes que la *philosophie de l'histoire* classique, depuis Hegel, avait relégués comme secondaires par rapport aux « lois » et aux « étapes » de la Société, de la Nature ou de la Connaissance : la révolution, la liberté, la démocratie. Il est très important aussi que les intellectuels aient mis ces notions au coeur de leurs réflexions et qu'ils aient fait ces reflexions face au « socialisme réel ». Donc, à la place de la philosophie de l'histoire « classique » nous avons affaire à une situation de dépassement de cette philosophie. L'expérience du « socialisme réel » devient une source importante pour ce dépassement. Il est intéressant d'étudier ce dépassement et cet impact de l'expérience soviétique.
2. Un autre enjeu important concerne la philosophie *pratique* dans le sens où ces intellectuels la comprirent. Castoriadis évoque la philosophie pratique, Sartre l'existentialisme. Ce sont des domaines différents, bien sûr. Mais ils ont en commun de placer la *praxis* humaine au premier plan. Ces philosophes ne sont point des théoriciens, ni des observateurs, mais des militants et des révolutionnaires. Dans ce sens, leur néomarxisme est un dépassement du marxisme. C'est un dépassement à la fois théorique et pratique, scientifique et personnel. Et leur philosophie politique est une philosophie pratique. Il est intéressant donc de voir comment leurs éthiques ou leurs ontologies sont basées sur cette philosophie pratique fondamentale.
3. Finalement, ces auteurs gardent un lien avec la tradition révolutionnaire française, la tradition républicaine, mais aussi la tradition académique[11]. Ils sont des intellectuels français,

[11] nos analyses de la tradition française basées sur les recherches de Daniel Lindenberg à trouver ci-dessous

qui appartiennent à une génération de l'intelligentsia française. Il est intéressant d'étudier ce phénomène de l'intelligentsia dans le contexte de leurs luttes et engagements.

La conception de la Fin de l'Histoire est à la base la conception *téléologique* de l'Histoire. Comme la dialectique de Hegel, mais aussi comme le marxisme-léninisme[12], elle se positionne à la fin de l'Histoire, on dirait qu'elle rend la *praxis* humaine largement inutile[13]. Pour être précis il faut dire que pour le marxisme-léninisme, la praxis n'est pas niée, elle est le moyen pour parvenir au but de l'histoire.La praxis est considérablement dévaluée, mais inévitable, elle est soumise à l'État ou au parti qui connaît le chemin et le but. Disons que la praxis est instrumentalisée, qu'elle ne révèle rien, ne crée rien: elle n'est qu'un chemin de luttes à traverser. Dans ce sens, la liberté se réduit à un libre choix entre des produits de consommation. La tradition de la Révolution française dans l'interprétation de ces auteurs est celle de l'avenir indéterminé. Cela est vrai au moins de Castoriadis et Lefort. La philosophie de la liberté de Sartre peut être aussi facilement rapprochée de cette vision. Les conceptions de la révolution de Sartre, de Lefort, de Castoriadis ou bien de Gramsci s'interrogent sur le sens de l'action révolutionnaire, de la *praxis* et s'opposent au déterminisme, à l'économisme, au naturalisme et à l'historicisme, hérités de Marx et des marxistes[14], de la philosophie de l'histoire classique et des méthodes positivistes. Il est intéressant d'étudier les différences, par exemple, entre Sartre dans sa période de « philocommunisme » et de marxisme d'opposition dans le groupe *Socialisme ou Barbarie.* Il nous faut étudier de près les différences subtiles de leurs conceptions des classes, de l'organisation, du socialisme.

Dans ce sens, la conception de la politique et de l'histoire chez ces auteurs est proche de l'idée de Hannah Arendt énoncée dans *La Crise de la culture.* Arendt exprime cette idée que l'Histoire est de nos jours semblable à l'« immortabilité terrestre » de nos actions. En effet, nous devons accepter que la signification de nos actions politiques soit indépendante de notre situation historique. La *téléologie* des actions politiques proposée encore par Kant, trouve son expression radicale dans l'aphorisme de Staline selon lequel l'histoire est la politique renversée dans le passé – et dans ce sens toute action politique participe de la construction de l'histoire. Arendt paraît s'opposer à ce point de vue, en disant que nous ne pouvons pas connaître l'effet final de nos actes politiques.

---

[12] pour le marxisme-léninisme voir ci-dessous

[13] On pourrait répliquer que quand nous disons « la Fin de l'Histoire comme un état final de l'Histoire » ou «l'idée de la Fin de l'Histoire comme une conception téléologique (*ho telos* – une fin en grec) » comme une c'est une « tautologie », c'est-à-dire une erreur logique. En effet, la « tautologie » est fondamentale. C'est le mode de penser de la « philosophie héritée » critiquée par Castoriadis.

[14] Rappelons la célèbre thèse d'Althusser disant que Marx n'était pas un marxiste. Le marxisme a eu une évolution, donc, les marxistes de l'après-guerre avaient le droit de critiquer des marxistes « orthodoxes ».

3 La « thèse » de la thèse

Comment faire ressortir une « thèse » au terme de nos recherches ?

Pour le comprendre, expliquons le sens des termes de notre sujet.

Le point de rencontre de l'histoire et de la politique est l'événement. Nous pouvons comprendre l'événement dans deux sens: historique et philosophique. Dans le cas de l'événement historique on a affaire à des acteurs et un public, une action et un témoignage. Par exemple, la Révolution d'Octobre en Russie est une action concertée par les bolcheviques et les mencheviques, mais aussi par la révolte spontanée des masses opprimées : les ouvriers, les paysans, les soldats et les marins. Les témoins de cette action étaient le prolétariat et les intellectuels étrangers, les socialistes et les syndicats. Mais qu'est-ce qui fait que l'événement historique devient politique? C'est une institutionnalisation de l'événement et son intellectualisation : il est important de comprendre comment ses acteurs se comprennent et comment ils organisent une nouvelle société. Il est important que les leaders de la Révolution d'Octobre se positionnent dans l'Histoire comme des marxistes et des fondateurs du premier État socialiste. Nous voulons remarquer que la politique n'apparaît pas ici dans son sens propre. L'événement ne peut pas avoir un sens politique, lorsque sa signification est ossifiée sous la forme de dogmes, de doctrines, de religions, de « lois », c'est-à-dire de l'Histoire-détermination.

Mais comment est-il possible qu'il y ait un doute, un débat, une discussion?[15] Si un événement est constitué par un acte historique, pourquoi l'Histoire peut-elle toujours présenter une surprise, avoir une face cachée, contenir un mensonge ou une imprécision ? Par exemple, si la Révolution d'Octobre était une mise en œuvre du marxisme et du socialisme, comment put-elle être le théâtre d'une terreur inouïe, de meurtres, de camps de concentration, de l'exploitation des travailleurs, de l'enrichissement des « managers » du Plan, de la vassalisation des partis communistes et des pays satellites ? Elle aurait dû devenir un État socialiste : pourquoi et comment a-t-elle « dégénéré » ? En fait, l'événement historique est singulier. Il ne fait pas objet d'une répétition et il ne faut pas penser l'Histoire comme une Répétition. La seule personne pouvant sortir du cercle de la répétition est un philosophe, un intellectuel universel, dans les termes de Sartre. Comme les prisonniers attachés dans la caverne de Platon, les « techniciens du savoir » restent immobiles. C'est la philosophie qui peut ouvrir le débat. Et c'est avec l'intellectuel universel que *la politique* au sens propre devient possible.

[15] c'est-à-dire un acte intellectuel et politique libre

Ainsi, par politique nous entendons l' « espace publique » dans lequel s'effectuent des débats autour d'un événement. Et cet espace est celui de l' « agora », c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas de l'espace où il y a un acteur, un artiste qui agit devant un public muet. Il y a un dialogue, un débat, une discussion, une confrontation des idées. Dans ce sens, la politique n'est pas pour nous l'événement dans sa réalité physique et historique. C'est un produit de l'histoire. L'histoire dont nous parlons n'est pas téléologique. L'histoire est l'espace de la création et de l'institutionnalisation de nouvelles significations sociales. La pensée française est un lieu de rencontre de la politique, de la philosophie et de l'histoire. La période de l'après-guerre ne signifie pas le début de l'effondrement du socialisme réel, mais celui de la « crise », c'est-à-dire de la remise en question du marxisme, ou plutôt de certains aspects du marxisme, et de la philosophie en général. La crise pour nous, ce n'est pas une catastrophe, mais une période de changements et d'innovations.

Il est vrai que le totalitarisme est l'inverse de la démocratie et que le totalitarisme se construit sur les ruines de la démocratie. L'effondrement du socialisme doit signifier un « retour » vers la démocratie. Mais sous quelles conditions l'effondrement du totalitarisme est-il possible ? Le totalitarisme est-il égal au « socialisme réel » ? La génération des intellectuels de l'après-guerre qui assistait à l'effondrement du stalinisme, se demandait ce dont il s'agissait : le socialisme ou le capitalisme ? Le communisme ou le totalitarisme ? Les révolutions spontanées dans l'Europe de l'Est leur ont inspiré l'espoir d'une révolution démocratique. Avec le recul du temps, nous ne pouvons constater que l'abandon du *socialisme* dans les pays de l'ancien bloc socialiste, mais aussi partout dans le monde. Quant à l'installation de la *démocratie*, elle demande des changements *historiques* et *politiques* dans le sens indiqué. La *révolution* dans le sens de la Révolution française, la révolution « permanente » qui n'est pas fondée dans les institutions[16], mais se fait, se réalise à travers la *praxis* des intellectuels « organiques » (comme le dirait Gramsci[17]) – cette révolution qui a déjà commencé avec l'effondrement du stalinisme et les luttes anti-bureaucratiques à l'Est et les luttes anti-hiérarchiques à l'Ouest – doit prendre place. Cette révolution ne passe pas par la voie de la violence ou de la terreur. Pour les éviter, la participation et la représentativité des travailleurs doivent être assurées.

La Révolution d'Octobre se fit grâce à un petit nombre des intellectuels et grâce aux masses ouvrières et paysannes. Peut-on dire que cette Révolution était la mise en oeuvre du marxisme et que les révolutionnaires étaient vraiment sûrs de suivre les indications de Marx?

[16] Nous utilisons la distnction que nous avons trouvée chez Arendt. Mais la révolution à la française nous semble plus intéressante que la fondation à l'américaine.

[17] Antonio Gramsci (1891-1937) est un théoricien marxiste italien. Il distinguait entre les intellectuels de profession et les intellectuels « organiques » : les éléments révolutionnaires conscients de la société.

Nous allons voir que cela est difficile à dire parce que la révolution se faisait « en permanence » et oscillait en fonction du changement de la situation politique. Les intellectuels de gauche doivent tous être considérés comme des agents de la Révolution. Et dans ce sens, le stalinisme et son intention de "purger" la société, joua un rôle néfaste pour le communisme mondial. Le mépris de la violence stalinienne chez les intellectuels français de l'après-guerre s'est développé.

Le reproche généralisé aux révolutionnaires « agissant contre le Capital » était que les masses n'étaient pas encore prêtes pour la révolution. Mais une révolution « permanente » de ce type peut se réaliser par une politique d'émancipation des travailleurs[18].

L'effondrement du « socialisme réel » ne signifie pas automatiquement l'effondrement du totalitarisme dans les esprits. Au contraire, cela peut jouer un rôle de frein pour ceux qui attendent la démocratie, puisqu'elle est profondément liée au socialisme. *Notre thèse est la suivante : pour que la révolution « permanente »[19] acquière le sens d'une fondation de la société socialiste[20], il faut qu'il y ait une émancipation des travailleurs à travers la politique, à travers les débats des intellectuels.*

4. Le cadre conceptuel de notre recherche

Le but de nos réflexions historiques sert à justifier les démarches effectuées dans un contexte général philosophique. Nous avons fait surtout attention au contenu philosophique et aux perspectives de ce travail et nous n'avons pas justifié les concepts utilisés. Néanmoins, notre travail a un cadre conceptuel précis.

Comme son titre l'indique, notre thèse a une structure qui embrasse des développements philosophiques et historiques. Cela peut créer des difficultés d'analyse et de compréhension, puisque si nous ne restreignons pas le cadre de notre travail, ces réflexions pourront se multiplier « à l'infini ». En effet, les développements historiques peuvent nous servir principalement pour placer les débats philosophiques dans leurs contextes historiques, pour justifier une thèse plutôt

[18] Nous pouvons consentir avec Agnes Heller que la nouvelle société doit être la société des égaux, la société des justes.

[19] Le terme de la révolution permanente a reçu le sens particulier grâce à Trotski. Il opposa cette idée de la révolution permanente à l'idée de la révolution par étapes de Staline. *(D'ailleurs, l'expréssion de la révolution permanente était utilisée encore par Marx, Robespierre et Saint-Just.) On dit que l'idée de la révolution permanente est le plus grand apport de Trotski au marxisme.Dans le sens de Trotski, il s'agissait de 1) prendre en considération des spécificités des révolutions nationales et 2) de ne s'arrêter à aucune « étape » sur la voie de la révolution mondiale. Les critiques du trotskisme remarquaient que la théorie de Trotski se base sur l'idée de l'activité révolutionnaire permanente de la classe ouvrière. Une fois que cette activité s'affaiblit, la révolution permanente se décline. Sans entrer dans la discussion avec le trotskisme ou ses critiques nous allons seulement retenir cette idée que la révolution ne doit pas se pétrifier dans des formes sclérosées, elle ne doit pas être considérée comme une mise en œuvre d'un programme, mais être une mise en cause des fondements sociaux d'une société par la volonté et l'action collectives du peuple.*

[20] Nous n'associons pas ici le socialisme aves une forme concrète du marxisme, mais parlons en termes générales.

qu'une autre, pour préciser l'emploi d'un concept. Et pour ce faire, nous avons eu besoin de lectures des historiens.

L'objet de notre recherche est les intellectuels français. Il faut dire d'abord que nous nous intéressons aux intellectuels de gauche, et pas aux intellectuels de droite. En effet, il est plus intéressant de voir ce qu'ont écrit des gens qui *a priori* étaient proches du marxisme pour des raisons philosophiques, de la révolution, du projet d'émancipation, que des personnes qui y sont *a priori* hostiles. Pour ces derniers il n'y a pas lieu de discuter, mais seulement de critiquer systématiquement. Certains, comme Raymond Aron étaient des gens intelligents, des libéraux sérieux et non dogmatiques. Il n'empêche que leurs critiques sont extérieures à notre objet, alors que les intellectuels de gauche étaient confrontés à de réels problèmes, très difficiles et leurs analyses étaient menées de l'intérieur des phénomènes qu'ils analysaient, sans renoncer à leurs idéaux.

Depuis Soljenitsyne, et surtout depuis la *glasnost*, il y a eu beaucoup de travaux historiques, dont la caractéristique est qu'en général, ils sont animés par des prises de parti idéologiques. S'ils présentent beaucoup de faits et de données sans doutes exacts, on ne peut faire abstraction ni de leur volonté de donner une interprétation discutable (comme toute interprétation en histoire) des événements comme la révolution, de ses suites immédiates et du stalinisme, de la seconde guerre mondiale, du Goulag, ni de leurs intentions polémiques souvent grossières. Nous devons distinguer, si possible, ce qui est « historique », ce qui relève de l'interprétation que nous pouvons confronter avec d'autres éventuellement, de ce qui relève de la polémique. Mais nous allons limiter le recours aux historiens. Il vaut mieux que nous parlions plutôt des premières critiques, des critiques de gauche et de Sartre, Castoriadis et Lefort.

En analysant les conceptions de Sartre, Castoriadis et Lefort, nous avons pris en considération que leurs débats avaient un caractère à la fois philosophique et politique. Nous devons préciser préalablement le sens des termes récurrents dans le texte, même si nous pourrons y revenir à la suite.

1. le *marxisme*, et nous y reviendrons, ne représente pas un dogme marxiste, comme on était habitué à le penser depuis plusieurs décennies. Dans la littérature on trouve des expressions comme « les marxismes » au pluriel, tendant à souligner la variation des branches du marxisme.

Par exemple, Castoriadis écrit:

"De quel marxisme, en effet, faudrait-il parler? De celui de Khrouchtchev, de Mao Tsé-Toung, de Togliatti, de Thorez? De celui de Castro, des Yougoslaves, des révisionnistes polonais? Ou bien des trotskistes (et là, encore, la géographie reprend ses droits: trotskistes français et anglais, des États-Unis et d'Amérique latine se déchirent et se dénoncent réciproquement), des bordiguistes[…]. Il n'y a pas seulement l'abîme qui sépare les marxismes officiels et les marxismes d'opposition. Il y a l'énorme multiplicité des variantes, dont chacune se pose comme excluant toutes les autres."[21]

Par ailleurs, certains chercheurs font une distinction entre les termes « marxiste » et « marxien » : «marxiste» désigne des personnes qui adhèrent à un corps de doctrines rapporté à l'individu Marx; et «marxien» quelqu'un qui s'appuie sur les textes de Marx pour les recherches, quitte à dépasser Marx ou le critiquer.

Nous ne sommes pas enclins à opposer un seul marxisme aux autres. Nous nous appuyons plutôt sur la formule d'Althusser selon laquelle Marx n'était pas marxiste. (En effet, c'est Marx lui-même qui l'a dit, dans une lettre, après avoir rencontré à Londres des socialistes français. Et Althusser l'a rappelé…) Nous comprenons cette formule dans le sens où nous voulons éviter tout évolutionnisme linéaire appliqué au marxisme depuis l'époque du stalinisme.

Le marxisme-léninisme signifie la doctrine dogmatique qui a commencé à se former dans l'entourage de Lénine. C'est le marxisme ossifié, dont la forme suprême, si l'on peut la caractériser ainsi, est le stalinisme. A l'époque de Staline, le marxisme-léninisme a reçu le nom du matérialisme dialectique. Le matérialisme dialectique (le « diamat » - abbréviation russe devenue internationale), est une doctrine composée du « matérialisme dialectique » et « matérialisme historique », une doctrine qui prétendait à la connaissance scientifique totale des lois de la Nature et de l'Histoire sur la base des théories de Marx, Engels et Lénine. Staline lui-même a lancé les fondements de cette doctrine en 1938 dans son ouvrage *Du matérialisme dialectique et du matérialisme historique.* Nous n'allons pas parler ici du matérialisme dialectique en France (Henri Lefebvre, George Politzer, Tran Duc Tao). Nous allons seulement souligner que le « diamat » écarta du marxisme la *praxis*, les rapports de production, en faisant du marxisme une théorie de l'histoire de la nature et de la société.

2. Nous allons aussi considérer dans notre thèse le problème du *socialisme « réel »*. Donnons quelques repères quant à ce que nous allons développer dans notre travail.

En fait, le socialisme peut être considéré en deux sens : comme un analogue du « communisme » ou comme un analogue de la « dictature du prolétariat ». Dans le premier sens le socialisme signifie à la fois une société sans classe et le mouvement et la lutte pour une telle

[21] Cornélius Castoriadis, IIS, Editions du Seuil, 1975 p. 13

société. La formule classique du le socialisme est que chacun contribue selon ses facultés et selon ses besoins. Cette formule créée par Louis Blanc, apparaît dans *la Critique du programme de Gotha* de Marx en 1875. Dans le même ouvrage il y a un passage concernant la « dictature du prolétariat » qui a été interprété par les bolcheviques comme étant la création d'une société pré-communiste, qu'ils appelaient notamment « socialisme ». Le marxisme soutenait l'idée que l'État allait dépérir quand la révolution prolétarienne aurait mis un terme au capitalisme. Mais le socialisme « réel » de Staline et de ses héritiers se positionnait comme un État socialiste.

La formule du « socialisme réel » est l'héritière des notions consécutives qui définirent le socialisme en URSS : le socialisme dans un seul pays et le socialisme d'État. Les trotskistes et d'autres marxistes ont contesté ce modèle du socialisme en l'appelant le capitalisme d'État.

En effet, l'expression de « socialisme réel » contient un paradoxe: l'existence "réelle" signifie à la fois la construction de l'État soviétique en Russie arriérée et la réalisation des principes marxistes par le prolétariat international. Nous allons analyser dans notre recherche comment les intellectuels français étudiaient la question de savoir si le stalinisme devait être considéré comme un socialisme. En effet, si le stalinisme était un socialisme, les actions des Partis communistes étaient des réalisations des promesses de Marx et de la volonté du prolétariat international. Mais si le stalinisme n'était pas un socialisme, le socialisme « réel » était *en réalité* soit une tyrannie asiatique, soit un nouveau type de régime politique, nommé bureaucratique ou encore totalitaire.

3. Le problème ; *les intellectuels face aux problèmes de l'action politique, de son insertion dans l'histoire*,

Nous avons brièvement discuté ci-dessus le problème du rapport des intellectuels à l'événement d'un point de vue philosophique. Nous avons évoqué l'idée, proche de celle de Castoriadis et d'Hannah Arendt, d'éviter la confusion entre la politique et l'histoire. Nous avons montré que pour éviter que l'histoire devienne téléologique, il est nécessaire, premièrement, de ne plus penser la politique comme une « immortalisation » de ses acteurs. Ensuite, pour que l'histoire ne soit plus téléologique, il faut ne plus soutenir que l'histoire va dans une direction unique et un terme, que l'on connaît, et au pojnt de vue de laquelle on se place. Il ne faut plus affirmer que l'histoire est animé par un télos, il ne faut plus croire qu'il n'y a qu'une ligne de transformations dans l'histoire.

Castoriadis évoquera l'expérience démocratique des Grecs antiques. Les Grecs d'avant l'ère de Platon, selon Castoriadis, étaient des agnostiques, qui préféraient la pluralité à l'idée unique et qui préféraient vivre au présent sans l'espoir d'être sauvés dans une autre vie.

Castoriadis montre que la naissance de la philosophie et de la démocratie grecques doit aux attitudes des Grecs envers la vie et la mort.

Dans notre thèse nous rencontrerons un autre type de paradoxes, liés à l'engagement des intellectuels, à leurs attitudes à l'égard du parti et de l'organisation, à l'évolution de leurs théories en fonction des changements politiques. En fait, ces deux types de problèmes sont liés entre eux. L'intellectuel qui s'engage – c'est-à-dire qui coordonne son action politique avec le parti – se rend-il responsable de son action face à l'histoire ? Nous allons étudier le cas de l'engagement de Jean-Paul Sartre. Comment évaluer l'engagement de Sartre qui était un compagnon de route du PCF. Est-ce la pensée de Sartre qui l'a amené à l'engagement ou est-ce l'engagement qui a bouleversé sa philosophie ? Les commentateurs ont plusieurs opinions à ce propos : certains lui reprochent de ne pas être assez critique par rapport au stalinisme. En effet, il nous faut étudier le phénomène de l'engagement, ou le phénomène du « compagnon de route ». Il faut étudier la spécificité de l'engagement de Sartre, le détail de son attitude envers le stalinisme, et le confronter à la critique faite par Claude Lefort.

4. Le problème *de la liberté (liberté-autonomie, liberté-émancipation),*

Le problème de la liberté devint aigu lors du désenchantement des intellectuels à l'égard du « socialisme réel » du bloc soviétique et du capitalisme à l'américaine. L'un et l'autre contenaient des promesses de liberté, l'un et l'autre se sont avérés pratiquement incapables d'assurer la réalisation de ces promesses. Néanmoins, la liberté était l'objectif fondamental de la révolution, le principe de l'existence de l'homme dans la société moderne. Si nous analysons le problème de la liberté, les questions suivantes se posent : qui est libre? Pour quoi faire ? Quelles en sont ses limites ? Et puis, quel est son rapport avec la révolution et quel est son rapport avec la démocratie ? Nous allons étudier les conceptions de la liberté (comme autonomie, comme émancipation) chez chacun des auteurs choisis.

Nous allons étudier plus en détail dans le corps de notre thèse les points de vue sur la liberté de Sartre, de Castoriadis et de Lefort. Nous soulignons simplement provisoirement que la notion de liberté est paradoxale, mais qu'une solution de ce paradoxe est implicite contenue dans ce concept de liberté. En effet, nous pouvons parler préalablement de la liberté en tant que liberté (Sartre), de la liberté en tant qu'autonomie (Castoriadis) et de la liberté en tant qu'émancipation (Lefort). Si la liberté est strictement individuelle, la société représente un ensemble de volontés concurrentes et le passage de l'individualité à la collectivité fait courir le risque de la perte de la liberté. La révolution doit alors être organisée de l'extérieur, car la liberté individuelle fait face au Néant. Et dans ce sens, la liberté, pour être telle, doit passer du stade de la liberté subjective

au stade de la liberté objective. Ainsi, selon Sartre, l'intellectuel doit refuser sa liberté bourgeoise pour être libre en tant qu'intellectuel communiste.

Mais si la liberté est considérée comme une autonomie, comme c'est le cas chez Castoriadis, elle a affaire *a priori* avec la collectivité. L'autonomie sous-tend une éducation des travailleurs dans l'esprit de l'autonomie. Il est vrai que dans ce cas, il n'y a pas besoin du Parti, mais il faut qu'il y ait quand même des gens qui élèvent les autres, leur apprenne à être autonomes. Si les prolétaires ne sont pas mûrs pour la révolution, dirait Castoriadis, il faut qu'il y ait une avant-garde du prolétariat. Lefort est partisan de la spontanéité. A ses yeux, l'expérience des luttes anticapitalistes et antitotalitaires des travailleurs a joué un rôle émancipateur. Selon Lefort, la révolution hongroise de 1958 a montré que le mouvement spontané des prolétaires, des intellectuels, et des paysans pour la liberté était possible.

5. Finalement, le problème de *l'idée de socialisme et de communisme. Le problème des rapports entre un événement historique et la philosophie.)*

Le socialisme « réel » a été un phénomène historique qui a débuté à partir de la Révolution d'Octobre 1917 et a cessé d'exister après la chute du bloc soviétique. Son échec a provoqué la disparition de la philosophie marxiste dans l'espace de l'enseignement, de la politique et de la science. Certains chercheurs distinguent entre le marxisme scientifique et le marxisme populaire. Il nous semble, que le marxisme populaire vit le temps de crise. Le marxisme scientifique, qui est passé par les révisionnismes et les critiques du XXe siècle, trouve encore sa continuation dans les œuvres de philosophes contemporains (par exemple, Agnes Heller et Alain Badiou, Slavoj Żiżek et Etienne Balibar). Il est difficile de dire si le marxisme a été mis à mal par les changements structurels dans les sociétés (avec l'avènement de la société de consommation ou la disparition des classes) ou si le marxisme traverse actuellement une période de crise temporaire à cause de l'expansion inouïe du capitalisme. Bref, la question est de savoir si, à propos du socialisme nous avons affaire à une réalité politique ou à une idée intellectuelle, une philosophe des masses opprimées.

Notre interrogation ici porte sur le caractère de cet abandon – l'abandon des idées de l'émancipation des travailleurs, de la nouvelle société, de l'homme nouveau, de l'idée de la société sans classe – auquel nous assistons. Les philosophes français, contemporains de la Révolution d'Octobre et de la construction du socialisme saluaient l'apparition d'une nouvelle société. Cela veut dire qu'ils s'interrogeaient, doutaient, discutaient, s'enthousiasmaient, en étudiant cette nouvelle société. Il est évident qu'ils pouvaient se tromper. Mais nous pouvons

constater qu'avec le marxisme existait le projet d'une transformation de l'homme et de la société, et ce projet ne pouvait pas exister en dehors du marxisme (au moins du marxisme « révisé » ou « dépassé »).

La question qui se pose à présent est de savoir à quelles conditions ces grands sujets du marxisme peuvent être réintroduits dans la pensée et la vie modernes ? Par exemple, les gens sont très souvent convaincus que la révolution est largement inutile et que la liberté doit être limitée. Ils sont souvent convaincus que la révolution est la source de la terreur et un obstacle au développement « organique » de la société. Il est clair que cette thèse est impossible à démontrer, mais il s'agit de la *doxa* politique contemporaine.

La politique passe par des débats libres entre les intellectuels. L'histoire de la politique est une histoire de la liberté. Cependant l'histoire de la liberté est une histoire introuvable. Dans les pays capitalistes, c'est-à-dire les sociétés « ouvertes » selon les termes de Karl Popper, les libertés sont pensées *négativement,* tandis que dans les sociétés « closes » les libertés sont censées être abandonnées. Dans les sociétés socialistes, la politique prenait des formes ossifiées. Ainsi, la liberté dans son sens *positif*, la liberté comme émancipation de l'homme et la politique comme une réalisation de cette émancipation n'a pas apparemment existé dans l'Histoire autrement qu'en tant qu'*événement philosophique.*

L'étude de cet événement philosophique chez Sartre, Castoriadis et Lefort est l'objectif principal de notre recherche.

Il nous reste ici de faire un commentaire concernant le choix du terme « intellectuel » dans notre étude. Il faudra distinguer entre le philosophe et l'intellectuel, et dire que certains comme Sartre explicitement, se sont voulus des intellectuels, le fameux intellectuel universel. Ce qui définit l'intellectuel est ce qui s'engage, qu'il prend parti à partir de sa position de penseur, deson autorité de penser, pour peser sur le cours des choses. Dans ce cadre, il peut arriver qu'il adhère à un parti, un groupe, un courant politique. (D'ailleurs, ce n'est pas forcé.)

Ainsi, on pourrait se demander si Castoriadis et Lefort n'ont pas cessé peu à peu être intellectuels. En tout cas, il est intéressant de voir ce qui les distingue de Sartre, car au départ tous les trois sont des philosophes et qu'ils le sont restés, même si Sartre s'est engagé.

5. La méthode suivie et sa justification en fonction au regard des difficultés de la recherche

La méthode que nous suivons dans notre recherche se justifie en raison de deux difficultés principales que nous rencontrons. La première consiste à éviter des développements purement historiques. La deuxième consiste à éviter des développements dogmatiques. Les développements historiques tendent à donner des explications et des solutions aux problèmes philosophiques du point de vue chronologique. Les développements dogmatiques remplacent des interrogations philosophiques par les évocations des thèses des philosophes invoqués. Il faut éviter donc de croire que toutes les réponses se trouvent dans les citations non-critiques des philosophes.

Ces difficultés montrent que notre recherche exige un regard précis sur les objets des débats des philosophes, ou sur les événements historiques. Nous nous efforçons dans notre thèse d'étudier, de comparer, d'expliquer et d'interroger les textes des philosophes et de les analyser dans un contexte historique. Mais comment appliquer cette méthode ? L'application de notre méthode doit commencer par un triple choix :

1. le choix des intellectuels : philosophes et historiens
2. les choix chronologiques
3. le choix des textes

nous justifions ainsi les choix que nous avons faits.

1. Concernant le choix des figures des intellectuels, nous avons choisi des intellectuels français, représentants de la gauche, qui ont vécu leur rapport au marxisme à travers le prisme de la Révolution d'Octobre, à travers l'enchantement et le désenchantement du marxisme et du socialisme, qui ont débattu la question du stalinisme ou s'y opposaient, qui ont proposé un renouveau du marxisme qui a pu garder son actualité jusqu'à nos jours. Nous avons décidé de restreindre notre choix à trois figures principales : Jean-Paul Sartre et les leaders du *Groupe Socialisme ou Barbarie* : Cornélius Castoriadis (Chaulieu) et Claude Lefort (Montal).

Jean-Paul Sartre (1905-1980) est un philosophe qui a marqué l'après-guerre en France. En symbole de l'intellectuel engagé, Sartre a participé aux débats autour des événements politiques de l'époque où il fallait défendre le côté qui lui semblait juste. Dans ses débats, Sartre

n'était pas seulement un militant, mais un philosophe. Il a essayé de confronter sa philosophie à l'épreuve de l'histoire et de la vie sociale. Sa vie personnelle, ses relations avec ses amis et collègues ont été soumises à cette épreuve. Dans les débats consacrés à la « question russe » il s'agissait de l'histoire et de la liberté, du communisme et de la révolution. Pour restreindre le champ de notre étude, nous avons décidé de ne pas entrer dans le détail de ses débats, d'ailleurs très intéressants, avec Albert Camus (1913-1960) et Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Les ruptures professionnelles les ont amenés à des ruptures personnelles. Ceci témoigne indirectement que la question de la nature de l'URSS était parmi les plus débattues à cette époque. Nous n'allons pas écrire, bien sûr, une biographie intellectuelle de Sartre. Notre objectif est de relever des enjeux précis de ces débats autour des thèmes indiqués, mais aussi de les considérer dans leurs contexte théorique et historique.

Le Groupe révolutionnaire *Socialisme ou Barbarie* a été créé tout d'abord comme « la tendance Chaulieu-Montal » au sein du Parti communiste international (PCI) trotskiste. Le nom de Chaulieu était le pseudonyme de Cornélius Castoriadis et le nom de Montal était le pseudonyme de Claude Lefort. En 1946 la tendance s'organise en un groupe nommé *Socialisme ou Barbarie*. En désaccord avec le trotskisme, le groupe a quitté le PCI en 1948 et était actif jusqu'en 1967. Chaulieu et Montal ont critiqué les positions de Trotski, concernant la nature et la défense de l'URSS. De 1949 à 1965 le Groupe *Socialisme ou Barbarie* a publié une revue éponyme. L'objectif de cette revue consistait à critiquer le stalinisme mondial et à développer les idées du marxisme révolutionnaire, non dogmatique. Le projet du Groupe de devenir un parti révolutionnaire a provoqué un schisme en son sein.

Dans l'éditorial du premier numéro de la revue *Socialisme ou Barbarie*, le programme du Groupe a été formulé ainsi :

« En nous représentant aujourd'hui, par le moyen de cette revue, devant l'avant-garde des ouvriers manuels et intellectuels, nous savons être les seuls à répondre d'une manière systématique aux problèmes fondamentaux du mouvement révolutionnaire contemporain : nous pensons être les seuls à reprendre et à continuer l'analyse marxiste de l'économie moderne, à poser sur une base scientifique un problème du développement historique du mouvement ouvrier et de sa signification, à définir le stalinisme et en général la bureaucratie « ouvrière », à caractériser la Troisième Guerre Mondiale, à poser enfin, de nouveau, en tenant compte des éléments originaux créés par notre époque, la perspective révolutionnaire. »[22]

[22] *SouB,* n1, mars-avril 1949, p. 2

Cornélius Castoriadis (pseudonymes : Barjot, Paul Chaulieu, Pierre Cardan, Jean-Marc Coudray, Jean Delvaux) (1922-1997) est un philosophe, économiste et psychanalyste français d'origine grecque, co-fondateur avec Claude Lefort du Groupe *Socialisme ou Barbarie*. Son projet de démocratie radicale visait l'autonomie collective et individuelle de l'homme. Ce projet a été opposé à la société traditionnelle et religieuse, au capitalisme et au socialisme de l'URSS. Depuis 1960 Castoriadis pratique le rejet théorique du marxisme, des idées de la crise du capitalisme et de la lutte de classes.

Claude Lefort (pseudonyme Claude Montal) (1924-2010) est un philosophe français qui est devenu marxiste sous l'influence de son maître Maurice Merleau-Ponty. A la suite de la scission du *Groupe Socialisme ou Barbarie* en 1958 il fonda le groupe conseilliste *Informations et liaisons ouvrières*, nommé à partir de 1960 *Informations et correspondances ouvrières*. Quelques années plus tard il quitte l'activité militante. Dans les années 1970 Lefort élabore sa conception du totalitarisme et de la démocratie comme un miroir du totalitarisme. A la différence de Hannah Arendt, pour qui le totalitarisme caractérise à la fois l'URSS de Staline et l'Allemagne nazie, le totalitarisme selon Lefort est le régime social et politique installé en URSS et dans ses pays satellites.

Dans les chapitres « historiques », nous nous sommes servis des ouvrages des historiens contemporains qui traitaient les questions de l'histoire du PCF, de la Révolution d'Octobre, du stalinisme et de l'après-guerre. Bien sûr, nous avons étudié les histoires des personnages et des groupes particuliers, comme par exemple des bibliographies, les essais sur la gauche révolutionnaire en France, l'histoire des idées des groupes et des philosophes particuliers. Les ouvrages des historiens qui nous ont servi le plus sont ceux de Pascal Ory, Jean-François Sirinelli,[23] Stéphane Courtois, Annie Krigel,[24] François Furet, Michel Winock, Marc Lazar, Christophe Bourseiller[25], Anna Boschetti[26], Annie Cohen-Solal[27], Philippe Gottraux[28], Hugues

[23] Pascal Ory (né en 1948) est le professeur de l'histoire contemporaine à l'Université Paris-I, Jean-François Sirinelli (1949) est un historien français, spéciliste dans l'histoire politique du XXe siècle.Nous utilisons leur ouvrage *Les Intellectuels en France de l'affaire Dreyfus à nos jours*, avec Pascal Ory, 3e édition mise à jour, Éditions Perrin, coll. « Tempus », Paris, 2004 (1re éd. 1986), 435 p ; et l'ouvrage de Sirinelli : *Sartre et Aron, deux intellectuels dans le siècle*, Hachette Littératures, coll. « Pluriel », Paris, 1999 (1re éd. 1995), 395 p.

[24] Annie Kriegel (née Annie Becker, 1926-1995) est une historienne française. Résistante pendant la guerre, elle adhère au PCF en 1945. Par la suite, elle devient l'une des critiques les plus féroces du communisme. Son œuvre historique est contesté. Nous nous référons à son ouvrage fondamental : *Aux origines du communisme français 1914-1920*, 2 volumes sous-titrés *Contribution à l'histoire du mouvement ouvrier français*, co-édités par les Éditions Mouton et l'École pratique des hautes études-Sorbonne, 1964.

[25] Les notes concernant Daniel Lindenberg, Christophe Bourseiller et Fred Kupfermann sont ci-dessous dans le texte.

[26] Anna Boschetti est la professeur associée de la littérature française à l'Université de Venise. Nous utilisons cet ouvrage : Anna Boschetti, *Sartre* et «Les *Temps modernes*», Paris, Les éditions de Minuit,1985, 326 pages

Poltier,[29] Jean-Louis Panné[30], Fred Kupfermann et d'autres. Comme nous l'avons dit, nous avons cité des historiens de droite, sans critiquer systématiquement leurs conceptions. Notre but ici n'est pas d'écrire l'histoire. L'événement historique pour nous donne un contexte pour des débats philosophiques. L'histoire peut aussi permettre de vérifier une théorie. Finalement, l'histoire peut permettre de voir la complexité de l'événement, mais pas sa détermination.

Pour l'histoire du marxisme, à part des œuvres de K. Marx, Fr. Engels, E. Bernstein, G. Sorel, V. Lénine, L. Trotski, J. Staline, N. Boukharine et d'autres nous avons utilisé aussi les ouvrages de Daniel Lindenberg, Leszek Kolakowski[31] et d'André Tosel[32].

Du point de vue méthodologique, nous avons voulu éviter des développement trop historiques. Il y a là une difficulté de méthode : comment éviter de parler en historien, en gardant la véracité historique du récit ? Il nous a fallu simplement tenir compte du fait qu'il y a plusieurs usages possibles de l'histoire. L'aspect historique (les événements, les dates, les personnages, les décisions, les débats, les luttes, etc.) doit être toujours à l'arrière-plan mais ne pas envahir l'ensemble. D'autre part, l'aspect historique peut jouer plusieurs rôles: a) remettre des questions dans leur contexte; b) quand une question a surgi dans un contexte historique précis; c) quand un thème philosophique supposait une connaissance plus ou moins exacte des événements et des débats en Russie et URSS. Il suffit, quelques fois, d'y faire allusion dans une courte note. Ce que nous avons mis en relief est l'éventail des questions et des thèmes à caractère philosophique soulevées et abordés par des intellectuels français de gauche, proches ou non des communistes français, ayant eu eux-mêmes une expérience militante, ayant des projets politiques opposés au PCF, mais connaissant toujours le marxisme et devant lutter contre une ossification du marxisme en France.

---

[27] Annie Cohen-Solal est professeur des universités en France. Nous nous référons à sa biographie de Sartre qui a connu un succès mondial : *Sartre 1905-1980* (Gallimard, 1985), 728 p.

[28] Philippe Gottraux est professeur de la philosophie politique à Lausanne, Suisse. Nous nous référons à son ouvrage Philippe Gottraux *« Socialisme ou Barbarie » Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Editions Payot Lausanne, 1997 (Réimpression 2002), Coll. Sciences politiques et sociales, 427 p. Cet ouvrage a suscité d'ailleurs quelques critiques pour son approche plutôt sociologique.

[29] Hugues Poltier est aussi professeur de philosophie à l'Univerité de Lausanne. Il est auteur des deux ouvrages sur Claude Lefort que nous citons : Hugues Poltier *Passion de la politique. La pensée de Claude Lefort*, Genève, Labor et fides, 1998, p. 302 et Hugues Poltier, *Claude Lefort La découverte de la politique,* Paris, Editions Michalon, 1997, Collection Le bien commun, p.117

[30] Jean-Louis Panné (né en 1953) est un historien français. Nous citons son ouvrage Jean-Louis Panné *Boris Souvarine, le premier désenchanté du communisme*, Paris, Robert Laffont, 1993, 409 p.

[31] Leszek Kołakowski (1927-2009) est un historien de la philosophie polonais. Nous nous référons à son ouvrage fondamental : L. Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987 t.I *Les Fondateurs, Marx, Engels et leurs prédécesseurs, t.II L'âge d'or de Kautsky à Lénine*

[32] André Tosel est un philosophe français, spécialisé en histoire du marxisme, particulièrement en Althusser et Gramsci. Nous nous référons à son ouvrage : André Tosel *Le marxisme du 20e siècle*, Avant-propos de Vincent Charbonnier, P. Editions Syllepse, 2009, p.303

2. Ensuite nous devons justifier l'étendue historique de notre travail, c'est-à-dire sa chronologie. Mais les termes de cette chronologie doivent être assez souples, puisqu'ils dépendent des particularités de notre sujet et d'une évolution des débats intellectuels en France autour de la question de la nature de l'URSS. La période la plus importante pour nous est la période de l'après-guerre qui est la période qui suit immédiatement la Deuxième guerre mondiale et qui dure jusqu'à la mort de Staline en 1953.

1) Il nous semble qu'il faut que l'étendue de notre recherche couvre aussi le début de la déstalinisation après le XXe Congrès du PCUS du 14 au 25 février 1956. Il faut y ajouter les débats autour du « socialisme réel » d'après la révolution hongroise du 23 octobre au 9 novembre 1956. Finalement, notre recherche s'étend historiquement approximativement de 1945 à 1956.

2) Mais nous ne pouvons pas nous borner seulement à cette période. En effet, une partie non moins importante de notre travail consiste à reconstituer philosophiquement le contexte historico-intellectuel qui a créé des conditions pour la pensée de l'après-guerre : notamment la Révolution d'Octobre et le stalinisme. Ensuite, il nous a fallu étudier la période d'avant et d'après le début de la Première Guerre mondiale de 1914 pour éclaircir les particularités d'une évolution du marxisme au début du XXe siècle, à savoir la crise de la IIe Internationale. Nous prêtons une attention particulière à la période d'avant et d'après Révolution russe d'Octobre 1917. Nous nous intéressons aux premières années de la construction du socialisme en URSS, au capitalisme d'État et à la Nouvelle Politique Economique de Lénine. Donc, à la période qui commence avant 1914 et finit vers la mort de Lénine en 1924.

3) La question de la nature du « socialisme réel » nous a amené à considérer la nature du stalinisme. Pour pouvoir parler de l'origine du stalinisme et de ses critiques nous avons du remonter avant son apparition et étudier ses tendances principales. Nous avons du prendre en considération la période partant des années 1920 et toute la période stalinienne.

4) Il est très intéressant aussi d'étudier « l'effet Soljenitsyne » en France après la parution de la traduction française de *l'Archipel du Goulag* en 1974. Claude Lefort y réagit par un essai intitulé *Un Homme en trop, Essai sur l'Archipel du Goulag de Soljénitsyne,* en 1975. Castoriadis publia aussi à cette occasion son œuvre fondamentale intitulée *L'Institution imagnaire de la société* en 1975[33].

[33] D'ailleurs, cet ouvrage commence par l'article de Castoriadis « Marxisme et théorie révolutionnaire » publié dans *Socialisme ou barbarie* d'avril 1964 à juin 1965

Ainsi la chronologie de notre recherche ne dépend pas de raisons strictement historiques, mais permet de faire communiquer la période étudiée avec quelques autres périodes qui nous intéressent pour des raisons philosophiques.

3. Les choix bibliographiques sont liés à la fois aux choix des auteurs et au cadre chronologique de notre recherche.

1) Nous étudions surtout les textes originaux de Castoriadis, Lefort et Sartre qui concernent le « socialisme réel », et la nature de l'URSS et du marxisme. Il s'agit spécialement de leurs articles qui parurent sur les pages de la revue *Socialisme ou barbarie,* les *Temps Modernes* et d'autres. Il s'agit particulièrement des articles polémiques de ces auteurs, consacrés aux luttes anti-bureaucratiques et anti-stalinistes (Castoriadis et Lefort) ou aux rapports avec le PCF (Sartre). Il est intéressant pour nous de suivre le mouvement de l'objet des débats de ces philosophes au fil du temps et en rapport avec des événements.

2) Nous étudions les ouvrages de ces trois auteurs dans lesquels ils considèrent des questions de philosophie sociale et politique, à savoir la démocratie, la liberté (l'autonomie), la révolution, les droits de l'homme. Il s'agit donc de l'étude d'ouvrages fondamentaux théoriques et philosophiques de Sartre, de Castoriadis et de Lefort. Par exemple, *la Critique de la Raison Dialectique* (1960) de Sartre, *L'Institution Imaginaire de la Société* (1975) de Castoriadis, *Un Homme en Trop* (1974) de Lefort.

3) Puis, pour reconstituer le contexte historique, nos avons effectué des lectures de textes devenus des classiques du marxisme de Marx, Lénine, Trotski, Bernstein, Staline et d'autres, et élargi ainsi notre champ de recherche.

4) Nous sommes intéressés aux écrits des intellectuels de gauche qui ont fait des témoignages et des critiques de la Révolution et du régime soviétique (par exemple, Victor Serge, Boris Souvarine, Ante Ciliga, Léon Trotski).

5) Ensuite, nous avons recouru à des textes d'historiens qui ont étudié des phénomènes que nous avons à traiter : par exemple, les textes des historiens de la Révolution d'Octobre, du Parti communiste français ou du stalinisme. Bien sûr, nous utilisons des ouvrages biographiques et des monographies sur Sartre, Castoriadis et Lefort, des histoires du groupe *Socialisme ou Barbarie* ou des *Temps Modernes*, des écrits des commentateurs et des chercheurs. Ces ouvrages nous permettent d'avoir un point de vue plus profond et plus nuancé sur l'oeuvre des auteurs considérés. Plus spécialement, nous étudions des ouvrages théoriques des historiens qui se

focalisent sur les rapports entre différentes générations des intellectuels français, comme, par exemple, les ouvrages de Daniel Lindenberg, Pascal Ory et Jean-François Sirinelli et d'autres[34].

6) Finalement, nous avons aussi étudié les articles des intellectuels de gauche, parus, par exemple, dans *Les Cahiers du communisme*. Ces lectures nous ont aidé aider à avoir des idées plus concrètes sur les enjeux du PCF et sur les débats éventuels[35]. Nous nous sommes aussi intéressés aux écrits des intellectuels de gauche, qui traitent à peu près des mêmes sujets que les auteurs que nous avons choisi : Pierre Naville, Yvan Craipeau, François Fejtö et d'autres.

Du point de vue méthodologique, cette multiplicité des approches nous a permis d'échapper au dogmatisme. Le dogmatisme consisterait à établir une longue liste des opinions des philosophes choisis et des facteurs historiques, biographiques, idéologiques qui auraient pu être à l'origine de ces opinions. La méthode dogmatique consiste finalement à présupposer l'existence d'une vérité transcendante au-dessus de toutes ces opinions. Notre méthode critique consiste à donner raison aux positions de tous nos philosophes, à reconnaître leurs vertus et leurs limites. Nous reconnaissons *a priori* que chacun d'eux avait des raisons philosophiques suffisantes pour défendre une position. Nous nous limitons à tout juger du point de vue des stéréotypes et des idées reçues. Nous croyons que la philosophie a affaire avec les principes universels qui ne se laissent pas réduire à une seule vérité transcendante. Pour cette raison, nous nous laissons guider par les interrogations philosophiques qui cherchent à découvrir le sens de l'événement, en dépit de l'historicisme, du mécanisme, de l'économisme, du positivisme ou du panlogisme.

6.Le Plan à suivre

En nous basant sur les précisions précédentes, nous présentons le plan dialectique de notre thèse ci-dessous.

A notre avis, la répartition en trois parties correspond à trois périodes intellectuelles de l'étendue historique étudiée :

[34] Nous préférons, bien sûr, les auteurs francophones. Néanmoins, nous citons quelques érudits anglophones, germanophones et italiens connus, dont les ouvrages sont traduits ou non traduits en français (David Caute, Attilo Mangano, Bernard Flynn, Ian Bircheim, Alfred Münster), qui sont à la plupart, des spécialistes en philosophie politique française. Nous le faisons pour trois raisons : 1. disponiblité de leurs textes 2. points de vue intéressants sur les problèmes considérés 3. informations utiles

[35] D'ailleurs, il ne s'agit pas pour nous de réproduire les lieux commun des disussions idéologiques et politiques. Nous n'y posons que des questions ponctuelles.

1) 1914-1924 le marxisme révolutionnaire en mouvement en opposition au socialisme parlementaire en crise ;

2) 1925-1953 le marxisme révolutionnaire en crise ; la construction du socialisme « réel » et la pétrification du marxisme « orthodoxe » ;

3) 1956-1975 la démocratie libertaire s'oppose au socialisme « réel » en crise ; le marxisme entre de nouveau en mouvement révolutionnaire.

Le caractère dialectique du plan est issu des constats suivants :

1. La Révolution d'Octobre a été considérée par plusieurs intellectuels comme une continuation et un triomphe de la tradition révolutionnaire. Malgré des erreurs de ses leaders elle constitue une tentative de transformation totale d'une société, et se comprend comme une réalisation des promesses de Marx. Bien sûr, les intellectuels de gauche pouvaient avoir des doutes quant à l'authenticité du socialisme russe. La construction du socialisme réel en URSS devint l'objet des débats de ces intellectuels.

2. Les erreurs des leaders de la Révolution, mais aussi celles de Marx lui-même, ainsi que la situation politique et économique de l'État ouvrier, ont provoqué une dégénérescence bureaucratique de l'État soviétique, qui l'ont conduit au totalitarisme. Les intellectuels français de l'après-guerre se trouvant dans des situations politiques compliquées, et sans oublier l'activité du Parti communiste en France, sont arrivés à travers des débats à des positions critiques à l'égard du socialisme « réel ». La fin du stalinisme ne vint qu'après la mort de Staline. Mais la crise profonde du système des socialismes et des partis communistes vassalisés a provoqué des révoltes populaires en Europe de l'Est et a contribué à l'ouverture de nouveaux horizons politiques à l'Ouest.

3. Le socialisme « réel », l'avènement du marxisme ossifié (« le diamat »), et la politique du stalinisme mondial ont provoqué des critiques et des remises en questions tout d'abord politiques, mais après philosophiques. Non seulement le marxisme a été problématisé par les intellectuels français, mais aussi le mode de vie traditionnel et la philosophie héritée sont devenus des objets des critiques de ces intellectuels. Le refus du socialisme réel ne signifiait pas un simple retour aux valeurs de la société bourgeoise, mais un appel à la liberté, au renouveau de la démocratie, à l'autogestion des travailleurs. La vérité révélée sur les camps de concentration soviétiques a conduit à re-penser les droits de l'homme, le sens moral de l'histoire.

INTRODUCTION

PREMIERE PARTIE : La pensée française de gauche avant la Révolution russe

SECTION I : L'état du marxisme en France avant 1917

Chapitre 1 : Le marxisme en France avant et après la Révolution

Chapitre 2 : Les débats fondamentaux dans la Deuxième Internationale : le révisionnisme

Chapitre 3 : les intellectuels français et le marxisme

SECTION II : La Révolution d'octobre

Chapitre 1 : Problèmes de méthode : histoire, politique et compréhension

Chapitre 2 : Le léninisme et le marxisme : l'État, le parti, les soviets

Chapitre 3 : la création du Parti Communiste français, le marxisme et la révolution russe

Chapitre 4 : Les polémiques autour de la Révolution : Rosa Luxembourg, Souvarine

SECTION III : La Révolution et la construction de L'URSS

Chapitre 1 : Les problèmes politiques et théoriques : le dévoiement des promesses de la révolution : parti *vs* soviets ; la bureaucratie

Chapitre 2 : L'anti léninisme de Pannekoeke

Chapitre 3 : Castoriadis et la bureaucratie. Les divergences avec Lefort

Chapitre 4 : Sartre

DEUXIEME PARTIE : Le stalinisme et les penseurs de gauche en France

SECTION I : Essai d'analyse du stalinisme

Chapitre 1 : Problématisation historique du stalinisme

Chapitre 2 : Les écrits politiques de Staline : l'État, le parti, le socialisme et le communisme

Chapitre 3 : La politique de Staline : le socialisme dans un seul pays ; les nationalités ; l'intensification de la lutte des classes dans la période de construction du communisme ; le rôle du parti

Chapitre 4 : La pensée théorique de Staline : le marxisme du DIAMAT

Chapitre 5 : Le stalinisme comme régime dictatorial (« totalitaire »): violence, répression,

SECTION II : Les premières critiques du stalinisme

Chapitre 1 : Le stalinisme vu par Souvarine et Trotski, début du trotskisme
Chapitre 2 : Anton Ciliga
Chapitre 3 : La stalinisation du PCF : le marxisme-léniniste stalinien France
Chapitre 4 : L'attitude des intellectuels français face au stalinisme : adhésion, critiques et rejets

SECTION III : Le stalinisme à travers les travaux de Sartre, Castoriadis et Lefort
Chapitre 1 : Castoriadis et la question de la nature de l'URSS et du régime social de la Russie
Chapitre 2 : Sartre et *Socialisme et Barbarie*
Chapitre 3 : La position de Sartre sur la nature de l'URSS
Chapitre 4 : Le débat Castoriadis-Lefort ; le débat Sartre-Castoriadis-Lefort sur la « question russe »
Chapitre 5 : Sartre et *Socialisme ou B* sur la fin du stalinisme et les luttes antibureaucratiques dans l'ère post stalinienne

TROISIEME PARTIE : La liberté et la réalité sociale et politique chez Sartre, Castoriadis et Lefort face au « socialisme réellement existant »

SECTION I : liberté, autonomie et révolution
Chapitre 1 : la liberté et la politique dans la philosophie de Jean-Paul Sartre : la révolution
Chapitre 2 : L'autonomie et le social-historique chez Cornélius Castoriadis : l'auto institution de la société
Chapitre 3 : La révolution et le politique chez Claude Lefort : la démocratie

SECTION II : Les penseurs de gauche en France, le marxisme et le socialisme
Chapitre 1 : les crises politiques du socialisme « réellement existant » et les intellectuels : le schisme sino-russe, Budapest, Prague, Gdansk
Chapitre 2 : l'effet Soljenitsyne
Chapitre 3 : les penseurs de gauche et le PCF
Chapitre 4 : essai de bilan sur le marxisme chez Sartre, Castoriadis et Lefort.

CONCLUSION
BIBLIOGRAPHIE
INDEX DES NOMS
TABLE DES MATIERES

« Pour les uns et pour les autres (intellectuels de gauche et de droite), il n'était plus marxisme que de Russie »... « L'interlocuteur véritable de Sartre, de Merleau-Ponty, d'Aron était Staline, non Max Adler ! »

Daniel Lindenberg

PREMIERE PARTIE : La pensée française de gauche et la Révolution russe

La Révolution d'Octobre est-elle une mise en oeuvre du marxisme ou un événement politique mené par des gens comme Lénine, qui se pensaient marxistes ?

SECTION I : L'état du marxisme en France avant et après 1917

La Révolution d'Octobre 1917 est avant tout un événement historique, avec une signification politique et sociale. Elle a été menée dans des circonstances très spécifiques (cf. "le maillon faible de l'impérialisme" de Lénine) et ne constitue pas un épisode intellectuel. *La question philosophique qui se pose c'est pourquoi les intellectuels français à la fois étaient des marxistes et étaient favorables aux bolcheviques, aux soviets et à la révolution russe avant la mort de Lénine ?* La révolution russe d'Octobre a-t-elle influencé le marxisme en France ? Quel rôle cet événement historique a-t-il joué dans l'histoire intellectuelle et politique de la gauche française ?[36]

Selon les intellectuels communistes français, il s'agit, semble-t-il d'un événement d'une grande importance historique pour le marxisme français. Par exemple, l'écrivain et philosophe communiste Georges Cogniot a caractérisé ainsi la Révolution d'Octobre, en indiquant que son

[36] Max Adler (1873-1937) est un sociologue marxiste autrichien, représentant de l'austro-marxisme. Il pensit qu le marxisme est une doctrine ouverte, et qu'en résultat de la révolution, les leaders de la révolution peuvent devenir de nouveaux oppresseurs.

succès a été le prolongement de l'histoire révolutionnaire commencée avec Babeuf lors de la Commune de Paris. [37]

Le point crucial pour l'histoire du marxisme en France est la naissance du Parti communiste français, qui a été non seulement l'effet d'un concours d'événements historico-politiques, mais aussi, sans doute, le résultat d'un travail théorico-pratique, accompli en France par un certain nombre de socialistes. Concernant l'implantation du marxisme en France, on ne peut pas éviter de mentionner l'influence que la Révolution d'Octobre en Russie a eu sur les intellectuels français de gauche. Il nous faudra alors évoquer la naissance du PCF, en confrontant en même temps ce fait avec des analyses que nous pouvons faire de l'oeuvre théorico-pratique des bolcheviques. Nous devons aussi essayer de comprendre ce qui précède intellectuellement la naissance du PCF.

1) Nous étudierons dans un premier temps quelques conditions spécifiques de l'implantation du marxisme en France. Nous y verrrons leurs conséquences pour les conditions de la création du PCF.
2) Nous nous poserons la question du révisionnisme. L' « échec » de la Deuxième Internationale est dans un sens un état normal des débats entre les marxistes.
3) Nous traiterons la problématique spécifique du marxisme, dépourvu de présomption de dogmatisme postérieur. Nous verrons aussi ce que les intellectuels français auraient pensé de cette problématique et quel a pu être l'impact de la révolution d'Octobre sur la gauche française.

Chapitre 1 : Le marxisme en France avant et après la Révolution

Pour comprendre ce qu'était le marxisme en France avant et après la Révolution de 1917, nous devons nous interroger sur les intellectuels français de "gauche", sur leur connaissance du marxisme et sur leur prédisposition à recevoir la révolution russe. C'est à travers leur

[37] Par exemple ; G. Cogniot écrit dans les *Cahiers du communisme* :« La victoire d'Octobre était un énorme facteur d'accélération du redressement et de la rénovation du mouvement ouvrier international, elle offrait en même temps des modèles. Mais la constitution du Parti communiste français n'en intervenait pas moins dans le prolongement naturel d'une longue et glorieuse histoire, qui va des babouvistes à Juin 1848, de la Commune de Paris au Parti ouvrier français de Jules Guesde et de Lafargue, qui comprend même les acquisitions positives de la période de la deuxième Internationale comme le sens de la discipline et de la tenacité dans la formation de grandes organisations, de la compréhension de la propagande de masse caractéristique d'un Jaurès. »

compréhension de la Révolution et leur connaissance du marxisme qu'ils ont forcément perçu la Révolution d'Octobre et le « socialisme réellement existant ». Nous pouvons commencer notre investigation sur les intellectuels français par poser quelques jalons historiques de ce qu'était le « marxisme » chez ces intellectuels, en nous demandant quel était leur état de connaissance du marxisme et comment cela a-t-il changé depuis l'implantation du marxisme en France.

1. Le marxisme en France avant 1914

Qu'est-ce qu'était donc le marxisme français d'avant 1917 (ou plutôt 1914) ?

Sur le plan historique il y a un problème à considérer quels étaient les conditions spécifiques de l'implantation du marxisme en France et quels étaient les présupposés historiques et intellectuels de la naissance du PCF.

Daniel Lindenberg[38] dans son livre *Le marxisme introuvable* se donne la tâche d'explorer non seulement l'histoire du marxisme en France, mais le non-dit du marxisme. Donc, il s'agit pour lui de lier l'implantation du marxisme avec *l'idéologie française*, mais aussi de rattacher le destin du marxisme au sort des intelectuels de gauche qui y ont adhéré. Lindenberg appelle la première période du marxisme français, entre 1887 et 1914 (le début de la première guerre mondiale), la période de *vulgarisation*. Il souligne d'ailleurs que l'histoire du marxisme en France avait un caractère fondamentalement discontinu, « faite de ruptures, d'oublis et de résurgences. »[39] Lindenberg est convaincu que la France à travers ses intellectuels et ses militants-ouvriers n'a connu le marxisme que dans sa forme la « plus tératologique : l'idéologie bolchevique-soviétique ».[40] Il va jusqu'à affirmer que le marxisme en France a été « mort-né, et sa mort-naissance se rejoue, tel un psychodrame rituel, à chaque génération. ».[41]

Lindenberg affirme que le marxisme en France a vécu « une vulgarisation de 1887 à 1914 à un niveau très médiocre par le guesdisme, contemporain d'un refoulement (dont le grand agent est Durkheim, relayé au plan politique par Herr, père de l'idéologie réformiste française), et une tentative de passage à l'offensive , qui fonctionne au niveau pratique dans certains aspects du syndicalisme d'action directe, et dont la grande figure méconnue est George Sorel. »[42]

---

[38] Daniel Lindenberg (né en 1940) est un historien des idées français. Aux années 1960 il adhéra à l'Union de étudiants communistes. Ensuite, il rompu avec le marxisme et devint historien des idées.
[39] Daniel Lindenberg, *Le marxime introuvable*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, Coll. 10,18, 318 p., p. 14
[40] *ibidem*, p. 10
[41] *ibidem*, P. 25
[42] *ibidem* p. 15

Les historiens indiquent que bien que dans les années 1880 les socialistes français étaient repartis en différents groupes et que leur poids politique n'était pas encore important, leur conviction révolutionnaire était puissante. Cependant il ne s'agissait pas encore de réunification de ces cercles en un parti unique. M. Winock constate *la très grande diversité* et *la tardive unification* du socialisme en France. [43]

« Au début du XXe siècle, - écrit Stéphane Courtois, la gauche française repose sur deux composantes majeurs : un mouvement socialiste et un mouvement syndicaliste. Le premier a été longtemps déchiré entre diverses tendances, les unes révolutionaires, autour du marxiste Jules Guesde et de son Parti ouvrier français, et du blanquiste Édouard Vaillant et de son Comité central révolutionnaire, devenu Parti révolutionnaire français, les autres plus réformistes, autour de l'ancien communard Jean Allemane et de son Parti socialiste ouvrier révolutionnaire, ou de personnalités indépendantes comme Lucien Herr et Jean Jaurès, tous deux fortement impliqués dans la défense du capitaine Dreyfus. »[44]

C'est à la réunification du courant socialiste et du courant syndicaliste sous la direction de l'Internationale socialiste que naîtra en 1904 un Parti socialiste unique, la section française de l'Internationale Ouvrière (SFIO).

On voit ainsi se constituer au cœur du mouvement marxiste en France, un parti révolutionnaire, bâti par Jules Guesde.

D. Lindenberg dit avec raison que l'apparition du guesdisme est comparable avec l'émergence des mouvements marxistes dans d'autres pays, par exemple les organisations bâties par Plekhanov en Russie ou Andréa Costa en Italie. Ces marxismes prétendaient prendre la place de l'idéologie religieuse et s'enrichissaient largement du darwinisme et du positivisme. De surcroît, le marxisme français de l'époque, selon la réflexion de Lindenberg, était plutôt un social-darwinisme ou un positivisme. En d'autres termes, la pénétration du marxisme était relativement faible par rapport à la tradition républicaine, qui comportait un certain messianisme la rapprochant des ideés marxistes.

Les historiens Courtois et Lazar, eux aussi, parlent de la faiblesse de la pénétration de la théorie marxiste en France et critiquent le guesdisme:

---

[43] Voir M. Winock, Le socialisme en France et en Europe, p. 74-75

[44] St. Courtois , M. Lazar *Histoire du Parti communiste français*, Paris, PUF Thémis Histoire, 2000 p.25

« Le guedisme avait été le diffuseur patenté des idées de Marx et Engels, rêvant de suivre en France l'exemple de la social-démocratie allemande. Il s'agissait d'un marxisme très dogmatique, que n'enrichirent guère Guesde et ses amis. Jaurès intégra du marxisme ce qu'il estima le plus important, l'analyse économique du capitalisme, sans renoncer à l'humanisme républicain qui avait été sa première culture politique. »[45]

D'ailleurs, le rapport de Jules Guesde au marxisme était complexe et controversé. Par exemple, Lindenberg affirme dans son livre que le but de Guesde n'était pas de développer la théorie marxiste. Le guesdime selon Lindenberg se basait sur deux principes qui ne sont pas emprunté à Marx, ni à Blanqui, mais à Lassalle : la loi d'airain des salaires (loi économique proposée par Lassalle qui met en dépendance la hausse démographique et la dynamique des salaires) et la loi de la révolution automatique « qu'on ne fait pas, mais qui se fait ».[46]

En 1871 J. Guesde soutenait la Commune de Paris. Pendant son séjour à Milan, Guesde a pris contact avec l'Association internationale des travailleurs (la Première Internationale) fondée par Marx. Après son retour en France, Guesde dirige, avec P. Lafargue, le gendre de Marx, la rédaction du journal l'*Égalité* qui diffusait des idées qui se voulaient marxistes. Guesde a aussi initié l'édition des oeuvres de Marx et Engels en France.

La sélection des ouvrages de Marx et Engels traduits et diffusés par les guesdistes en France n'était pas exhaustive. Lindenberg n'indique que cinq ouvrages classiques traduits par eux vers 1895.

Guesde avait le projet de créer un parti centralisé et révolutionnaire. En 1878 a été organisée la Fédération du parti des travailleurs socialistes en France, qui a connu sa première scission en 1881, lorsque les blanquistes, avec E. Vaillant, ont créé le Comité révolutionnaire central. En 1882, lors du congrès de Saint-Étienne a eu lieu la seconde scission, qui a opposé les proudhoniens (les « possibilistes ») de P. Brousse aux marxistes, avec J. Guesde et P. Lafargue en tête, qui ont alors créé le Parti Ouvrier Français (POF). A la fin du XIXe siècle, Jules Guesde fut souvent considéré comme un organisateur d'un parti révolutionnaire et pourrait être comparé à Lénine. Le Parti ouvrier bâti sur la discipline de fer avait, selon Lindenberg, le seul but « de constituer un lobby ouvrier puissant, capable de défendre les intérêts matériels des travailleurs. »[47]

---

[45] *ibidem*, p. 80
[46] Lindenberg, *op. cit.*, p. 77
[47] *ibidem*

Il est intéressant de mentionner que J. Guesde n'a pas prêté beaucoup d'attention à l'affaire Dreyfus, et qu'il n'a pas rejoint activement le camps des dreyfusards comme plusieurs intellectuels de gauche l'ont fait. Ce comportement a été la raison de sa rupture avec P. Lafargue qui s'impliquait avec ferveur dans la cause des dreyfusards.

Les guedistes voulaient être considérés par tout le monde comme les *seuls* représentants du marxisme en France. Néanmoins, avant la naissance du PCF il y avait plusieurs « sectes » socialistes, et chacune « a possédé *son* marxisme »[48]. L'évolution du guesdisme tendait vers le parlementarisme. J. Guesde lui-même voulut devenir un pédagogue des masses, puis un député de l'opposition. Lindenberg caractérise le guesdisme comme un « marxisme imaginaire », comme « *un jacobinisme ouvrier* »[49], qui était à la recherche d'une couverture doctrinale. Le marxisme d'ailleurs avait d'autres voies de diffusion importantes : par le Parti allemaniste et les syndicats.

Nous ne voulons pas, bien sûr, polémiquer avec ceux qui, comme Lindenberg, critiquaient – et sans doute avec raison - le « guesdisme » qui mélangeait le marxisme avec d'autres théories socialistes (« le collectivisme », etc.) et aboutit au socialisme parlementaire, mais aussi aux tendances « antisyndicalistes » en 1911, « bellicistes » en 1914 et « anticommunistes » en 1917[50]. Notons tout de même que le rapport à la révolution chez Marx et Engels eux-mêmes est compliqué et qu'il a évolué au cours de l'histoire. Ainsi, en parlant de la révolution elle-même, Engels a admis dans les années 1880 que la lutte électorale, pacifique, était à l'ordre du jour, et non les barricades, et que grâce au suffrage universel, les ouvriers pouvaient prendre le pouvoir.

Les guesdistes contrôlèrent la Fédération nationale des syndicats pendant plusieurs années et voulurent subordonner le syndicat au parti. Ils avaient d'ailleurs des rivaux : les « possibilistes » de Paul Brousse. La vocation profonde du guesdisme, comme le dit A. Kriegel, était de constituer une *contre-société* avec toutes ses organisations alignées (syndicats, coopératives etc) et de se comparer aux modèles allemands et belges, ce qui n'a réussi que dans une seule région – dans le Nord[51]. En 1890-1891 s'organise le Parti Ouvrier Socialiste-Révolutionnaire allemaniste qui défend l'idée de la grève générale comme instrument révolutionnaire.

---

[48] Lindenberg, *op.cit*. p.121
[49] *ibidem* p. 135 (en italique dans le texte)
[50] Voir *ibidem*
[51] Cité par Lindenberg, *op.cit.* p.126

En 1893 les divers partis socialistes obtiendront une cinquantaine de sièges à la Chambre des députés. Le chef du socialisme parlementaire était Jean Jaurès. Le guedisme perd alors ses attributs révolutionnaires et commence à s'intégrer au Parti républicain. Guesde affirme que « réformes et révolution n'étaient pas incompatibles et que, sur l'exemple allemand, le suffrage universel pouvait devenir l'outil de l'émancipation ouvrière. »[52]

C'est pendant le Congrès de Londres de 1896 qu'apparaîtront deux courants opposés face au problème de l'action politique. D'un côté se trouvent les syndicalistes, les anarchistes et les allemanistes, qui sont pour la lutte des classes et l'action révolutionnaire directe du prolétariat sans intermédiare d'un parti, et qui sont aussi des partisans de l'organisation syndicale et de l'autre côté il y a les socialistes qui, comme Guesde et Jaurès, optent pour le parti comme instrument décisif de la révolution sociale.

L'histoire des deux branches du socialisme français (le mouvement socialiste et le mouvement syndicaliste) est différente de celle des mouvements ouvriers du Centre et du Nord de l'Europe. L'histoire du socialisme français, faiblement influencée par le marxisme, mais attachée à l'idée républicaine, aboutit à la création en 1904 d'un parti politique, un parti parlementaire, plutôt qu'un parti ouvrier, tandis que la Confédération Générale du Travail (CGT) « reprend le flambeau révolutionnaire» de l'action directe.

2. Le marxisme français face à la guerre mondiale et à la Révolution russe de Février 1917

Le marxisme français au début du XXe siècle s'était trouvé face à la guerre mondiale et à la révolution russe. Ces deux événements historiques qui ont été liés entre eux par un lien complexe, ont contribué à la « scission » des marxistes en deux camps. On peut se demander si dans le marxisme ont existé des présupposés pour ce genre de scission, autour de la question de la guerre impérialiste. Il est connu que Marx et Engels ne restaient pas silencieux face aux guerres, prenant fait et cause celles qui représentaient le progrès historique en faveur de la victoire future de la classe ouvrière. Dans ce sens ils soutenaient les révolutions bourgeoises contre le féodalisme. Dans le *Manifeste communiste*, Marx et Engels ont jetté les fondements de la compréhension systématique de la lutte des classes. Marx et Engels s'appuyaient sur l'internationalisme du prolétariat et y déclaraient que le capitalisme est son propre fossoyeur. Donc, la conclusion de Lénine que la guerre mondiale est engendrée par la lutte des classes et

[52] Michel Winock *Le socialisme en France et en Europe*,p. 78

qu‘il est temps pour le prolétariat mondial de s’armer contre le capital semble logique. Cependant, ces thèses n’impliquent pas nécessairement ni le défaitisme léniniste, ni le patriotisme socialiste. Ces deux visions sont apparues face à un événement historique réel, grâce à la réaction des intellectuels à cet événement et ne résultent d’aucune théorie marxiste.

Lénine affirmait que l’impérialisme, - et, donc, la guerre mondiale, - a été « le prélude de la révolution sociale du prolétariat. »[53] A la différence de la majorité des socialistes français, allemands, russes (p.ex. Plekhanov), etc., qui se sont prononcés pour la défense de leurs pays, Lénine soulignait le caractère de classe de la guerre mondiale. Dans l’ouvrage intitulé *« L’impérialisme, stade suprême du capitalisme* », écrit en 1916, mais édité en 1917, il montre que la guerre mondiale est la suite objective du développement du capitalisme financier, du partage du monde qu’il provoque et de la redistribution des richesses.

Lénine écrit :

« [...]la guerre de 1914-1918 a été de part et d'autre une guerre impérialiste (c'est-à-dire une guerre de conquête, de pillage, de brigandage), une guerre pour le partage du monde, pour la distribution et la redistribution des colonies, des "zones d'influence" du capital financier, etc. […]la preuve du véritable caractère social ou, plus exactement, du véritable caractère de classe de la guerre, ne réside évidemment pas dans l'histoire diplomatique de celle-ci, mais dans l'analyse de la situation *objective* des *classes* dirigeantes de *toutes* les puissances belligérantes. [54]»

Les socialistes français ont été surpris par le début de la première guerre mondiale. Le rapport des socialistes envers la guerre a subi un brusque changement : le 14 juillet 1914 la SFIO était en train d’adopter une motion contre la guerre, le mouvement ouvrier étant antimilitariste et internationaliste. Mais après le déclenchement de la guerre, les socialistes français, comme dans la plupart d’autres pays, ont rejoint les rangs de l’Union sacrée. Cela s’explique surtout par le fait que les citoyens des États de l’Europe ont été élevés dans un esprit patriotique. L’Europe de l’époque gardait les traits d’une vieille civilisation morale avec l’héroïsme militaire considéré comme la principale vertu civique[55].

[53] Lénine. L’impérialisme, stade suprême du capitalisme, Préface aux éditions française et allemande, V. Lénine Œuvres P-M, t.22, pp. 201-327, Œuvres choisies, p. 677
[54] *ibidem*
[55] Voir F. Furet, « *Le Passé d’une illusion* », Robert Laffont, Paris1995, pp. 53-54

Cependant dès l'hiver 1914-1915, la guerre qui « avait été annoncé courte et facile... se révélait longue et très meurtrière »[56], et lors du Congrès de la SFIO en décembre 1915, la minorité des socialistes opposée à la guerre conteste la seule responsabilité des capitalistes allemands. Une conférence destinée à coordonner toutes les actions dans tous les pays pour la paix se réunit à Zimmerwald du 5 au 8 septembre 1915. Mais Lénine parle déjà en août 1915 de la faillite de la IIe Internationale et de la situation révolutionnaire avec cette formule, devenue célèbre : « Pour que la révolution éclate, il ne suffit pas, habituellement, que la « base ne veuille plus » vivre comme auparavant, mais il importe encore que « le sommet ne le puisse plus»[57]

Mais il n'est pas seulement un socialiste-pacifiste, un tolstoïen, à la manière de Pierre Monatte[58] et d'autres. Le but final de Lénine est de voir la guerre impérialiste se transformer en guerre civile et en révolution mondiale. Les conditions pour une telle transformation sont déjà forgées au sein de la guerre, qui oppose les classes en donnant aux opprimés l'arme de l'expérience et de l'instruction, qui lui permet de combattre les oppresseurs. Cette aspect de la guerre, selon Lénine, n'était pas compris par les leaders de la IIe Internationale.

« L'expérience de la guerre, comme aussi l'expérience de chaque crise dans l'histoire, de chaque grande calamité et de chaque tournant dans la vie de l'homme, abêtit et brise les uns, *mais par contre instruit et aguerrit les autres,* et, dans l'histoire mondiale, ces derniers, sauf quelques exemples isolés de décadence et de ruine de tel ou tel État, ont toujours été en fin de compte plus nombreux et plus forts que les premiers »[59]

Au premier abord, il semble que Lénine défend ici l'idée que la lutte contre la guerre est étroitement liée à celle du renversement du système capitaliste. Quoi d'autre pourrait inspirer les propos de J. Jaurès tels que le « capitalisme porte en lui la guerre comme la nue dormante porte l'orage », ou ceux de J. Guesde comme « la guerre sort du capitalisme comme les épidémies du delta du Gange »[60] ? D'ailleurs, J. Guesde lui aussi, croyait que la guerre est la mère de la révolution, mais c'est pour cette raison qu'il a adopté les positions patrioriques et voté pour l'Union Sacrée.

---

[56] Courtois, Lazar *op. cit*. p. 27

[57] Lénine, *La faillite de la Deuxième Internationale*, sept. 1915 , Le Communiste, Editions Sociales 1953, p.17 La même pensée « C'est seulement lorsque ceux d'en bas ne veulent plus et que ceux d'en haut ne peuvent plus continuer à vivre à l'ancienne manière, c'est alors seulement que la révolution peut triompher.» Lénine La maladie infantile communisme Editions du Progrès, Moscou, 1982

[58] Pierre Monatte (1881-1960) est un syndicaliste français. Il fut un des responsables de la CGT, mais il démissionna en 1915 en s'opposant à la Première Guerre mondiale. En 1923 rejoint le PCF, mais il est exclu(« purgé ») en 1924.

[59] Lénine, *La faillite de la IIe Internationale*, Lénine Œuvres, Paris-Moscou, t. 21, pp. 207-266, cité par Lénine, La Faillite de la IIe Internationale, Moscou : Editions Sociales, Editions du Progrès, p. 20, 94 p.

[60] Cité par J. Duclos, « *Octobre 17 vu de France* », Editions Sociales, Paris, 1967, p. 17

Cela signifie qu'un ouvrier ou un paysan qui va à la guerre devait penser trahir sa classe, ce qui n'était pas le cas, car le sentiment national prévalait à l'époque sur celui de classe. Il ne faut pas oublier que dans *Le Manifeste du parti communiste* on affirme que les ouvriers n'ont pas de patrie. Quant aux propos de Lénine, il s'agit sans doute d'un programme défaitiste des bolcheviques, qui ne voient aucune chance pour l'installation des institutions démocratiques en Russie, sans un bouleversement radical de tout le système social et économique, et ne regrettent aucunement les défaites militaires de la Russie.

Les historiens de droite, comme Furet, sont enclins à présenter la Révolution d'Octobre seulement comme la prise du pouvoir par les bolcheviques, sans parler de la lutte des classes, des processus objectifs qui y ont conduit. En premier lieu vient donc la question idéologique très discutable de l'état du pays d'avant la révolution, sur les plans national et social. Ces analyses sont souvent assez partiales, car ces historiens ne s'efforcent pas de rendre compte du contenu de la révolution, elles ne sont pas guidées par la question du sens de la révolution, du projet d'émancipation, du marxisme, etc.

« Les traits essentiels de la révolution russe, - écrit Furet, - s'expliquent par l'effondrement national et social qui en forme le cadre, et qui est lui-même une conséquence de la désintégration des forces armées. De Février à Octobre, aucun homme, aucun parti ne parvient à maîtriser l'anarchie; de crise en crise, le pouvoir dérive toujours plus à gauche, jusqu'à ce que les bolchévicks le ramassent dans les rues de Saint-Pétersbourg à l'automne. »[61]

Nous allons revenir aux raisons de l'échec de la IIe Internationale, à la position de Lénine, aux premiers partisans et aux premiers critiques de la Révolution d'Octobre en France dans les paragraphes qui suivent. Ce qui importe pour nous dans la partie historique, c'est de montrer quelles forces et quelles idées ont amené les socialistes à la création d'un parti communiste français, et quel rapport cela avait avec les événements en Russie.

3. Le marxisme en France face à la Révolution d'Octobre

[61] Furet, *op. cit.,* p. 77

Pour revenir à la situation en France, on voit que la France, comme le montre bien Lindenberg, devient un pays de mission pour le marxisme vers 1920. Lindenberg parle de la reception du marxisme dans le milieu ouvrier aussi bien que dans le milieu intellectuel, en particulier, dans le milieu universitaire :

« La France est largement, vers 1920 « un pays de mission » pour le marxisme. Les flambées des années quatre-vingts (en milieu ouvrier) et quatre-vingt-dix (en milieu intellectuel) étant restées sans lendemain, le Parti socialiste ayant diffusé après 1900 une synthèse éclectique conçue à la manière d'une combinaison ministérielle où Marx aurait reçu le portefeuille de l'Économie et des Finances, si l'on tient compte au surplus des longues années d'Union sacrée où les socialistes ont discrétement largué les amarres d'avec une théorie « boche », et last but not least de l'athéorisme fondemental des syndicalistes, il n'y a plus de paradoxe à admettre ce fait élémentaire. »[62]

Parmi les courants de gauche de Russie, les bolcheviques ont pris la position la plus radicale.

La révolution russe d'Octobre est avant tout un événement historique qui ne relève *stricto sensu* d'aucune théorie particulière. Pour cette raison, on peut étudier différents aspects de la révolution : les idées de ses leaders, ses raisons historiques et politiques, son contexte et son impact internationaux, ses origines dans l'histoire russe, etc.

Premièrement, il est connu que les leaders de la révolution d'Octobre se disaient marxistes et, pour cette raison, on peut considérer l'histoire de la révolution russe dans le contexte de l'histoire du marxisme international. Les bolcheviques, après avoir fait la révolution, se sont trouvés face à la nécessité de construire une nouvelle société et ils ont dû s'appuyer sur les idées de Marx et Engels pour le faire. Lénine ne se contentait point de créer un parti révolutionnaire dans un seul pays, de faire une révolution prolétarienne et d'installer la dictature du prolétariat seulement en Russie et pour les seuls Russes. Pour Lénine, la révolution de 1917 était un point de départ à d'autres révolutions, avec le même instrument, le parti. Pour des raisons stratégiques, il espérait voir des révolutions en Allemagne et en France pour déserrer l'étau des pays capitalistes sur la Russie. Mais pour cela, il fallait une internationale et qu'elle soit composée de partis ressemblant au parti bolchevique.

[62] Lindenberg, op. cit., p. 279

Deuxièmement, l'histoire russe montre que le marxisme n'est pas la seule source de la révolution d'Octobre. Avant les bolcheviques, les mouvements marxistes en Russie, avec plusieurs intellectuels remarquables en tête, dont Plekhanov, ne représentaient pas du tout un courant politique assez important, la plupart des leaders bolcheviques et mencheviques, héritiers des social-democrates terroristes, ayant passé la plupart de leurs vies en exil ou en bagne, et étant considérés comme des radicaux violemment opposés au regime tsariste.

Quant au marxisme, il sembla jouer un rôle supplémentaire dans ces mouvements, motivés par la haine du régime et des personnalités qui le symbolisaient: le tsar, ses ministres et ses généraux.

Bien sûr, le marxisme, aussi bien que Blanqui, Bakounine ou Kropotkine, alimentaient la pensée des bolcheviques, dont certains étaient des érudits éminents, mais toujours attachés a leurs propres idéaux politiques. Des mouvements libérateurs-nationalistes issus de différentes ethnies, opprimées et persécutées par le tsarisme, jouèrent aussi un rôle important dans les mouvements révolutionnaires: les Polonais, les Juifs etc.

Les révoltes populaires des Cosaques, les jacqueries paysannes, les sécessions des aristocrates-« décembristes », les bombes lancées par les populistes qui avaient massacré Alexandre II (le "tsar-liberateur"), les complots organisés par des révolutionnaires en exil et à l'intérieur du pays et les assassinats des ministres-réactionnaires à la suite, étaient considérés par les bolcheviques comme une longue série d'échecs brouillons, ayant le vain objectif de se débarasser d'un tsar qui serait facilement remplacé par un autre, et suscitant une réaction encore plus dure et méfiante. La révolution russe « manquée » (selon l'expression de Fr.-X. Coquin) de 1905 représente une tentative unique de la société russe de se débarasser de l'aristocratie et de toute forme de servitude, mais « n'atteind pratiquement aucun de ses objectifs »[63].

Dans ce sens, le marxisme vu par les sociaux-démocrates russes en 1914 et en 1917 signifie une continuation de la lutte révolutionnaire contre l'impérialisme (qui s'avère être le dernière stade du capitalisme) avec des méthodes scientifiques et rationnelles « empruntées » aux livres de Marx et Engels. Les bolcheviques ne doutent pas que la révolution qui intervient dans la réalité sociale russe montre que les prédictions de Marx se mettent à l'oeuvre. Le bolchévisme comme le guesdisme, se voyait une véritable forme du marxisme, considérant toutes les autres formes du marxisme fausses et dictées par un parti pris dans la lutte des classes.

Pour illustrer ce propos, rappelons que Lénine dit que le marxisme est tout-puissant, puisqu'il est vrai. Cette fameuse formule est polémique, car elle est dirigée à la fois contre ceux

[63] Fr.-X. Coquin La révolution russe manquée, Editions Complexe, 1985, Bruxelles, p. 6

qui ne pensent pas que la révolution a besoin d'une théorie, contre ceux qui pensent qu'il faut compléter le marxisme par d'autres doctrines et contre ceux qui ne sont pas du tout d'accord avec lui. Selon Lénine, le marxisme est vrai: c'est une «science» des formations économiques et sociales, qui donne à connaître leurs lois et qui permet, grâce à la connaissance de ces lois, d'agir. Mais si le marxisme est vrai, simultanément, il montre que d'autres théories sont fausses. Cependant selon Marx lui-même, sa critique de l'économie est menée du point de vue des exploités, et cette vérité est donc liée à une prise de parti dans la lutte des classes. Il va de soi, que la notion de vérité est ici très différente du sens qu'elle a en logique. Supposons que si le fait d'être vrai entraîne le fait d'être tout puissant c'est parce que cette vérité est théorico-pratique. La théorie (ou la «science») se veut être une sorte d'intervention dans la réalité qu'elle explique, et cette intervention, théorique, si elle est poursuivie par des hommes dans la pratique, devient, comme le dit Lénine, toute puissante.

Nous avons constaté que la révolution d'Octobre n'est pas en soi un événement intellectuel et que les changements révolutionnaires en Russie ne sont pas nécessairement consécutifs au fait que les révolutionnaires russes se déclaraient marxistes et lisaient Marx. La question se pose alors de savoir comment les socialistes français sont arrivés à accepter la Révolution d'Octobre tout en restant marxistes. Nous avons observé qu'il y a une « lacune » chez Marx et Engels. Cette lacune peut faire l'objet de discussions et de débats, et concerne la question des modalités du passage de la guerre impérialiste à la révolution prolétarienne. En effet, une partie des raisons d'un accueil favorable de la Révolution d'Octobre par un groupe d'intellectuels français de gauche réside en leur « pacifisme ».

Anna Kriegel souligne que « la source de l'élan révolutionnaire, c'est la prise de position contre la guerre. »[64] Donc c'est l'attitude des intellectuels français envers la guerre mondiale qui a surtout préparé leur vision de la Révolution d'Octobre et leurs débats et scissions autour de leur attitude envers cet événement. Il est remarquable que la division des partisans et des adversaires des bolcheviques en France ne soit pas faite en vertu de leur attitude envers le marxisme, mais en fonction de leur attitude envers la guerre et la patriotisme.

Dans leur livre *Les intellectuels en France,* P. Ory et J.-Fr. Sirinelli proposent une typologie des intellectuels en quatre groupes – les nationalistes politiques, « pompiers », « naturalistes » et « pacifistes ».[65] En fait, il n'y avait pas de types « purs », il ne s'agit pas d'une

[64] Cité par P. Ory, J.-Fr. Sirinelli, Les intellectuels en France, de l'affaire Dreyfus jusqu'à nos jours, Perrin, 2004 p. 130
[65] *Ibidem*, p.108

opposition réductrice du « patriotisme » et du « défaitisme », car ces types étaient plus complexes, et chaque intellectuel représentait un cas particulier. Les regards des intellectuels sur ce problème ont en outre évolué pendant la guerre qui dura plus de quatre ans.

La guerre a provoqué une scission parmi les intellectuels de gauche français. La plupart des socialistes a rejoint la cause de l'Union Sacrée, et plusieurs opposants allaient devenir les fondateurs du PCF. Parmi ces socialistes célèbres, J. Guesde se voulait être le fondateur de « l'Eglise » marxiste en France et était en 1917 en désaccord avec la Révolution d'Octobre et les bolcheviques. Déjà en 1916, en tant que Ministre d'État dans le cabinet de Briand, J. Guesde a soutenu l'arrêt d'expulsion de L. Trotsky de France, signé par Louis Malvy, Ministre de l'intérieur lors de la Première guerre mondiale.

Dans sa lettre du 11 octobre 1916 à J. Guesde, Léon Trotsky qualifie la coopération des socialistes avec les gouvernements bourgeois comme la chute du socialisme français et écrit son honneur d'être accusé de « germanophilie » en même temps que l'est « l'opposition française » – composée notamment de Monatte, Merrheim, Saumoneau, Rosmer, Bourderon, Loriot, Guilbeaux...[66]

La Révolution d'Octobre a marqué pour une partie des intellectuels français une rupture historique avec la civilisation bourgeoise et démocratique. La Révolution d'Octobre est très souvent considérée par ses critiques, mais aussi parfois par ses partisans, comme un coup contre la civilisation. Au moins, on ne peut pas nier qu'elle ait profité aux intellectuels qui n'étaient pas contents des valeurs morales de la société démocratique et qui étaient désenchantés du progrès de la civilisation à cause des atrocités de la guerre. P. Ory et J.-Fr. Sirinelli soulignent que le pacifisme, qui a succédé à l'ébranlement des valeurs morales jusque-là considérées comme intangibles, est devenu le noyau central de la vision du monde d'une grande partie des intellectuels. Ils écrivent :

> « La croyance dans le progrès [...] est sortie durablement ébranlée de quatre années de mise à contribution de la science pour la mort des hommes. […] à travers ce doute sur les bienfaits et sur la réalité même du progrès, c'est la notion de civilisation qui se trouvait atteinte. »[67]

Mais encore faut-il remarquer que la radicalisation à gauche en France ne se passe pas du tout à la même vitesse qu'en Russie, et elle n'est pas sans doute de même nature. Sans entrer dans le détail de ces processus, nous allons étudier quelques faits principaux de cette histoire à la

[66] Voir Trotsky Lettre à J. Guesde, La Famille Duclerc, Supplément à la Vérité, mensuel trotskyste, 1917
[67] P.Ory et J.-Fr. Sirinelli, op.cit., p.115

fois intellectuelle et politique de la gauche française, qui s'est développée pendant à la Première guerre mondiale. Sur le fond des événements historiques de 1914 à 1917 on peut observer des ruptures des générations, des débats entre divers groupes politiques, et l'évolution complexe des intellectuels. Comment cette évolution et ces débats ont été rendu possibles si l'on accepte que le marxisme représentait un dogme et que la révolution n'était qu'une application des idées marxistes à propos de la réalité ?

En France, après Zimmerwald, les délégués français Merrheim et Bourderon, avec Alfred Rosmer et Fernand Loriot ont créé un Comité pour la reprise des relations internationales (CRRI). Du 24 au 30 avril 1916 se tient une conférence à Kienthal, en Suisse, où sont présents trois délégués français et où Lénine réclame la paix immédiate sans annexion. En mai 1916 la minorité des socialistes, avec Longuet à sa tête, acceptent la défense nationale, mais refusent le « jusqu'au-boutisme. »[68] Néanmoins, il ne peut pas y avoir en France d'état d'esprit comparable à celui des bolcheviques en Russie, car l'attitude de la plupart des socialistes-pacifistes change en fonction de la situation au front.

Après la révolution de Février 1917, les socialistes français s'enthousiasment pour une nouvelle Russie démocratique, soutiennent le gouvernement modéré Kerenski et se montrent critiques par rapport à Lénine et aux bolcheviques. Comme l'indiquent Courtois et Lazar[69], le dispositif socialiste se clarifie, à droite sont les partisans de l'union sacrée, à gauche sont les zimmewaldiens avec les syndicalistes (Bourderon) et les socialistes (Loriot), qui optaient pour la création d'une nouvelle Internationale révolutionnaire. Quelques jeunes militants révolutionnaires organisent l'Association des anciens combattants, qui se positionne aussi à gauche. Parmi ces intellectuels, il y avait H. Barbusse, G. Bruyère, R. Lefèbvre et P. Vaillant-Couturier. St. Courtois et M. Lazar indiquent que : « Toute la gauche des anciens combattants se retrouvera à l'ARAC, vivier des jeunes militants révolutionnaires non impliqués dans le mouvement socialiste et syndical d'avant-guerre. »[70]

En 1919 Henri Barbusse déclare, en parlant de la guerre, que tout le monde a le droit à la vie. Lénine écrira à propos du roman intitulé *Feu,* de Barbusse, qu'il s'agit d'une confirmation du « développement de la conscience révolutionnaire des masses». Ce roman montre, selon

[68] terme courant à cette époque terme courant à cette époque aé »
[69] Voir Courtois, Lazar, *op. cit*. p. 29
[70] *ibidem*, p. 31

Lénine, la transformation d'un représentant de la petite-bourgeoisie en un révolutionnaire, « précisément sous l'influence de la guerre. »[71]

H. Barbusse crée le groupe des intellectuels *Clarté* pour lequel la figure de Lénine apparaît « comme celle d'une espèce de Messie.»[72] Il est vrai d'ailleurs, que ce groupe comprenait initialement les révolutionnaires aussi bien que les pacifistes et était indépendant de tout parti politique. Mais dans les années 1920, Barbusse choisit son camp et appelle les intellectuels français à reconnaître la « sagesse impeccable » des « hommes de Moscou. »[73]

Le 29 décembre 1918, Barbusse, Basch, Vaillant-Couturier, Lefebvre, Rosmer et d'autres participent à la création de la Ligue française pour la société universelle des nations. La victoire de l'Union sacrée dans la guerre conduit l'aile pacifiste de la SFIO à rêver d'une parenté entre le pacifisme démocratique de Wilson et le pacifisme révolutionnaire de Lénine. On put ainsi voir certains représentants de l'aile pacifiste de la gauche française se tourner vers le bolchevisme.

Nous pouvons tirer quelques conclusions philosophiques (et partiellement historiques) des études qu'on a faites dans le premier chapitre:

1) Malgré les efforts des « guesdistes » de forger une sorte d'« orthodoxie » marxiste, le marxisme en France d'avant 1914 existait sous des formes variées, et entrait en contact avec d'autres doctrines socialistes et républicaines. Dans la période d'avant la Première guerre mondiale, le niveau de pénétration du marxisme en France était assez faible.

2) Plusieurs intellectuels de gauche dans le monde entier croyaient que la Première guerre mondiale de 1914-1918 provoquerait le début de la révolution mondiale. Les socialistes dans les pays en guerre se sont divisés en deux camps : les « patriotes » et les « pacifistes ». Cependant, la plupart d'entre eux ont rejoint le camp patriotique.

Cela nous montre que le marxisme à cette époque ne représentait pas un dogme ou une idéologie, car si cela avait été autrement, les socialistes français ne se seraient jamais ralliés à la cause de la défense de leur patrie.

3) La révolution russe d'Octobre a été guidée par des leaders politiques qui se disaient marxistes. On ne peut pas dire d'ailleurs que cet événement historique ait bouleversé la gauche française, mais son apport ne deviendra visible qu'avec le cours du temps.

---

[71] Cité par P.Ory... *op. cit*., p. 131
[72] *ibidem,* p.132
[73] *ibidem*

La Révolution démocratique de février 1917 a eu un acceuil plutôt favorable chez les socialistes français, mais seulement un petit groupe des révolutionnaires français se sont vraiment intéressés à la Révolution d'octobre.

Ces éléments nous permettent d'affirmer qu'il ne serait pas correct de présenter la Révolution d'Octobre comme un événement « intellectuel », comme une application des idées marxistes. Cela nous montre aussi que les marxistes de l'époque ne postulaient pas que les prétendues lois sociales étaient la mesure de tout événement historique.

On peut considérer que les marxistes en France de 1887 à 1914 (et jusqu'en 1917) avaient tendance se constituer en un parti parlementaire, un « lobby » des travailleurs dans le monde capitaliste. On pourrait supposer alors que si la guerre mondiale et la Révolution russe d'Octobre n'avaient pas eu lieu, les marxistes n'auraient pas vécu cette radicalisation à gauche dans les années 1920, qui a conduit à la création du Parti communiste français dans le cadre de la IIIe Internationale. Apparemment, ces deux événements historiques (c'est-à-dire la guerre et la révolution) n'ont pas été en elles-mêmes des raisons suffisantes pour ce bouleversement de la gauche française.

Il nous faudra étudier les causes qui sont liées à la crise de la IIe Internationale et aux débats autour de cette dernière.

Chapitre 2 : Les débats fondamentaux dans la Deuxième Internationale, le révisonnisme

À propos de l'Internationale Socialiste ou de la Deuxième Internationale, nous voulons éviter de montrer de façon assez dogmatique les raisons de son échec comme l'ont fait certains historiens, qui l'ont considéré comme un mouvement mort-né. En effet, il s'agit d'une période historique très importante de ce qu'on appelle le marxisme, une période qui, à notre avis, contient des germes des débats qui réapparaîtront dans les générations suivantes de marxistes, jusque dans les années 40-50.

L'état de crise est, si l'on peut le dire, un état « normal » des débats et des discussions qui relatifs aux réflexions sur les événements historiques tels que les guerres et les révolutions. Dans

le cadre de notre recherche nous ne pouvons parler que de quelques figures éminentes de l'Internationale Socialiste, à savoir de G. Sorel et E. Bernstein. Les idées de ces marxistes sont de première importance pour la critique du « socialisme réel » de gauche.

Le phénomène qu'on va étudier ici porte le nom de révisionnisme. Pour les marxistes-« orthodoxes », toute tentative de lire Marx sans se rattacher au « dogme » marxiste-léniniste est révisionniste et fait l'objet de critiques. Il semble que Lindenberg fait cette erreur quand il dit que les héritiers de Sorel sont les althusseriens et Sartre.[74] En effet, nous ne voulons pas élargir la notion du révisionnisme au-delà de ses frontières historiques, mais nous soutenons plutôt que le « révisonnisme » de Sorel ou de Bernstein leur a permis de ne pas seulement rendre évidents les points forts de la doctrine de Marx, mais aussi ses silences et ses faiblesses.

Il y a apparemment des sujets semblables chez les « révisonnistes » et les marxistes occidentaux, qui ont initié la critique de gauche du stalinisme. Par exemple, le thème de la primauté des masses dans la révolution chez Sorel, ou la nécessité de prendre en compte le potentiel de l'avancement du capitalisme chez Bernstein, étaient aussi d'actualité pour les leaders du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Ces derniers les utiliseront pour la critique du marxisme staliniste, en y ajoutant les analyses de l'époque post-révolutionnaire, à propos de l'apparition de la bureaucratie et de la continuité entre le léninisme et le stalinisme.

1 La Deuxième Internationale et les marxistes français : J. Jaurès, L. Herr.

Avant de passer à la question du révisionnisme, il nous faut étudier très brièvement la question de la naissance de l'Internationnale Socialiste (IS), mais aussi considérer les apports des socialistes français Jean Jaurès et Lucien Herr. Il nous faut notamment prendre connaissance de leurs idées à propos du marxisme, de la guerre et de la révolution. Il est évident que le marxisme chez L. Herr et J. Jaurès ne représentait qu'une partie, bien que la plus importante, de leur oeuvre théorique. À la différence de Guesde, il ne voulaient pas créer une « orthodoxie » marxiste. Néanmoins, L. Herr voulait créer une œuvre systématique et il puisait beaucoup dans le positivisme.

[74] Voir, Lindenberg, *op. cit.,* p. 157

Comment l'Internationale socialiste est-elle apparue ? «L'évolution du socialisme européen, - écrit M. Winock, - une partie de ses débats, ont eu pour cadre l'Internationale socialiste, appelée aussi Deuxième internationale, refondée à Paris, en 1889. »[75]

La Deuxième Internationale prend forme à partir de deux congrès ouvriers internationaux à Paris en 1889, dans une situation d'opposition entre les « possibilistes » et les « marxistes » (guesdistes). En 1891 se tient à Bruxelles « un seul et unique congrès »[76] international.

Les congrès deviennent une sorte de parlement socialiste européen et ils se tiennent dans les différentes villes de l'Europe, - après Paris et Bruxelles ce sont Zurich (1893), Londres (1896), Paris à nouveau (1900), Amsterdam (1904), Stuttgart (1907), Copenhague (1910), Bâle (1912). En l'espace de deux ou quatre ans ces congrès permettent d'organiser des échanges sur la progression du socialisme dans le monde. L'organisation de la Deuxième Internationale fut toujours plutôt fédérale que centralisée. La question qui a divisé l'Internationale était celle de choisir « la ligne à suivre par les partis socialistes face au danger de guerre »[77].

Quelle était donc l'attitude des socialistes envers la guerre ? M. Winock affirme que la guerre a divisé les socialistes en deux camps opposés : les « patriotes » et les « pacifistes ». Autrement dit, la crise de la Deuxième Internationale était due principalement aux débats autour de la guerre, du patriotisme et de l'internationalisme.

Winock souligne que les socialistes étaient toujours internationalistes et attachés à l'idée de la paix. « La paix implique chez la majorité de nos auteurs socialistes, une réforme en profondeur des moyens de défense [...] »[78]

Les deux points de vue opposés sur la paix et la révolution sont représentés chez Guesde et Jaurès. Contrairement à la position patriotique de Guesde, Jaurès estimait que la paix est la condition nécessaire de l'émancipation des travailleurs.

Malgré le fait qu'il n'y eût pas d'unanimité dans les rangs des socialistes à propos de la guerre et qu'il y eut un conflit entre les tendances, la majorité de l'Internationale s'est ralliée à la cause du pacifisme. La majorité de la délégation française au Congrès de Stuttgart de 1907 présentée par J. Jaurès voulait prévenir la guerre européenne. Jaurès était partisan de la résistance des militants socialistes à la guerre, il croyait qu'il fallait éviter la guerre par tous les moyens et il soutenait l'idée du recours à la grève générale bilatérale en cas de conflit armé. Quant à l'idée de Guesde de la révolution qui jaillit de la guerre, Jaurès s'y opposa, en soutenant que cette idée

[75] Winock, *op.cit.*p. 128
[76] *ibidem*
[77] *ibidem,* p. 128-129
[78] *ibidem*, p.130

relève du jeu de hasard et que de la guerre peut aussi jaillir une contre-révolution et des représailles :

« D'une guerre européenne peut jaillir la révolution, et les classes dirigeantes feront bien d'y songer ; mais il en peut sortir aussi, pour une longue période, des crises de contre-révolution, de réaction furieuse, de nationalisme exaspéré, de dictature étouffante, de militarisme monstrueux, une longue chaîne de violences rétrogrades et de haines basses, de représailles et de servitudes. Et nous, nous ne voulons pas jouer à ce jeu de hasard barbare, nous ne voulons pas exposer, sur ce coup de dé sanglant, la certitude d'émancipation progressive des prolétaires, la certitude de juste autonomie que réserve à tous les peuples, à tous les fragments de peuples, au-dessus des partages et des démembrements, la pleine victoire de la démocratie socialiste européenne. »[79]

Comment J. Jaurès s'est-il intéressé au marxisme ? Pour notre recherche, il est très intéressant de supposer que la perception favorable du bolchévisme en France par une partie des intellectuels de gauche a été préparée en quelque sorte dans le cadre de la Deuxième Internationale, grâce aux théoriciens comme Jaurès et Herr. Il semble logique de considérer que le bolchévisme s'enracine dans la théorie économique de Marx et dans la pratique politique jacobine qui sont, elles aussi, les deux sources d'inspiration essentielles pour Herr et Jaurès. En plus, nous pouvons facilement imaginer que Jaurès et Herr, tout comme Lénine, ont subi une importante influence hegelienne, relevant d'une expérience de la pensée de dépassement (d'« enlèvement ») et de la synthèse, dans le sens où il ne leur suffisait pas de reprendre la théorie marxiste à la lettre, mais il leur fallait aussi intégrer cette théorie dans le contexte politique, historique, national et philosophique de leur époque et de leur pays.

Le normalien Lucien Herr (1824-1926) devint l'ami de Jaurès et son précepteur en matière de marxisme. Les deux jeunes hommes se plaisent à discuter et à admirer la théorie de Marx, en soulignant que le socialisme allemand représentait une doctrine, une idée qui descend dans les foules. La théorie économique de Marx n'est pas dépourvue de quelques contradictions théoriques, dit Jaurès. En particulier, selon Jaurès, Marx réintroduit dans sa théorie de l'histoire « la notion de l'idéal du progrès du droit ». « Donc, sans rejeter le marxisme, Jaurès tente de l'intégrer dans la tradition française. En théorie comme en politique et en histoire, il est l'homme de l' « *Aufhebung*» permanente. »[80]

Quelle était la conception de la révolution chez J. Jaurès et L. Herr ?

[79] J. Jaurès La paix et le socialisme, publié dans l'Humanité du 9 juillet 1905.
[80] Lindenberg, *op. cit*. p. 199

Jaurès a été découragé par l'esprit sectaire du guesdisme et est devenu « indépendant » en gardant toujours son admiration pour l'oeuvre de Marx. Néanmoins, comme le remarque Lindenberg, la théorie politique de Marx était étrangère à Jaurès. L'expérience de la Révolution française prend chez Jaurès la place de toute théorie révolutionnaire. L. Herr et J. Jaurès croient que « Les jacobins n'ont pas été assez jacobins »[81] et préfèrent le volontarisme de Robespierre aux contingences historiques du socialisme allemand.

Dans leur idée de la révolution L. Herr et J. Jaurès étaient proches du jacobinisme, et considéraient que ce qui manquait aux jacobins était la théorie. Dans ce sens, à ce propos, on trouve chez Lindenberg une phrase très éclairante pour bien des aspects de notre recherche ; « Le bolchevisme de beaucoup d'intellectuels français, surtout entre les deux guerres, doit beaucoup au néo-jacobnisme de Herr, comme au robespierrisme d'un Albert Mathiez [...] »[82] Une autre curiosité historique, dont parle Lindenberg, était que Herr avait appris le russe et avait une grande influence chez les marxistes russes exilés, y compris Pierre Strouvé, qui participa au congrès de la Deuxième Internationale de 1896 à Londres, et rédigea les premières revues marxistes russes. Strouvé était un ami de Lénine et un partisan de ses idées pour la période de 1895 à 1900, avant de glisser du socialisme au libéralisme.

Il est intéressant de noter que les théorisciens français n'ont pas été les seuls à avoir une influence sur les socialistes russes. Lindenberg indique que la conception de Herr, comme celle de Ch. Rappoport (dont nous évoquerons la conception dans un autre chapitre) doit beaucoup à l'apport du philosophe et sociologue positiviste russe Pierre Lavrov, refugié, lui aussi, en France. « Herr [...] tient les analyses économiques de Marx comme le rez-de-chaussée d'un majestueux édifice dont la théorie lavrovienne de l'action historique forme l'essentiel. »[83] Plus généralement, les populistes russes préféraient toujours la *violence* à la *propagande,* comme moyen de lutte contre l'oppression. Lavrov, lui, était contre la violence. Subjectiviste et moraliste, il croyait que seule une poignée de révolutionnaires, habités par de hautes valeurs morales et une pensée est capable de changer l'histoire de l'humanité.

L. Herr était le mentor intellectuel de plusieurs étudiants qu'il a « convertis » au socialisme. Pacifiste, spécialiste de la culture germanique, il a été très déçu par le déclenchement de la Première guerre mondiale. L. Herr salua la Révolution de Février, mais il était contre la révolution d'Octobre qu'il considéra comme une tentative de forcer l'histoire.

---

[81] Voir *ibidem*, 200
[82] *ibidem*, p.202
[83] *ibidem*, p. 212

2 La crise de la Deuxième Internationale et le révisionnisme

Qu'est-ce qu'on appelle la crise ou l'échec de la Deuxième Internationale ? Si les socialistes ont considéré comme leur tâche essentielle celle de prévenir la guerre à tout prix, pourquoi ont-ils adhéré quand même à la défense de leurs pays et se sont engagés ainsi dans la lutte armée, en collaborant ainsi avec les gouvernements « capitalistes »? S'ils ont cru que la guerre serait susceptible à donner naissance à la révolution dans un avenir proche, pourquoi, à la place de coopérer avec les gouvernements, n'ont-ils pas essayé de précipiter ou de forcer les événements historiques, pour parvenir à la situation révolutionnaire (ce que proposait de faire Lénine) ?

On peut essayer de vérifier quelques suppositions que nous avons faites pour expliquer ces oppositions :

1) L'interprétation de la guerre comme un conflit de classes n'est pas un dogme socialiste quelconque, mais un apport du pacifisme d'extrême gauche (de Lénine en particulier) afin d'expliquer la spécificité de la *situation révolutionnaire*.

2) Tous les socialistes ne considéraient pas le capitalisme comme un état de fait durable, certains croyant qu'il pouvait changer très rapidement ou que la révolution allait advenir aussitôt.

3) Les leaders des partis socialistes n'ont pas apporté leur soutien aux gouvernements par leur seul patriotisme, ni par leur « embourgeoisement », mais ils s'agissait pour eux surtout de défendre les intérêts des prolétaires de chaque pays.

4) Dans ce sens, la Deuxième Internationale n'était pas un parti unique et représentait la gamme des opinions du mouvement ouvrier international (ce qui était normal dans l'état de développement de ce dernier), et son « échec » fut consécutif à la divergence de ces opinions. La guerre a surpris les socialistes au milieu de leurs débats et ils ne purent pas rester indifférents et ne pas s'engager dans ces conditions difficiles.

Dans son livre sur le socialisme français, M. Winock décrit la crise de la Deuxième Internationale comme la suite de mauvais concours de circonstances :

« L'assasinat de Jaurès le 31 juillet 1914, la déclaration de guerre, le ralliement des principaux partis socialistes aux politiques de la défense nationale, voilà des faits qui, en quelques jours, consacrent

l'échec de l'Internationale socialiste. Non seulement, elle n'a pu empêcher la guerre, mais de la guerre, elle va sortir brisée. »[84]

Après l'assassinat de Jaurès le 31 juillet 1914 et la déclaration de la guerre, les socialistes adhèrèrent vite à la cause de la défense nationale – l'union sacrée – et provoquèrent ainsi, en même temps que les socialistes allemands, l'échec de la Deuxième Internationale. Les raisons de ce changement, qui consista en l'abandon de l'internationalisme prolétarien, résident dans la situation politique de chaque pays— l'Allemagne et la France – qui se voyaient comme non agresseurs, mais dans des états de guerre défensive.

On a pu dire alors que le sort de la IIe Internationale était dorénavant lié avec celui du capitalisme. Lénine déclarait ainsi que « Guesde, Plekhanov, Kautsky et Cie » des social-chauvinistes se sont avérés « serviles » à l'égard de la bourgeoisie avec leurs « mensonges »[85]. En fait, depuis 1905 existait une violente querelle entre le « centre marxiste » de Kautsky et la « gauche » de Rosa Luxembourg. Après 1914, la fin du capitalisme devient dans un sens une question pratique. Le déclenchement de la guerre est une faute stratégique qui affaiblit la bourgeoisie, une faute qui était heureuse pour les révolutionnaires. La faillite de la IIe Internationale déplacera des préoccupations des marxistes-révolutionnaires vers la lutte armée.[86]

Le 4 août 1914 le groupe SPD (le parti social-démocratique d'Allemagne) vote au Reichstag les crédits de guerre et certains de ses membres, parmi lesquels Rosa Luxembourg, Karl Liebknecht et d'autres, considèrent cela comme une trahison et quittent par la suite le parti.

Dans l'ouvrage intitulé *La faillite de la* IIe *Internationale* de 1914 et dans de nombreux autres, Lénine critique assez violamment Kautsky.

Ceci nous prouve d'ailleurs que le Parti social-démocrate russe s'alignait auparavant avec le parti allemand, et se considérait avant la révolution comme une sorte de branche du SPD. Cela nous permettrait de supposer que c'est surtout en débatant avec la gauche allemande, que Lénine a essayé de prouver que la révolution n'est pas seulement une théorie, mais aussi une pratique, une somme de stratagèmes politiques.

En effet, si l'on peut parler d'une nouveauté apportée par Lénine, c'est qu'il a eu le mérite de considérer la faillite de l'IS du point de vue de la lutte des classes. Dans l'avant-propos

---

[84] *ibidem*, p. 134
[85] Voir Lénine*, Un premier p*as, Le Social-Démocrate » n° 45-46, 11 octobre 1915
[86] Voir Maurice Andreu *L'Internationale communiste contre le Capital 1919-1924, Ou comment empoigner l'adversaire capitaliste ? P*., 2003, pp. 10-12

de la *Faillite,* Lénine explique très clairement ce qu'il entend par l'échec de l'Internationale Socialiste :

« On entend parfois par faillite de l'Internationale simplement le côté formel de la chose, l'interruption des liaisons internationales entre les partis socialistes des pays belligérants, l'impossibilité de réunir ni une conférence internationale, ni le Bureau socialiste international etc. […] Pour les ouvriers conscients, le socialisme est une conviction sérieuse […] La faillite de l'Internationale, pour eux, c'est le reniement révoltant par la plupart des partis social-démocrates officiels de leurs convictions […] Pour formuler la chose d'une manière scientifique, c'est-à-dire du point de vue des rapports entre les classes […], nous devons dire que la plupart des partis social-démocrates, avec à leur tête, en tout premier lieu, […] le parti allemand, se sont rangés du côté de leur état-major général, de leur gouvernement, de leur bourgeoisie, contre le prolétariat. »[87]

Donc, Lénine caractérise le comportement des leaders de l'IS face à la guerre comme une trahison des intérêts du prolétariat. Dans la « dissociation » de la Deuxième Internationale il ne voit qu'un côté superficiel et formel du problème. Le côté fondemental de la crise relève de l'action des masses, comme ce fut le cas pendant la Commune de Paris ou la révolution russe de 1905. Selon la pensée de Lénine, le sommet de la Deuxième Internationale n'avait pas pu devenir l'avant-garde du prolétariat, et cela a causé sa faillite.

Sans entrer dans le détail des analyses de Lénine, nous voulons juste dire que le marxiste russe essaye de montrer que pour que la révolution soit possible, la situation révolutionnaire seule ne suffit pas. Il est vrai que la guerre peut préparer la révolution, mais il faut tout juger du point de vue de la lutte de classes, selon Lénine. Lénine est sûr que la guerre n'a pas seulement apporté de grands bénéfices aux capitalistes, mais qu'elle a aussi renforcé le potentiel politique de ces derniers, surtout par la « corruption » du prolétariat (selon l'expression de Lénine) causée par Kautsky.

Lénine écrit :

«[...] la révolution ne surgit pas de toute situation révolutionnaire, mais seulement dans le cas où, à tous les changements objectifs ci-dessus énumérés, vient s'ajouter un changement subjectif, à savoir : la capacité, en ce qui concerne la *classe* révolutionnaire, de mener des actions révolutionnaires de masse assez *vigoureuses* pour briser complètement (ou partiellement) l'ancien gouvernement, qui ne "tombera" jamais, même à l'époque des crises, si on ne le "fait choir". »[88]

[87] Lénine, *La faillite*, Avant-propos, op. cit. p. 5
[88] Lénine, *La faillite*... p.18

Nous pouvons dire que Lénine conclut ici que la guerre mondiale d'une part et la faillite de l'IS d'autre part *peuvent* créer la situation révolutionnaire. Mais en effet, pour Lénine, la question de révolution n'est pas une question théorique, mais une question stratégique. Lénine ne dit pas que la guerre doit aboutir à une révolution, mais il dit que la guerre peut fournir des circonstances favorables à la prise du pouvoir par le prolétariat.

Notre tâche est celle d'essayer de trouver dans le cadre de notre recherche le contexte intellectuel, pour pouvoir appuyer ou nier le sérieux du travail de Lénine face à la fameuse crise de la Deuxième Internationale.

Si l'on fait un nouveau retour historique et que l'on observe la situation des années 1890 en Europe, on voit que c'étaient des années de discussion des idées de Marx, dans plusieurs pays d'Europe, et surtout en Allemagne, en Italie, en Autriche-Hongrie, en Russie et en France.

Le « révisionnisme » de Bernstein, considéré par plusieurs intellectuels de l'époque comme un « embourgeoisement » du marxisme, nous semble donner une vision approfondie des idées marxistes, bien qu'il ait été institué dans l'esprit d'un progressisme positiviste – et bien que nous soyons d'accord qu'il ne fut pas un mouvement homogène.

Eduard Bernstein (1850-1932) qui prônait déjà dans les années 1890 la révision réformiste du marxisme, en rejetant le catastrophisme de la théorie de Marx, s'appuyait sur l'idée que le capitalisme ne doit pas être renversé politiquement par la voie révolutionnaire. Bernstein comptait sur des progrès graduels par les voies parlementaires et syndicales. Peu de théoriciens marxistes l'ont soutenu à l'époque, si ce n'est Georges Sorel, et les sociaux-démocrates orthodoxes, tels que Kautsky, Labriola ou Rosa Luxembourg se sont opposés à sa doctrine.

Nous allons traiter de Sorel par la suite et nous verrons que les questions soulevées par Sorel sont différentes. Il a revendiqué l'idée de « révision » du marxisme, mais dans un autre sens que Bernstein, c'est-à-dire dans le sens d'une radicalisation de la lutte des classes, devenant la « guerre des classes ».

Selon Bernstein :

« Il ne s'agit pas d'opposer à la doctrine dite marxiste une autre doctrine ou théorie sociologique. Il ne s'agit pas non plus de réfuter le marxisme. […] le progrès de la science sociale n'est pas dans la réfutation, mais dans l'assimilation et le développement des conséquences de l'oeuvre scientifique de

Marx, mais que cette continuation ne peut pas être menée à fin si on ne fait pas d'abord l'inventaire critique de la théorie. »[89]

Bernstein remarque que depuis le *Manifeste du parti communiste*, le capitalisme n'est pas tombé en ruine, mais a évolué ; que le nombre de propriétaires n'a pas diminué, mais a grandi ; que la bourgeoisie capitaliste cède petit à petit ses droits aux institutions démocratiques ; et que plus les institutions européennes se démocratisent, moins importante devient la nécessité des « catastrophes » (des révolutions) ; et que donc la tâche de la social-démocratie consiste à organiser politiquement la classe ouvrière et à la préparer à lutter pour les réformes de l'État dans le cadre d'une démocratie parlementaire.

Cette idée de l'évolution du capitalisme vers une société plus au moins égalitaire et démocratique est importante pour nous, car Castoriadis la reprend dans la période d'après la Deuxième guerre mondiale. Nous avons déjà remarqué ci-dessus que Engels a dit qu'une évolution du marxisme vers les formes parlementaires était possible. Chez Castoriadis, l'évolution du capitalisme n'est pas un argument contre la prise révolutionnaire du pouvoir par les prolétaires, ce qui constitue l'un des points importants de sa critique du marxisme-léninisme « orthodoxe ».

En effet, Castoriadis ne met pas en question la prise du pouvoir politique par le prolétariat, mais il critique la concentration du marxisme orthodoxe sur la question des réalisations technologiques du capitalisme. Castoriadis croit que le capitalisme peut évoluer et que le capitalisme est même capable de développer le *facteur* humain, en visant l'efficacité de la production. Le capitalisme peut ainsi affaiblir la *réification* des travailleurs et rendre leur condition plus supportable.

Castoriadis affirme que c'est ici que réside la contradiction principale du capitalisme. Il dit précisément :

« Le capitalisme ne peut fonctionner qu'en mettant constamment à contribution l'activité proprement humaine de ses asujettis qu'il essaie en même temps de réduire et de déshumaniser le plus possible. Il ne peut fonctionner que pour autant que sa tendance profonde, qui est effectivement la réification, n'est pas réalisée, que ses normes sont constamment combattues dans leur application. » [90]

---

[89] E. Bernstein, *Socialisme théorique et socialdémocratie pratique*, Préface pour l'édition française, trad. A. Cohen, Paris, 1900 p. XI.
[90] Voir Castoriadis, *L'institution imaginaire dela société* Editions du Seuil, 1975 p.24

Mais il y a toujours, d'après Castoriadis, une différence majeure entre la société capitaliste et la société socialiste. Cette différence ne se laisse pas réduire à la question du progrès technique. Pour Castoriadis, le mérite du marxisme consiste en ce fait qu'il a posé la question de la libération des travailleurs et non seulement de l'amélioration de leurs conditions de vie et au travail.

La question de la libération des ouvriers est, pour Bernstein, celle de l'élargissement des droits des ouvriers allemands. Bernstein écrit :

« La conquête du pouvoir politique par la classe ouvrière, l'expropriation des capitalistes, ne sont pas en elles, des buts finaux, mais des moyens seulement pour la réalisation de certains efforts et buts déterminés. Comme telles, elles font partie du programme de la Socialdémocratie[91] et ne sont combattues par personne. On ne peut rien prédire, quant aux circonstances dans lesquelles se fera leur réalisation. On ne peut que combattre pour cette réalisation. Mais pour pouvoir conquérir le pouvoir politique, il faut des droits politiques, et la plus importante des questions de tactique, que la socialdémocratie allemande a à résoudre actuellement, me parait être celle du meilleur moyen d'élargir les droits politiques et économiques des ouvriers allemands. »[92]

Après la révolution 1917 il critiquait les bolcheviques, en qualifiant la Révolution d'Octobre de coup d'État typique, qui ne peut pas être appelé la révolution au sens propre. La révolution, insistait Bernstein, a été tuée par un parti despotique, qui a pris le pouvoir par des méthodes militaires..[93]

Daniel Lindenberg dénonce, dans son livre *Le marxisme introuvable,* une adéquation devenue commune entre Eduard Bernstein en Allemagne et Georges Sorel en France, qu'il considère comme une alliance intellectuelle face à l'ennemi commun : Kautsky.

Il soutient que Sorel était l'un des premiers à s'appuyer sur Marx contre le positivisme, la philosophie régnant depuis la deuxième moitié du XXe siècle. L'axiome fondamental de Sorel étant que la « révolution prolétarienne n'est pas la révolution bourgeoise ni dans ses buts, ni dans ses méthodes ».[94]

---

[91] orthographe de l'original.
[92] Bernstein, *op.cit*., Préface pour l'édition allemande, p.40
[93] *Bernstein* on the Russian and German Revolutions, Justice, 7 December 1922, p.4.
[94] Lindenberg, *op.ci*t., p. 150

Entre 1892 et 1894, Sorel faisait partie du groupe des jeunes étudiants socialistes révolutionnaires, unis par la volonté d'étudier sérieusement la théorie de Marx et surtout *le Capital.* Sorel disait qu'il ne fallait pas « traiter le marxisme à la légère, en deux lignes. »[95] Sorel croyait qu'il fallait examiner le marxisme comme une science, et qu'il fallait étudier les problèmes philosophiques qu'il soulevait selon toutes les règles. Lindenberg cite un article affirmant que Sorel « [...]avertit le monde savant qu'en faisant du marxisme un objet de l'étude sérieuse, il en viendrait à réexaminer l'économie libérale et la philosophie idéaliste qui étaient la croyance officielle de la jeune République ».[96]

De 1894 à 1897 Sorel consacre tout son temps à travailler pour deux revues marxistes : *L'Ère nouvelle* et le *Devenir social*. Le devenir social favorise la cristallisation du « marxisme latin », comme dit Lindenberg, c'est-à-dire les marxismes italien et français. De 1897 à 1909 Sorel critique Kautsky et la Deuxième Internationale, et effectue sa révolution copérnicienne par rapport à la question du révisionnisme.

Sorel croit que pour comprendre le marxisme vivant, il ne faut pas le chercher dans les discours des leaders de l'Internationale Socialiste. Il partage le point de vue du jeune Croce[97], un socialiste italien qui dit qu'il faut débarasser la pensée de Marx de sa forme littéraire et étudier les questions qu'il a posées en leur donnant « des formules nouvelles et plus précises, de nouveaux développements et de nouvelles illustrations. »[98]

En tout cas, à la différence de Bernstein, Sorel ne reconnaît pas ce recul des idées de la révolution, il s'oppose juste au déterminisme, au jacobinisme et s'appuie sur le rôle du « mythe » de la grève générale et sur l'action syndicale.

Sorel résume sa pensée sur le marxisme et le socialisme ainsi :

« Le travail fait par Marx ne sera point perdu, tout au contraire ; son œuvre mieux comprise, illuminée par l'expérience acquise, interprétée d'une manière philosophique, fournira des indications singulièrement profondes sur la portée des problèmes sociaux. Quelques camarades et moi, nous nous efforçons d'utiliser les trésors de réflexions et d'hypothèses que Marx a groupés dans ses livres : c'est la vraie manière de tirer parti d'une œuvre géniale et inachevée. !! Le socialisme n'est pas une doctrine, une secte, un système politique ; c'est l'émancipation des classes ouvrières qui s'organisent, s'instruisent et créent des institutions nouvelles. C'est pourquoi je terminais par ces mots un article sur l'avenir socialiste

[95] *ibidem*, p.153
[96] *ibidem*,
[97] Benedetto Croce (1866-1952) est un philosophe, écrvain et homme politique italien.
[98] B. Croce, *Matérialisme historique et économie marxiste*, trad. française, p. 114, cité par Lindenberg, op. cit. p. 158

des syndicats : “ Pour condenser ma pensée en une formule, je dirai que tout l'avenir du socialisme réside dans le développement autonome des syndicats ouvriers. ” »[99]

À la différence de Bernstein aussi, entre 1917 et 1919, Sorel salue la Révolution d’Octobre. Dans le 3ème appendice de ses *Réflexions sur la violence*[100], G. Sorel prônera la Révolution d’Octobre et décrira Lénine comme « le plus grand théoricien que le socialisme ait eu depuis Marx et un chef d'État dont le génie rappelle celui de Pierre le Grand »[101].

Ce qui est intéressant pour notre question sur la signification nationale ou internationale de la révolution russe, c’est que Sorel préfère parler de Lénine dans le contexte de l’histoire de la Russie.

Lénine, selon Sorel est justiciable « seulement de *l'histoire russe* »; et « la seule question vraiment importante que le philosophe ait à discuter est celle de savoir s'il contribue à orienter la Russie vers la constitution d'une république de producteurs, capables d'embrasser une économie aussi progressive que celle de nos démocraties capitalistes »[102]. Par contre, la révolution a, selon lui, le sens universel d’une « leçon » de la résistance des travailleurs aux orgueilleuses démocraties ploutocratiques de l’Occident et il considère que « les héroïques efforts des prolétaires russes méritent que l'histoire les récompense, en amenant le triomphe des institutions pour la défense desquelles tant de sacrifices sont consentis par les masses ouvrières et paysannes de Russie »[103]

Dans l’histoire du marxisme français, Sorel, avec son esprit révolutionnaire et anti-déterministe, semble être un marxiste qui a su prouver que dans la réalité socio-historique les rapports de proprieté restreignent les forces productives, tandis que Guesde, qui prônait le parlementarisme, a été caractérisé par Lindenberg comme un frein au marxisme français.

Mais on trouve cette pensée de Sorel chez Marx lui-même. Il est vrai que la thèse de Marx sur la détermination de la conscience par l’être a été souvent comprise (au moins dans le marxisme orthodoxe) dans le sens d’une science positiviste. Mais d’autre part dans le même

---

[99] Georges Sorel, *La décomposition du marxisme et autres essais*. Texte 3 (pp. 77 à 92). Paris: Les Presses universitaires de France, 1re édition, 1982, 262 pages. Collection: Recherches politiques, p. 92
[100] Appelée parfois « *Plaidoyer pour Lénine* »
[101] Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*. Texte de la 1re édition, 1908. Paris : Marcel Rivière et Cie. Réimpression de la première édition, 1972, 394 pp. Collection : Études sur le devenir social pp. 226
[102] ibidem, p. 227
[103] voir, *ibidem,* p. 228

passage que nous citons ci-dessous, il s'agit de la prise de conscience par les hommes du conflit matériel.

La société bourgeoise était la dernière forme d'une existence sociale conflictuelle, donc elle a été changée non seulement au niveau « objectif », par les fameuses lois de l'histoire, mais aussi au niveau «subjectif », par l'action des masses. Le marxisme « orthodoxe » qui s'inspirera de ce genre de positivisme, réduira le rôle des superstructures au « reflet » de l'état matériel de la base. Il fallait donc des copérniciens dans le marxisme, qui comme Sorel ont misé sur les bouleversements sociaux, et ont parlé de la nécessité de faire des distinctions strictes entre la révolution bourgeoise et la révolution prolétarienne.

Avant de passer au chapitre suivant, nous pouvons tirer quelques conclusions quant à Sorel.

La figure de Sorel, au moins à la lumière des informations que nous en avons, nous paraît très importante pour la compréhension du marxisme des intellectuels français. Nous n'entendons pas créer des parallèles ou chercher une parenté intellectuelle entre des générations différentes des intellectuels. Nous comparons plutôt ici les figures emblématiques qui sont apparentées par ce qu'on appelle le marxisme. Pour cela, nous n'avons pas à entrer dans le détail, mais à considérer quelques traits d'ensemble.

Nous avons vu que le révisionnisme de Bernstein avait éludé la notion de lutte des classes. Ce révisionnisme va dans le sillage du positivisme qui mise sur le progrès social de l'humanité et se refuse à accepter les catastrophes dans l'histoire ou à parler de l'action spontanée des masses. Par contre, Sorel, lui, comprend que le vrai sens du marxisme consiste en son lien avec l'action des masses, avec la transformation radicale de l'être social, comme Marx le voulait.

Plus généralement, la nécessité du révisionnisme marxiste chez Bernstein provient peut-être de son évaluation du capitalisme. Et la nécessité du révisionnisme chez Sorel est liée avec la nécessité de l'émancipation de la classe ouvrière. L'un soutient le positivisme marxiste, l'autre s'y oppose. Mais tous les deux n'ont pas encore eu à faire avec le phénomène du marxisme « scientifique » dogmatique (le « diamat »), qui n'apparaît qu'avec le stalinisme. Castoriadis parlera d'une sorte de révisonnisme lié avec l'émancipation des masses prolétaires, dans la période où le marxisme deviendra une idéologie pétrifiée et étrangère à toute auto-critique. Quitte à renoncer au marxisme, Castoriadis parviendra à la radicalisation révolutionnaire de ses positions.

Pour conclure nous présentons quelques réflexions générales. Nous pouvons faire quelques remarques qui découlent de nos développements précédents :

1) La crise de la Deuxième Internationale a mis en évidence des problèmes inhérents au marxisme, liés aux silences, aux erreurs et aux ambiguités de Marx. Par exemple, Marx n'a pas pu prévoir que le capitalisme pourrait évoluer et il n'avait pas une théorie précise sur le passage de l'état de guerre aux révolutions prolétariennes.

2) Le « révisionnisme » n'est pas un groupe uni d'intellectuels de gauche, ni des marxistes « embourgeoisés ». De mettre en question l'héritage théorique de Marx, de trouver des formes plus scientifiques et moins littéraires de son oeuvre, tout en ne faisant pas confiance aux Pères de la nouvelle Eglise, c'était l'urgence de leur époque. Le mouvement socialiste devait encore décider quelle forme devait prendre la théorie marxiste, déterminer le rôle des socialistes face à la guerre : les socialistes devaient-ils adopter la voie révolutionnaire ou évolutionnaire ? En tout cas, les solutions proposées par différents auteurs (Kautsky, Bernstein, Sorel, Rosa Luxembourg) étaient différentes et, en plus, elles n'avaient pas encore à faire avec le marxisme pétrifié du « diamat. »

3) La polémique de Lénine était surtout dirigée contre Kautsky, le marxiste le plus connu à l'époque en Russie, et pour cette raison la critique de Lénine par les « révisionnistes » paraît un peu unilatérale. Comme on l'a vu, les révisionnismes de Bernstein et de Sorel contiennent quelques problèmes philosophiques qui ont été déjà soulevés par Marx et qui manquaient à Lénine. Il est vrai que l'apport de ce dernier consista à réflechir sur les bases de classes à propos du révisionnisme, mais le problème de la nécessité de réviser les notions clé du marxisme ne fut point résolu de cette façon.

4) Les mises en question du marxisme chez Castoriadis, Lefort ou Sartre seront les objets de notre thèse dans les chapitres qui suivent. Le révisionnisme de Bernstein ou de Sorel peut contenir une problématique semblable à celles des auteurs du début du XXe siècle. Néanmoins, n'oublions pas que le marxisme « occidental » de l'après-guerre s'est formé face à l'existence du pays du « socialisme réel », du « diamat », comme une forme d'opposition de gauche à la pétrification du marxisme.

Chapitre 3. Les intellectuels et le marxisme

Le but de ce chapitre est d'éclaircir quelques questions soulevées dans les deux chapitres qui précèdent. En effet, il nous semble que pour montrer que le marxisme de l'avant-Staline n'était pas un dogme totalitaire, comme on le croyait, on doit analyser et critiquer les idées reçues sur le marxisme, dues à la pétrification stalinienne.

En fait, pour comprendre la révolution russe et son impact chez les intellectuels français, il faut se rendre compte qu'il s'agit de phénomènes extrêmement compliqués, qui sont très souvent liés. Nous voulons montrer que la doctrine de Marx a eu des ruptures historiques, qu'elle n'a pas toujours été une idéologie étatique et que l'attitude des intellectuels envers le marxisme en France a changé sans doute en fonction des différents groupes, générations et engagements des intellectuels français.

1. Considérations sur le marxisme

Nous commencerons par entrer dans le détail de ce qu'est le marxisme et par analyser ses notions clé, qui ont joué un rôle important dans son histoire : la dictature du prolétariat, l'État prolétarien. Notre objectif est globalement de comprendre si chez Marx, Engels et Lénine il s'agit de notions dogmatiques et si la théorie marxiste a eu une réalité historique.

Naturellement, le marxisme ne se laisse pas tout simplement réduire à la doctrine de Marx, mais il nous faut prêter plus d'attention à l'existence des marxistes. Dans ce sens, la philosophie marxiste n'est pas autre chose que la vie, la pensée et le sort des intellectuels marxistes. M. Verret affirmait qu'il est difficile de devenir marxiste et chacun devrait le mesurer par sa propre expérience car « il n'est pas aisé dans le monde capitaliste d'apprendre à vivre et à penser contradictoirement à l'ordre établi [...].»[104].

S'agit-il d'un dogme unique créé par Marx et Engels et implanté par les intellectuels français selon le modèle de la social-démocratie allemande ? Ou les marxistes français (ainsi qu'allemands, italiens et russes) ont ils été dépourvus d'aide dans leurs compréhensions de ce qu'est la doctrine de Marx ? Et est-ce jusqu'à la pétrification stalinienne que le marxisme est demeuré, pour employer le terme de Castoriadis, « non-déterminé » ?

[104] Voir M. Verret *Théorie et politique*, Cité par V. Charbonnier Avant-propos De l 'actualité du marxisme, in A. Tosel, Le marxisme au XX-ème siècle, p. 11

Parfois les historiens utilisent le terme de « marxismes » au pluriel pour mettre en valeur la diversité du marxisme réellement existant et pour dégager probablement le marxisme de l'héritage staliniste. Cette façon d'employer ce terme nous renvoie aux débats qui ont opposé différents groupes de marxistes entre eux. On peut dire aussi que le marxisme ne se comprenait très souvent que dans la polémique avec ses adversaires. Mais cela ne nous montre pas avec assurance que le marxisme n'a pas existé comme une doctrine scientifique et philosophique « appliquée », à un moment donné, à la réalité. C'est qu'en pensant au marxisme, on ne peut pas ne pas évoquer cette opposition qui a existé entre le marxisme, très développé dans les pays récemment sortis de la féodalité (comme la Russie ou la Chine) et la culture démocratique naissante en Occident. Le marxisme est ainsi lié aux tendances de certains intellectuels de la fin du XIXe et du début du XXe siècle à mettre en doute les valeurs de la démocratie représentative.

Il ne s'agit pas, bien sûr, d'écrire une histoire du marxisme, de donner une liste des noms et des événements, mais d'essayer d'expliquer quelques confusions à propos de l'implantation et du développement de la pensée marxiste en France à partir de données historiques et politiques. Le XXe siècle a vu se développer autant de marxismes que d'antimarxismes, qui se basaient sur les controverses des thèses de Marx et de ses « héritiers intellectuels », en donnant des interprétations opposées des événements historiques.

Comment éviter le piège de la généralisation de toutes les idées marxistes et ne pas s'engager pour ou contre les partisans de Marx ? Dans notre recherche, nous distinguons entre le marxisme comme tel et le marxisme français, ainsi qu'entre les défis de l'histoire et la façon dont les théoriciens essayent d'y répondre :

1) Quel est le rapport du marxisme français et de l'héritage théorique de Marx ?

2) Quand et comment se formera un parti uni marxiste en France ? Quelle est la raison de son homogénéité ? Et quelle est sa particularité par rapport à ses homologues des autres pays ?

3) Comment le parti communiste français s'est-il dévéloppé pendant la période étudiée ? Quelles sont des scissions décisives qui l'ont amené à la situation où l'ont trouvé Castoriadis, Lefort et, ensuite, Sartre ?

Le marxisme se tâche de présenter l'histoire du point de vue des opprimés, il permet de montrer de façon scientifique que la société capitaliste moderne se meut vers un changement

révolutionnaire. Louis Janover explique ainsi cette idée dans son livre *Les intellectuels face à l'histoire :*

> « La science de Marx permet de comprendre pourquoi les déterminismes socio-économiques qui meuvent le capitalisme précipitent les sociétés industrielles vers la ruine, restent pour conjurer cette fatalité, le hasard et la chance d'une intervention consciente de l'humanité qui souffre et de l'humanité qui est opprimée. [105] »

La question que se posaient tant d'intellectuels dans la deuxième moitié du XIXe siècle est de savoir pourquoi la majorité de la population qui produit vit dans la misère, tandis que la minorité qui a la propriété des moyens de production s'enrichit. La question que se poseront les intellectuels vers la fin du XXe siècle sera comment les idéaux humanistes et émancipateurs ont pu devenir les instruments d'un despotisme inoui. La science de Marx proposerait la réponse à la première question et l'histoire du marxisme, selon certains pourrait apporter une réponse à la seconde. Entretemps il y eut une période très riche en événements historiques autant qu'intellectuels et spirituels.

Avant d'aborder les interprétations du marxisme, on doit essayer de comprendre quel est le domaine propre à la philosophie de Marx, où sont ses limites théoriques et quelles sont les questions débattues par la suite, qui n'ont pas été considérées profondement par les fondateurs, ou qu'ils ont laissées ouvertes et ambigües.

D'ici naturellement va bientôt apparaître la question de l'avenir (voire de l'échec) du marxisme et celle du rôle de la pensée de Marx pour la postérité (le marxisme-léninisme, le maoisme, les marxismes de la gauche). En d'autres termes, il s'agit de comprendre si Marx lui-même était « marxiste » dans le sens où l'on pourrait rendre Marx responsable de toutes les utilisations successives de sa doctrine. Il s'agit en premier lieu de la question de la révolution prolétarienne.

Personne ne peut nier que Marx attendait et souhaitait la révolution et qu'il a essayé de la théoriser. D'autre part, la révolution prolétarienne n'était pas selon lui une fin en soi, elle devait initier un processus complexe dirigé vers le communisme. Nous allons étudier cette question de façon plus détaillée en parlant de l'État et de la révolution chez Marx et Lénine.

---

[105] Louis Janover *Les Intellectuels face à l'histoire,*Gallilé, P. 1980 p.15

Certains auteurs voient en cela une controverse entre deux opinions tirées de Marx et mises en opposition par les théoriciens révisionnistes comme É. Bernstein. Il est connu d'ailleurs, que c'est une histoire compliquée, où certains pouvaient chercher à trouver chez Marx la justification de leurs propres positions. C'est Engels qui, après la mort de Marx, a largement contribué à rectifier ces interprétations erronnées, car unilatérales, de Marx. Voilà comment un historien important de la pensée de Marx, Leszek Kolakowski, présente cette controverse:

« Ceux qui optaient pour le développement graduel et automatique du capitalisme vers le communisme, et ceux qui soulignaient le rôle créatif historique de l'initiative historique, pourraient trouver à droit égal leur support dans les écrits de Marx. Toute la théorie marxiste de l'unité de classe et de la lutte de classe pourrait également justifier l'établissement d'un despotisme extrême. Bref, la version marxiste-léniniste du socialisme était une des interprétations possibles de la doctrine marxiste. [106] «

D'autre part, Engels a admis vers les années 1880 que la lutte électorale pacifique était à l'ordre du jour et que grâce au suffrage universel, les ouvriers pouvaient prendre le pouvoir.

En d'autres termes, le marxisme est censé contenir tous les germes des interprétations ultérieures, et on retrouve déjà tous ces termes, comme la dictature du prolétariat ou la lutte des classes, dans l'oeuvre de ses fondateurs, mais dans plusieurs sens possibles. C'est une des raisons pour lesquelles il ne faut pas étudier la théorie marxiste en général, mais plutôt quelques particularités historiques de l'implantation des idées marxistes dans les pays européens.

Une autre question qui se posera par la suite n'est pas seulement celle des conditions historiques à partir desquelles la révolution prolétarienne dans le sens de Marx aurait été possible à l'échelle internationale, mais c'est celle de savoir comment le marxisme s'est introduit dans les conditions concrètes de chaque pays concerné. Et d'ailleurs, malgré la préférence de Marx pour l'Allemagne, aussi bien que son « urbo-centrisme »[107] prononcé, et son mépris pour la Russie, c'est ce pays foncièrement agricole qui est paradoxalement devenu le premier pays de la révolution socialiste.

André Tosel, à la suite de L. Kolakowski et C. Preve, dénombre trois périodes du développement du marxisme : la première est celle de la sortie de l'Anti-Düring d'Engels jusqu'à la première guerre mondiale et la deuxième se déroule depuis la Révolution d'Octobre de

[106] Voir Kolakowski *Main currents of marxism* p.417-418
[107] Le néologisme de Lindenberg p.84

1917 jusqu'au XXe congrès du PCUS, la troisième suit après le début de la déstalinisation. Tosel souligne que la reconnaissance des crimes du stalinisme coïncide avec une apogée du « socialisme » soviétique qui a atteint des résultats remarquables dans tous les domaines sociaux et politiques qui intéressaient les communistes. Il souligne aussi que toutes ses performances ont été soutenues par la construction d'une orthodoxie marxiste-léniniste dogmatique.

« La prise de conscience des limites de cette construction est l'élément qui unit les intellectuels marxistes capables de penser. La question de la contrainte, de la place de la dimension éthico-politique, de l'hégémonie intellectuelle et morale, la critique de l'économisme et du culte des forces productives, la prise de distance avec le déterminisme au nom de la possibilité réelle de l'action, la nécessité de bien comprendre l'apport de Marx dans son rapport à Hegel constituèrent le fond commun des grands hérétiques. Lukacs, Bloch, Gramsci, Korsch, la première école de Francfort entrèrent en lice. Ils s'adressèrent au Prince moderne pour qu'il se réformât, mais ils ne purent rien sur le plan politique, s'ils sauvèrent l'honneur du marxisme théorique. »[108]

Gramsci, Bloch et Lukacs soutenaient l'idée que l'URSS conservait un potentiel révolutionnaire, tandis que les représentants de l'école de Francfort, qui demeurèrent pendant longtemps très peu connus en France, tels Adorno ou Horkheimer, ont cru que la révolution avait échoué.

La troisième période selon Tosel est liée à la dissolution du marxisme et à « l'autodissolution » de l'URSS et « du communisme ». Tosel indique que la Révolution culturelle en Chine a conduit plusieurs intellectuels, dont Althusser, à croire que la critique du stalinisme de la part des mouvements des masses est possible.[109] Ensuite, Tosel rappelle la courte période de l'eurocommunisme et finalement, il traite de l'impact qu'ont eu les événements en l'Europe de l'Est sur le sort du modèle soviétique. Et c'est autour 1968 que pivotèrent tous les marxismes qui se sont manifestés.[110]

« C'est le moment où les grands hérétiques sont lus (Gramsci) ou donnent leurs oeuvres les plus significatives (le dernier Lukacs, Bloch). Le marxisme est déclaré par Sartre indépassable et devient référence obligée. Des penseurs de réelle stature, comme Lefèbvre et Althusser en France [...] tentent un nouveau rapport à l'oeuvre de Marx, et s'efforcent d'historiciser le marxisme lui-même et de comprendre ce qu'est devenue la révolution d'octobre. »[111]

---

[108] André Tosel, *Le marxisme du 20e siècle*,.p. 29
[109] Cf Le sous-chapitre consacré à la rupture sino-soviétique
[110] Il ne faut pas oublier que Sartre, Castoriadis et Lefort onté été des leaders de la jeunesse révoltée en mai 1968
[111] André Tosel, *op. cit.* p.31

Ensuite, Tosel décrit la nouvelle phase de la mondialisation, où les États-Unis devinrent l'unique super-puissance et où le libéralisme ne laissa plus d'espace au marxisme, qui fut achevé dans tous les sens, car il ne resta plus d'espace pour la référence au marxisme dans le monde de la mondialisation capitaliste. Le point de vue de Tosel, comme celui de Badiou, qui est un point de vue important pour notre étude, est que nous sommes dans la situation du passage vers la quatrième période.

Finalement, on peut tirer quelques conclusions :

1) Le marxisme n'est pas une doctrine totalitaire, ni une idéologie. Il ne s'agit pas d'ailleurs d'une philosophie, du moins dans un sens idéaliste. Il n'est pas non plus un parti politique dans le sens commun de ce mot. Nous avons compris que pour Marx il s'agissait de réfléchir sur l'histoire du point de vue des opprimés, de montrer que la société capitaliste est une société de contradictions – majoritairement entre le bourgeois et le prolétaire – et de prévoir les révolutions prolétariennes, ainsi que la construction du socialisme et du communisme.

2) Le marxisme est aussi les marxistes : les militants et les intellectuels de gauche qui se sont opposés à la société capitaliste et qui ont consacré la plupart de leurs vies à la lutte pour la libération de la classe ouvrière.

3) L'histoire du marxisme passe par des débats entre différents groupes et sections, qui ont des programmes politiques, économiques et sociaux. L'histoire du marxisme varie selon les pays et selon les époques historiques différentes. Ainsi, en parlant de l' « orthodoxie » marxiste, nous devons donc vérifier si elle relève du marxisme en général ou des phénomènes historiques du guesdisme, du stalinisme, du maoisme ou d'autres courants. Néanmoins, la périodisation proposée par les historiens du marxisme (Kolakowski, Tosel) tient nécessairement compte d'une période d' « orthodoxie ». Cette période débute par la Révolution d'Octobre et par la création du PCF et finit par la dissolution de l'URSS et du bloc soviétique.

2 Les intellectuels français et le marxisme

Il reste une autre question à étudier dans ce chapitre. Pourquoi les intellectuels français de gauche, en restant marxistes et socialistes, ont accepté la Révolution d'Octobre ? Pour le comprendre, nous devons nous poser la question de savoir ce qu'était l'intellectuel français de la

génération contemporaine à la Révolution d'Octobre par rapport à celui de l'époque précédente. Il nous semble que cela nous aidera à mieux comprendre ce qu'était la Révolution russe aux yeux de tous les intellectuels français, mais surtout des intellectuels communistes. Il nous faut comprendre quel rôle a été joué depuis les années 1890 par les intellectuels en France.

Sans entrer dans le détail historique de ce phénomène compliqué, nous essayons ici de faire quelques suppositions philosophiques et donner quelques considérations méthodologiques dans le cadre de notre recherche.

Il n'est pas suffisant de dire que les intellectuels français soient différents de ceux de tout autre pays, mais il faut dire que ce n'est qu'en France qu'il y avait des intellectuels au sens propre. L'intelligentsia russe, opposée à la barbarie de l'empire des Romanov, mais aussi les universitaires en Allemagne ou en Angleterre, ne nous éclairent pas sur cette dimension intellectuelle de l'interprétation du marxisme et de la Révolution d'Octobre, qui ne se trouvait qu'en France.

Pascal Ory et J.-Fr. Sirinelli dans leur livre *Les intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours* ne prennent en considération que la tradition française non parce qu'ils connnaissent mieux l'histoire de la société française, mais parce qu'ils trouvent que le développement des intellectuels en France dans les années 1890 se faisait au sein de trois domaines: politique, sociétal et relativement à l'époque. Les intellectuels d'autres pays ne satisfaisaient pas, selon ces auteurs, les critères suggérés par ce triple développement. En France, premièrement, le rôle des clercs en politique était « précoce » et « décisif », le pouvoir devait donc être justifié par le clerc. Deuxièmement, en société, les universitaires, les instituteurs, les écrivains et les artistes étaient vus comme des « prêtres des temps modernes ». Et finalement, les intellectuels vivaient à une époque de liberté d'expression assurée par la république. [112]

Selon la conception qu'ils en donnent, l'intellectuel français doit être « un homme du culturel, créateur ou médiateur, mis en situation d'homme du politique, producteur ou consommateur d'idéologie. »[113]

Il n'est pas suffisant non plus de dire que la tradition de l'engagement des intellectuels français a influencé leur réception du marxisme, mais il faut souligner que l'engagement politique était caractéristique et indispensable pour les intellectuels français, et que ce phénomène commença avec l'Affaire Dreyfus.

---

[112] V. P. Ory, J.-Fr. Sirinelli, Les intellectuels en France...Perrin, 2004, p. 18
[113] *ibidem,* p. 15

Pascal Ory et J.-Fr. Sirinelli arrivent à la conclusion qu'il y eut pendant presque un siècle un vrai engagement des intellectuels en France et que cette grande époque a connu un déclin.

Il n'est pas facile de comprendre l'engagement d'un intellectuel. Il faut prendre en considération ses rapports avec sa génération et avec la société (la sociabilité). En tout cas, il faut éviter d'appliquer un étroit déterminisme, car il y a plusieurs exemples d'itinéraires difficiles à interpréter pour les biographes[114].

Les auteurs proposent trois outils pour les historiens leur permettant de comprendre l'histoire des intellectuels en France : l'étude des itinéraires, la sociabilité et l'étude des générations. Ils essaient ensuite de répondre à la question que nous avions aussi posée : quel est le role des clercs dans l'interprétation des événements historiques ?

« [...] retenons que les grands engagements des clercs reflètent et nourissent tout à la fois des tendances lourdes qui ne vivent pas seulement dans leur sphère propre mais ont des retombées sur la vie des sociétés démocratiques. En même temps, ces tendances ont un métabolisme propre : elles s'auto-entretiennent par les relais des générations et, en même temps, s'altèrent et se modifient au contact de l'Histoire se faisant. »[115]

Pascal Ory et J.-Fr. Sirinelli appellent l'affaire Dreyfus « un trend séculaire » et non sans raison : il existe une succession de générations d'intellectuels qui a succédé à cet événement et qui fut à la frontière de la modernité. Disons que ces intellectuels dans leur « âge d'or » vivaient en cohérence organique avec la société et non seulement réagissaient à ce qui se passait en son sein, mais influençaient aussi les tendances et les processus sociaux, sans oublier que ces derniers avaient leur dynamisme propre.

Nous allons étudier la périodisation du siècle intellectuel qui est proposée dans cet ouvrage. Selon ses auteurs, les clercs commencent à jouer un rôle important dans les affaires civiques après l'Affaire Dreyfus. Une nouvelle période commence à l'entre-deux-guerres quand les intellectuels intervinrent plus massivement, avec apparition des nouvelles réalités politiques : le communisme, le fascisme, l'anticommunisme et l'antifascisme ont favorisé « une révolution copérnicienne », puisqu'il s'agissait de changer et modifier les idéaux hérités des Lumières. La troisième période commence après la Libération, et c'est lors de cette période qu'on met en question des résultats de la deuxième période. Pendant cette dernière période on observe un recul

[114] V. *ibidem* ; p. 52
[115] *ibidem*, p. 396

des idéologies considérable, beaucoup de paradigmes se perdent, on pourrait donc considérer qu'il y eut un changement de paradigme.

Autrement dit, nous pouvons conclure que l'engagement politique des intellectuels français n'arriva pas seulement en conformité avec l'ordre qui s'était établi au sein de la société française, mais que les paradigmes intellectuels changeaient en fonction des changements des générations. Il est fort probable que les intellectuels n'optaient pas seulement pour une idéologie, mais pour un « droit » de prendre le relais de la génération précédente d'intellectuels, en renforçant ses points forts, en corrigeant ses faiblesses, et en ayant pour un répère les idéaux des Lumières. Nous sommes généralement d'accord avec le constat de P. Ory à propos de la situation précédent les changements de paradigme.

Au risque de simplifier notre propos, nous nous figurons la situation d'un intellectuel qui sortait le plus souvent de la classe moyenne, se sentait formé par cette classe tout en s'y opposant et était en situation permanente de choix entre le nouveau et l'ancien modèle intellectuel, entre le le conservatisme et le progrès. Donc, en faisant son choix d'être un intellectuel, il faisait par là-même le choix de s'engager politiquement, précisément parce que cette tendence était « dictée » par le « trend Dreyfus ». Dans l'autre cas, il était libre de poursuivre l'exercice d'une profession en ne se mêlant pas de politique, en tant que non-intellectuel ou que « faux intellectuel », un « technicien du savoir »[116], voire en tant que réactionnaire « antidreyfusard », avec le risque de se faire passer pour un faux intellectuel.[117]

Il faut donc reconnaître, que non seulement les intellectuels français ont compris la Révolution d'Octobre à leur manière, mais il aussi faut supposer que les intellectuels français ont joué un rôle très important dans l' « intellectualisation » de la Révolution russe et dans sa popularisation en Occident. Il faut dire que pour les intellectuels marxistes, la Révolution a donné des preuves de la justesse des prédictions de Marx.

On peut donc supposer que la Révolution d'Octobre était une bonne nouvelle pour ces intellectuels, qui n'étaient pas partisans de la démocratie capitaliste et de sa politique colonisatrice et impérialiste. La Révolution d'Octobre ne devait pas être seulement pour eux un fait de l'histoire russe, mais la « grande lueur née à l'Est » (selon Jules Romains). Nous avons

[116] Dans les termes de Sartre

[117] Nous allons revenir à la question de l'intelligentsia française dans la troisième partie ci-dessous. Ici il nous important de montrer ses rapports à la Révolution d'Octobre et ses suites. En troisième parti nous allons nous concentrer sur sa perception de soi-même face à la déstalinisation.

déjà, à ce propos, considéré le cas de Henri Barbusse qui avait parlé de Lénine comme d'un Messie.

Il est important aussi de mentionner que la résistance des intellectuels français à l'Intervention étrangère de 1919 était dans le sillage de l'Affaire Dreyfus. Certains auteurs ont même appelé[118] cette campagne « une nouvelle affaire Dreyfus », à laquelle avaient participé Romain Rolland et les « rollandistes » : Henri Barbusse, A. France, J. Romain, A. Aulard et tant d'autres. Et c'est cette protestation du 26 octobre 1919 qui, selon ces auteurs, a marqué « le point culminant du mouvement des masses des intellectuels en faveur de la République russe » et du communisme.

Il ne faut pas oublier non plus les rapprochements qui se sont faits entre le communisme et les avant-gardes culturelles, surtout le surréalisme. Ces rapprochements ont consolidé en quelque sorte les positions des communistes, car les surréalistes comme Aragon, Breton, Éluard, ont apporté la dimension d'une nouvelle culture, une « culture au service de la Révolution. » Ory et Sirinelli indiquent que le communisme devient une « force d'aimant » pour certains philosophes (H. Lefebvre, G. Friedmann, G. Politzer), qui n'étaient pas initialement marxistes. Ces jeunes philosophes avec P. Nizan (qui a eu une influence sur Sartre) ont fait paraître à partir de 1929 la *Revue marxiste*.

Concernant les raisons de l'engagement communiste des clercs français, P. Ory et J.-Fr. Sirinelli le comparent aux facteurs d'adhésion au parti communiste dans la deuxième moitié des années 1920 :

« La révolte et le refus inspirés par la guerre, l'engoument pour la révolution russe qui porte les espoirs du monde, le romantisme qui vient nimber l'ensemble [...] »[119]

Pour les « philosophes » qui ont commencé avec le marxisme, l'engagement a pris « parfois des accents messianiques. » Cet engagement des philosophes correspond à la deuxième phase, après le guesdisme, de « l'acculturation » du marxisme en France.[120]

D'ailleurs, parmi les écrivains célèbres, seul Barbusse a accepté la Révolution sans hésitation. Au cours des années 1920, les intellectuels qui ont réjoint la SFIC furent rares. Nos auteurs croient que projeter les succès des communistes de 1935 et de 1945 à 1925 est un anachronisme. Selon Ory et Sirinelli:

« C'est au cours de la décennie suivante, et notamment, [...] par l'antifascisme, que les intellectuels deviendront en nombre militants ou compagnons. Le communisme reste jusqu'à cette date,

[118] L. Langevin « Octobre et les intellectuels français », Cahiers du communisme, 11 nov. 1963 p. 149
[119] P. Ory, J.-Fr. Sirinelli, *op. cit*., p. 137
[120] Voir, *ibidem* pp. 137-139

dans le milieu intellectuel français, un phénomène d'attirance très limité, ne touchant que des personnalités isolées.» [121]

Néanmoins, toutes ces explications historiques, proposées par les auteurs, bien que cohérentes, ne peuvent pas dissimuler ce fait que l'engagement révolutionnaire était porteur des espoirs, des modes et des méthodes novateurs de faire de l'histoire et de faire de la politique.

Nous pouvons donc conclure que dans l'acceptation de la Révolution d'Octobre par la société française, et, peut-être, plus largement, par le monde occidental, un très grand rôle a été joué par les intellectuels français qui représentent un phénomène unique, que l'on a évoqué. On reviendra sur la question de l'engagement communiste dans la section suivante. Ce qui importe ici est de dire que pour une partie des intellectuels français, la Révolution d'Octobre correspondait à leurs attentes et à leur compréhension du marxisme et du socialisme.

3 La Révolution d'Octobre à travers le prisme de la Grande Révolution française : Alphonse Aulard et Henri Mathiez

Pour beaucoup d'intellectuels de gauche, la IIIe République a été un coup d'arrêt à la dynamique révolutionnaire en France (n'oublions pas que la IIIe République a eu pour condition l'écrasement de la Commune de Paris). On pouvait alors penser que les promesses de la révolution de 1789, surtout de 1793 et de 1848, ainsi que celles de la Commune, allaient enfin être réalisées en Russie. Les marxistes et non seulement les républicains socialisants ont cru que la révolution de 1917 était en continuité avec la tradition révolutionnaire et surtout avec la tradition française.

Ce qui rend la révolution d'Octobre énigmatique pour les Européens et explique en même temps qu'elle a su s'accomplir et s'installer pour une période durable, ce n'est pas seulement qu'elle est devenue une démonstration de la réalisation des prophéties de Marx sur la fin du capitalisme, et ce n'est pas non plus seulement parce que le pouvoir dans un immense pays avait été pris par ceux qui n'avaient été, en 1914, qu'une poignée des extrémistes de l'Internationale socialiste, mais c'est aussi parce que la puissance d'Octobre consistait en ce que les bolcheviques ornaient, comme le dit F. Furet, « du charme irrésistible de la victoire un mode d'action historique où la gauche européennne reconnaît ses ancêtres et la droite ses ennemis. »[122]

[121] *ibidem*. p. 132
[122] F. Furet, *Le passé d'une illusion,* Robert-Laffont, Calmann-Lévy, Paris, 1995, p. 80

Les deux célèbres historiens de la Grande révolution française, Alphonse Aulard et Henri Mathiez ont joué un rôle décisif dans l'intérêt des intellectuels français pour la Révolution d'Octobre.

En France a été réunie la Ligue des droits de l'homme[123] entre le 28 novembre 1918 et le 15 mars 1919, spécialement pour donner une opinion sur la situation en Russie. Elle a alors rassemblé des intellectuels républicains, parmi lesquels le célèbre historien de la Révolution française, Alphonse Aulard, qui était titulaire de la première chaire d'histoire de la Révolution française à la Sorbonne, depuis 1885. Remarquons qu'il a été l'un des premiers historiens à s'appuyer sur de véritables recherches archivistiques, qu'il était un socialiste-radical et franc-maçon, et l'un des fondateurs de la Ligue. Cette Ligue fit convoquer les témoins, parmi lesquels le dernier directeur de l'Institut français de Pétrograd Patouillet, deux socialistes : l'économiste Eugène Petit et le journaliste Charles Dumas, et aussi Grenard, l'ex-consul de France à Moscou et quelques Russes « ex-députés de l'Assemblée constituante morte-née »[124]. Bien qu'il n'y ait eu aucun intellectuel de droite, tout le monde sauf Boris Souvarine[125], qui s'obstinait à croire que la Terreur était provoquée par les ennemis de la Révolution (comme s'il s'agissait de la même situation qu'en 1793 et c'est un argument historique qui avait du poids), s'y prononça en faveur de l'Assemblée constituante et contre les bolcheviques.

Alphonse Aulard affirmait dans son œuvre que la terreur du régime jacobin est « imputable à la contre-révolution » et qu'il « se méfie d'une condamnation trop rapide de ces jacobins russes, qui les lierait à la « réaction. »[126] Le 28 novembre 1919, Aulard s'explique, en disant que son « coeur n'est pas bolchéviste », mais que la raison pour laquelle les bolcheviques ont décidé de prendre le pouvoir consiste en ce qu'il ne voulaient pas laisser un si grand pays avec un grand nombre d'illettrés à la merci des masses qui ne sont pas prêtes décider de leur sort. « La révolution française, elle aussi, a été faite par une minorité dictatoriale [...] Toute révolution est l'oeuvre d'une minorité ? Quand on me dit qu'il y a une minorité qui terrorise la Russie, je comprends, moi, ceci : la Russie est en révolution. »[127]

On peut facilement remarquer d'ailleurs que pour cet historien, la révolution est non seulement un événement qui est tout à fait dans l'ordre des choses, mais qui a en plus ses attributs nécessaires : la terreur, le caractère violent, la contre-révolution, l'intervention militaire

[123] Ligue des droits de l'homme a été fondée en 1898 en France après l'affaire Dreyfus.
[124] Furet, *op.cit*. p. 83
[125] On parlera de Boris Souvarine d'une façon plus détaillée dans la section qui suit
[126] Furet, *op.cit*. ; p.84
[127] Cité par *ibidem,* p.85

de l'étranger, les émigrés, autant de faits qui doivent être expliqués et qui exigent d'autres approches et solutions que celles qui consistent à les supprimer, qui ne sont pas les meilleures.

« La brillante neutralité » est devenue la position officielle de la France après qu'elle ait reconnu le fait que le pouvoir en Russie a été conquis et maintenu par les bolcheviques, par la force et la violence. Mais grâce à l'activité des intellectuels de gauche, comme l'indique Furet, elle se transformera peu à peu en un soutien, en vertu de la solidarité entre les révolutionnaires.

Le 1er mai 1920 aura lieu une manifestation de solidarité avec la Russie soviétique. Son mot d'ordre sera celui de se dresser contre l'intervention armée en Russie. G. Sorel, par exemple, déclarera que la révolution en Russie est « l'aurore d'une ère nouvelle. » La Grande Révolution française reste une référence absolue, c'est son spectre qui « hante les bolcheviques et ses partisans en France. » Mais c'est tout en ayant à l'esprit, que la plupart des parlementaires, réunis par exemple dans le bloc de Clemenceau, continuent à considérer les bolcheviques comme d'« abominables barbares. »[128] Rappelons qu'en 1920, Boris Souvarine avec deux autres membres de la gauche radicale de la SFIO, passe devant le tribunal où l'avocat général s'interrogera de la manière suivante : « Que veulent-ils ces hommes (les socialistes radicaux : Souvarine, Monatte et Loriot –S.G.) ? Que veut cette infime minorité ?[...] asservir notre pays comme une infime minorité a asservi ce grand pays russe ? Car savez-vous ce qu'il peut y avoir en Russie d'adhérents du parti communiste ? 150 000 personnes. » Et combien étaient les jacobins en 1793 ? Répliqua Monatte.[129]

Dans ses analyses des positions des participants de ces sessions de la Ligue des droits de l'homme, Fr. Furet va jusqu'à trouver des explications très profondes de leurs attitudes envers le bolchévisme. N'étant pas des partisans du bolchévisme, les gens comme Aulard, étaient des intellectuels « républicains », qui ont été éduqués dans la religion du progrès et dans l'esprit des Lumières. Furet propose sa lecture de l'oeuvre principale d'Aulard, *Histoire politique de la Révolution française* (1901) où « la Révolution figure l'avènement de la démocratie politique » et « tient dans deux textes fondateurs, la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789* et *la Constitution montagnarde de 1793*[...]. » L'idée socialiste se trouve aussi, selon Aulard, dans les principes de 1789, à travers l'idée d'égalité : l'idée sociale, et non plus politique. La conséquence, « c'est qu'on a tort d'opposer au socialisme les principes de 1789 [...] Oui, le socialisme est en contradiction violente avec le système social établi en 1789, mais il

[128] Voir. Jean-Louis Panné *Boris Souvarine Le premier désenchanté du communime*, Paris, Laffont, 1993
[129] Voir, *ibidem,* p. 92

est la conséquence logique, extrême et dangereuse (si l'on veut) des principes de 1789, dont se réclamait Babeuf, le théoricien des égaux. »[130]

Un autre célèbre historien français de la Révolution de 1789, est Albert Mathiez (1874-1932) qui, socialiste lui aussi, entrera dans le PCF après le Congrès de Tours et qui rédigera en 1922 trois volumes de *l'Histoire de la révolution française.* Il nous y montre les analogies entre les deux révolutions et les deux régimes : bolchevique et montagnard ont continué après 1917.

« Lénine, - affirmait Mathiez, comme tous les socialistes russes, est nourri de l'histoire de notre grande Révolution, il s'inspire de ses exemples et il les met en pratique en les adaptant à son pays et aux circonstances ».[131]

Entre les méthodes des montagnards et des bolchevique, Mathiez a vu des analogies et des rapports étroits, comme s'il s'agissait d'une parenté logique. Il s'agit de deux dictatures qui étaient issues de guerres civiles et étrangères, et qui se caractérisent par des dictatures de classes, opérant selon les mêmes méthodes ; à savoir la terreur, la réquisition et les taxes. Elles se proposent un but semblable, continue-t-il, c'est la transformation de la société, et non pas seulement de la société russe, mais de la société universelle. Les différences « des théories et des solutions » sont expliquables par la différence des temps, mais « le fond des choses reste identique ». L'analogie est complétée aussi par le fait que « la république des soviets est à l'heure actuelle aussi centralisée, aussi bureaucratique que l'était la République jacobine. » Lénine, tout comme Robespierre croit nécessaire d'éviter les excès et que les compromis sont inévitables durant la période de transition. Dans un premier temps, Lénine, tout comme Robespierre a tenté de rassurer les petits bourgeois. Mais quand Lénine et Trotski ont commencé à créer une armée révolutionnaire, ils ont tout fait pour éviter le ralliement des éléments douteux, ce qui coïncide aussi avec la démarche jacobine[132].

Contrairement à la dictature des jacobins qui était une dictature légale, remarque d'ailleurs Mathiez, celle des bolchevique était foncièrement illégale. Pour le reste il y a de grandes ressemblances. En vain tenterait-on d'opposer l'individualisme chez les jacobins et le communisme chez les bolcheviques, car les uns et les autres plaçaient les intérêts des individus au-dessous de ceux de la société. Pour les bolcheviques, l'installation de la dictature du prolétariat n'est qu'un cheminement vers la construction du communisme, et ils imitent en cela les jacobins qui « avaient mis la morale à l'ordre du jour » et leur but était « d'éduquer les

[130] Furet, *op. cit.* p. 87
[131] Mathiez, *Le bolchévisme et le jacobinisme*, scientia, vol. XXVII, anno XIV, 1920
[132] Voir F. Furet, *op.cit*. p. 86

masses ». Mathiez conclut (et rappelons que c'est en 1920) que les révolutionnaires russes imitent sciemment les révolutionnaires français et qu'ils « sont animés par le même esprit ».[133]

Considératons conclusives :

1. *.Le marxisme n'est pas le dogme que l'on croyait*
2. *La Révolution d'Octobre est surtout un événement historique et pas un épisode intellectuel.*
3. *Enfin, nous concluons cette première partie en montrant tout ce qui va changer sur le plan de la compréhension de ce qu'est le marxisme après 1917, et la fondation du PCF. Nous faisons l'hypothèse que l'événement révolutionnaire de 1917 aurait joué plusieurs fonctions pour des intellectuels marxistes: il aurait "prouvé" la justesse des analyses et des "prédictions" de Marx; il aurait permis de compléter, sur certains points, la doctrine, en la rendant plus concrète (par ex; la "dictature du prolétariat"); mais il aurait aussi posé à la doctrine des questions nouvelles: celle du rapport entre la réalité objective et les prétendues lois sociales et celle du rôle de la volonté et de l'initiative des hommes, notamment. Question à laquelle Engels répond dans certaines lettres mais cela reste encore abstrait. Tout change quand la chose a eu lieu. Enfin, la révolution de 1917 conforte dans leur position les intellectuels qui se méfient de la démocratie représentative et qui rêvent d'une autre façon de faire de la politique.*

[133] *ibidem,*

SECTION II : La Révolution d'octobre

Chapitre 1 : Problèmes de méthode : histoire, politique et compréhension

1 Comprendre la Révolution d'Octobre

Nous pouvons maintenant poursuivre nos analyses des interprétations du sens de la Révolution d'Octobre.

Dans son livre *Comprendre la révolution russe*, l'historien britannique Martin Malia affirme que les idées reçues sur la révolution russe peuvent se répartir en trois groupes :

1) la révolution bolchevique se coulait dans le moule de la révolution française et est devenue génératrice de progrès, de lumières, d'égalité, de fraternité, voire même de liberté.

2) la version dite trotskiste : il y a bien eu la révolution prolétarienne, mais à cause du caractère arriéré du pays, de l'environnement hostile et de certaines erreurs des bolcheviques, elle a déraillé[134].

3) il s'agit d'un événement en continuité de l'Empire des Tsars, donc, d'un coup d'État.

Au cours de notre recherche nous analyserons et comparerons le bien-fondé de ces diverses opinions. En effet, on peut trouver d'autres explications et d'autres conceptions, par exemple celle d'Anton Pannekook, que nous considérerons plus tard. Mais il est vrai par ailleurs que les historiens européens ne disposaient, comme outils de recherche sur la révolution russe, que de la méthode de comparaison de la révolution russe avec, principalement, les deux révolutions dites bourgeoises, en France et en Angleterre, qu'ils ont prises pour modèles de révolution.

[134] Voir : Martin Malia, *Comprendre la révolution russe*, P. 1980

En liaison avec cela, la théorie trotskiste sur la dégénérescence de la révolution authentiquement socialiste et tout à fait légitime, menée dans l'objectif d'une révolution universelle anti-capitaliste, a été une source prépondérante de l'interprétation de la révolution d'octobre en Occident. D'ailleurs, il faut tenir compte du fait que l'interprétation trotskiste est relativement tardive, qu'elle est motivée par le « tournant » bureaucratique stalinien et que Trotsky propose seulement un bilan afin de continuer la révolution sur des bases saines.

La Révolution d'Octobre s'est faite sous les drapeaux du socialisme et sur les slogans des masses révoltées du prolétariat. Cependant, la Révolution n'a pas été faite pour simplement rendre les opprimés plus libres et plus heureux, mais pour que le prolétariat prenne le pouvoir. La condition du prolétariat aurait-elle pu être améliorée sans révolution ? Comment répondre à ce genre des questions, sinon en répétant cette ancienne thèse peu probante que les leaders bolcheviques étaient des doctrinaires et des fanatiques, qui ne voulaient que la réalisation de leurs idéaux à n'importe quel prix ? Mais jusqu'à quand peut-on se contenter d'une image aussi abstraite et caricaturale du bolchevique et s'en servir pour expliquer un phénomène aussi complexe que la Révolution d'Octobre ?

De notre point de vue, la seule réponse possible est que la révolution n'est pas un coup d'État, mais qu'elle n'est pas une simple révolte non plus. Les ouvriers, les soldats, les marins et les paysans révoltés n'étaient pas tous des marxistes, mais ils n'étaient pas des voyous. Pour les leaders bolcheviques (et pour leurs adversaires, peut-être) l'émancipation des masses et la naissance de « l'homme total » étaient des choses évidentes. Les leaders bolcheviques étaient des témoins et des acteurs de ce spectacle historique, où la volonté des masses remettait en question l'individualisme bourgeois et encourageait la création des nouvelles institutions politiques et sociales.

Les fameux premiers décrets du nouveau pouvoir (« les fabriques aux ouvriers », « la terre aux paysans », « la paix aux peuples ») indiquent que les leaders bolcheviques sont conscients qu'une haute mission leur incombe : celle de transformer la révolution bourgeoise en révolution socialiste. Les bolcheviques sont internationalistes, ils ne sont pas au pouvoir pour poursuivre la politique de l'Empire des Tsars. En plus, les bolcheviques ne se croient point les héritiers de l'ancienne Russie. Selon notre supposition, dans l'imagination de leur époque, ils se voient plutôt comme les héritiers des révolutionnaires français.

Comme le dit bien F. Furet, qui est d'ailleurs un critique du communisme russe :

« Ainsi la Révolution russe n'eût pas été ce qu'elle a été dans l'imagination des hommes de cette époque si elle ne s'était pas inscrite dans le prolongement du précédent français ; et si cette rupture dans l'ordre du temps n'avait pas revêtue déjà d'une dignité particulière dans l'accomplissement de l'histoire par la volonté des hommes. »[135]

Les sources principales pour non seulement l'histoire, mais surtout pour la théorisation de la révolution russe demeurent les oeuvres de Lénine, écrites dans les premières années de la Révolution. Nous pouvons y puiser toutes les indications théoriques sur le sens et les objectifs multiples de la révolution. Lénine explique la révolution non seulement par l'activité organisationnelle du Parti, mais surtout par l'état d'esprit révolutionnaire et par l'irruption directe des masses, qui étaient en train de créer de nouvelles instititions, afin de décider elles-mêmes de leur propre sort, à la place des capitalistes.

Lénine indiquait déjà dans les *Thèses d'avril* que ce qui est « original dans la situation actuelle en Russie, c'est la transition de la première étape de la révolution, qui a donné le pouvoir à la bourgeosie par suite du degré insuffisant de conscience et d'organisation du prolétariat, à sa deuxième étape, qui doit donner le pouvoir au prolétariat et aux couches pauvres de la paysannerie. »[136]

Les leaders bolcheviques croyaient la Révolution nécessaire. Pourquoi les bolcheviques ont-ils jugé que la Russie était un bon pays pour la construction du socialisme, tandis que le marxisme était a priori eurocentrique, que la Russie était un pays mi-asiatique et, comme le dit Trotski, arriéré ?

Cette nécessité, comme nous l'avons déjà mentionné, n'a pas un caractère logique, mais théorético-pratique. L'Empire russe s'effondra, Nicolas II abdiqua, le pays fut ravagé par la guerre, le gouvernement bourgeois fut impuissant, le pays fut prêt à plonger dans l'anarchie. On disait que le pouvoir était à « ramasser » dans les rues de Pétrograd et les bolcheviques se sont crus forcés par les circonstances de le faire. La différence théorético-pratique est qu'ils n'ont pas voulu appliquer la théorie marxiste à la société russe, mais qu'ils ont cru que la réalisation du pronostique de Marx se ferait dans le monde entier, que le système capitaliste avait engendré l'impérialisme, que la Russie était le « maillon faible de l'impérialisme » et qu'il fallait qu'ils encouragent les masses à briser l'État capitaliste et impérialiste.

---

[135] Furet, *op.cit.* ;p. 81

[136] Lénine, *Thèses d'avril*,Editions du Progrès, Moscou, 1978, p. 7, 110p. Œuvres t.24, pp.47-84 Cité par Duclos, op. cit. p. 63

Quels étaient les principaux arguments de Lénine et de Trotski pour faire la révolution en Russie ? Ils soulignaient, par exemple, que la Russie était le pays le plus petit-bourgeois du monde (Lénine), un pays considérablement arriéré économiquement et politiquement par rapport à l'Occident (Trotski). Ils s'opposaient aux idées des mencheviks à propos de la participation de la bourgeoisie dans le gouvernement, rappelaient le fait que leur parti a été notamment créé dans le but de prendre le pouvoir (Trotski). Bien sûr, le gouvernement temporaire a fait d'importantes erreurs politiques. Il voulait par exemple malgré tout continuer la guerre « jusqu'au bout ». A cette époque le soulèvement de Kornilov a eu lieu, Kérenski et les Cadets se sont montrés impuissants comme gouvernants, il y avait les difficultés au front, l'inévitable lutte pour le pouvoir.[137]

Lénine, même avant son retour de Finlande, tente de montrer dans ses travaux que la révolution bourgeosie est terminée, qu'il faudra dénoncer la politique « bourgeoise » auprès des travailleurs et préparer ainsi la révolution prolétarienne. Il souligne donc qu'avec les soviets en Russie a surgi un gouvernement révolutionnaire et que ce sont eux qui doivent prendre le pouvoir le plus tôt possible, car le gouvernement bourgeois peut tout changer d'un seul coup.

Pour convaincre tous les membres du Parti que « toutes les conditions objectives du succès de l'insurrection» sont réunies, Lénine défend dans *l'État et la Révolution* l'idée « que la question fondamentale de toute révolution est la question du pouvoir et que le prolétariat doit briser la machine d'État bourgeoise et créer un État nouveau qui n'est déjà plus tout à fait un État au sens traditionnel car il perd d'emblée ses fonctions oppressives : la source du pouvoir se trouve dans l'initiative des masses populaires, la police et l'armée se trouvent remplacé par l'armement du peuple [...] »[138]

Il essaie de démontrer également que le passage vers le socialisme en Russie n'est pas une utopie, car l'expérience de la nationalisation des banques a déjà existé en Allemagne et aux États-Unis. Le socialisme est le capitalisme monopolistique d'État mis au service du peuple entier, affirme-t-il, et ce capitalisme d'État est, selon sa formule, l'antichambre du socialisme, l'étape de l'histoire qu'aucune autre étape intermédiaire ne sépare du socialisme. »[139]

On pourrait d'ailleurs objecter à cette conception qu'elle paraît plutôt destructrice dans un pays ravagé par la guerre et qu'elle contient potentiellement tous les abus que le pouvoir bolchevique allait exercer *in actu* sous la forme de la fameuse dictature du prolétariat.

---

[137] Voir p.ex.Trotski, *Avènement de bolchévisme*, E. Chiron, éditeur, Paris, 1919
[138] Ph. Fuchsmann, *Les Oeuvres de Lénine*, p. 221
[139] Lénine, Oeuvre choisis, t.II, p. 364 cité par Fuchsmann, ibidem

Il ne faut tout de même pas oublier que cette période débutant en février 1917 est une période d'intenses combats de toutes sortes, qu'on a affaire à une lutte de classes dans un contexte militaire, avec des méthodes militaires et, avec l'intervention étrangère, un affrontement entre les forces bourgeoises et les forces ouvrières, socialistes, révolutionnaires.

Cependant, on peut toujours reprocher aux bolcheviques leurs volontarisme, en voyant bien que, malgré de hauts idéaux d'émancipation des couches pauvres de la société qu'ils ont proclamés, leurs méthodes suivaient une ligne autoritaire et s'orientait toujours vers la *realpolitik*. Le volontarisme pose en effet le problème de l'articulation entre l'action politique et militaire (la prise du pouvoir par les armes) et la réalité historique. Dans quelle mesure faut-il profiter d'une conjoncture favorable, quitte à contraindre les gens, à détruire les institutions, à ignorer des principes moraux?

Ce problème fut aussi celui des révolutionnaires français, des Communards, de Mao Tsé Toung, et d'autres révolutionnaires. Il fallait être volontaristes pour agir dans l'histoire et l'orienter dans la direction jugée bonne. D'autre part, nous pouvons nous demander si nous sommes bien placés pour porter un jugement moral, car notre société moderne n'est pas réglementée selon un ordre moral non plus : le marché, la finance ou les médias sont pratiquement hors du contrôle moral.

On peut seulement dire qu'avec le recul du temps, on a une vue plus précise et plus juste des événements et de la politique des hommes. Les historiens sont en état de dresser un tableau terrifiant de cette période, avec toutes ces victimes innocentes, la famine organisée par les authorités, la guerre civile, et d'autres atrocités. On ne peut pas dire que les historiens n'ont pas raison de le faire.

Mais ce qui est intéressant pour nous ici, c'est que les intellectuels français se sont interrogés sur le sens de la Révolution et sur sa portée, en rapport avec le marxisme et avec des préoccupations de philosophie politique, de philosophie sociale et de philosophie de l'histoire. Quelles que soient les choses horribles qui se sont produites – et c'est très bien que les historiens fassent ce travail –, la révolution russe, comme d'autres, a été un événement qui a intéressé des philosophes. Rien que cela est un fait intéressant à analyser.

Malgré ces erreurs évidentes ou bien parfois « grâce » à elles, on peut constater qu'un certain nombre d'intellectuels soutiennent le léninisme, pour des raisons que nous allons étudier.

Marcel Liebman[140] explique ce fait, par exemple, dans son livre *Le Léninisme sous Lénine*[141]. Il affirme que dans les années 70, prendre parti pour Lénine et le léninisme n'est pas s'engager dans un débat académique, mais faire un choix politique.

Liebmann indique qu'il ne faut en aucun cas sous-estimer les conquêtes révolutionnaires du prolétariat russe. La Révolution d'Octobre 1917 fut finalement le résultat d'un concours de circonstances et de nombreux facteurs divers. Mais ce n'est pas Lénine, montre Liebmann, qui a « fait » la révolution russe, son mérite ayant plutôt consisté à créer un parti révolutionnaire à partir d'innombrables groupuscules révolutionnnaires qui n'arrivaient pas tous, séparés qu'ils étaient, à combattre leur ennemi conjuré, le capitalisme.

Jacques Duclos[142] explique dans la citation ci-dessous la signification de la « Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité », adoptée par le Congrès unifié des Soviets de Russie, qui a consolidé les conquêtes de la révolution socialiste d'Octobre et la fondation du régime soviétique.

La phrase de cet auteur nous paraît être une formule révélatrice dans notre questionnement sur la nature de la révolution d'Octobre telle qu'elle apparaît aux yeux des Français.

« La « Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité, - souligne-t-il, est un des documents les plus remarquable de l'Histoire. Elle se distingue par ses principes des déclarations des révolutions bourgeoises. La « Déclaration des droits de l'homme et du citoyen » adoptée par la Révolution française avait proclamé la liberté, l'égalité et la fraternité pour la bourgeoisie et non pour les masses populaires qui, elles, n'avaient reçu ni la liberté, ni égalité, ni fraternité. Par contre, la « Déclaration des droits du peuple travailleur et exploité » proclamée par la Révolution socialiste d'octobre exprimait pour la première fois dans l'Histoire la volonté réelle des classes laborieuses, affirmait leur pouvoir et proposait comme objectif la suppression de l'exploitation de l'homme par l'homme, la construction du socialisme, la liquidation des classes. »[143]

---

[140] Marcel Liebmann (1929-1986) enseignant de l'histoire politique et de la sociologie en France et en Belgique, d'origine juive polonaise. Historien du socialisme et du communisme, intellectuel engagé de gauche.
[141] M. Liebmann, *Le Léninisme sous Lénine*, La conquête du pouvoir, P. 1973
[142] Jacques Duclos (1896-1975) l'un des principaux dirigeants du Parti communiste français, responsable du PCF pendant la période de l'occupation (1940-1944),adhéré au PCF en 1920.
[143] J. Duclos, *op. cit.,* p. 102

Victor Serge[144], qui avait participé à la révolution russe et qui défendait et justifiait la révolution face aux falsifications, mais, d'autre part, indiquait des erreurs incompréhensibles, par exemple la création de Tchéka (la police politique des bolcheviques), admire néanmoins « l'immense entreprise de la transformation sociale, commencée en 1917, dans un pays arriéré et dévasté par la guerre. » [145] Il s'agisait de la création d'une nouvelle économie basée sur l'abolition de la proprieté privée, et régie par un plan unique. Et bien que les leviers de cette économie se soient finalement trouvés dans des mains barbares et incultes, ce nouvel ordre économique et social, selon V. Serge, était doué « d'une validité et d'une capacité créatrice extraordinaire. »[146]

Selon l'opinion de V. Serge la réaction stalinienne ne serait pas le dernier mot de la révolution russe et le véritable bilan de cette révolution est lié à la réalisation des espoirs de tous les peuples et de tous les gens opprimés. Il la compare avec la Révolution française et parle aussi de l'An premier de la révolution russe, qui commença le 7 novembre 1917 et s'acheva le 7 novembre 1918, au moment où éclate la révolution allemande.

Pendant cette année nous voyons se poser « tous les problèmes que la dictature du prolétariat est appelée à résoudre : organisation du ravitaillement, de la production, défense intérieure et extérieure, attitude envers les classes moyennes, les intellectuels, les paysans, vie du Parti et des Soviets »[147]. Cette phase est celle de la conquête prolétarienne et de la création de l'État, conquête du droit de la vie, affirme V. Serge. La deuxième phase est liée à l'apparition de la coalition internationale contre la république des Soviets, la guerre civile et cette période se termine avec la défaite de l'armée de Wrangel et la paix avec la Pologne en novembre-décembre 1919. « La guerre civile semble finie, mais les soulèvements paysans et l'insurrection de Kronstadt révèlent brutalement la gravité du conflit entre le régime socialiste et les masses paysannes ».[148] La troisième période commence avec l'insurrection de Kronstadt et s'ouvre en 1923 par la NEP (la Nouvelle Politique Économique), qui dura jusqu'aux années 1925-1926.

---

[144] Viktor Kibaltchitch, dit Victor Serge (1890-1947), révolutionaire et écrivain francophone, né en Belgique. Ses parents étaient russes, un de ses parents lointain était le célèbre inventeur et révolutionnaire russe Nicolaï Kibaltchitch. Adhère au Parti communiste russe en 1919. Partisan de Trotski, il est exclu du PCUF en 1928 pour sa critique de Staline.En 1933 V. Serge fut condamné et envoyé à l'Oural. En 1936, grâce à la campagne internationale organisée par Trotski, M. Paz et R. Rolland il fut libéré et banni de l'URSS. Il fut l'un des premiers de dénoncer les crimes du stalinisme.

[145] V. Serge *L'an I de la révolution russe, Les débuts de la dictature du prolétariat 1917-1918, Suivi de La ville en danger.*

[146] *ibidem*

[147] *ibidem*

[148] *ibidem*

En conclusion, nous pouvons souligner que la Révolution d'Octobre a commencé avec un essor des forces créatrices des masses, avec une volonté spontanée de création de nouvelles institutions sociales et avec une émancipation du prolétariat. Et c'est pour cela, à notre avis, que cette révolution a été intéressante pour les intellectuels français. En principe, la Révolution d'Octobre aurait du devenir la continuation de la Révolution française, apporter la liberté, la fraternité et l'égalité aux peuples de la Russie.

Les leaders bolcheviques croyaient sincèrement aux idéaux de la Révolution et comprenaient suffisamment qu'ils couraient un grand risque de « forcer » l'histoire. Il ne faut pas oublier qu'ils agissaient dans une situation d'urgence où il leur fallait prendre des décisions radicales. Le concours complexe de circonstances, sans parler des erreurs des bolcheviques, a provoqué, comme le disait Trotski, « la dégénérescence de l'État ouvrier ».

2 Les témoins oculaires français de la Révolution d'Octobre

Les témoignages autour de la Révolution d'Octobre et des premières années de la construction du socialisme en Russie ne sont pas très nombreux, mais sincères et profonds.

Bien sûr, les bolchevique se sont fait connaître en Occident avant la Révolution d'Octobre. Les idées de Lénine n'étaient pas claires et les traductions françaises de ses oeuvres ont été faites aussi avec retard, par exemple, celle de *Le socialisme et la guerre* n'a paru qu'en 1916 à Genève, après sa traduction en allemand et en norvégien.

Boris Souvarine rappelle qu'en 1914, quand la guerre surprit les socialistes, qui pourtant l'avaient vue venir et qui, dans leurs congrès internationaux, l'avaient dénoncée, le nom de Lénine était pour ainsi dire inconnu en France. « C'est après la conférence de Zimmerwald en septembre 1915 que Merheim et Bourdreron, les deux syndicalistes français qui y prirent part, nous parlèrent de Lénine, dans un cercle très restreint et à voix basse [...] »[149]

« […]Merrheim nous parla de Lénine avec une sorte d'effroi comme d'un doctrinaire étranger aux contingences politiques, capable d'avancer les théories les plus extrêmes sans égard aux réalités les plus pressantes, utopiste, intransigeant, lunaire.[150] Le groupe de la Vie Ouvrière

[149] B. Souvarine, *La controverse avec Lénine,* p. 1
[150] *ibidem*, p. 3

dont B. Souvarine faisait partie sympatisait surtout avec Trotski, Martov, Lozovski que Lénine qualifiait sévèrement de « centristes » complaisants à « l'opportunisme ». »[151]

« Tout cela ne prédisposait pas à comprendre, encore moins à admettre, les conceptions de Lénine sur le défaitisme, la création d'une nouvelle Internationale et de la transformation de la guerre impérialiste en guerre civile universelle, conceptions dont nous n'eûmes pleine connaissance que beaucoup plus tard. Fernand Loriot sera le premier à y rallier, encore que d'une façon toute platonique. »[152]

On pourrait remarquer d'ailleurs, que les premiers bolchevique dont les socialistes de gauche ont fait connaissance en France représentaient un type d'homme qui est apparu seulement après la révolution d'octobre, par exemple avec Taratouta (Kremerer)[153], l'agent financier du gouvernement soviétique en Occident.

Qu'est-ce que les Français, contemporains de l'époque de la Révolution d'Octobre en connaissaient ? Par quels témoignages l'ont-ils connue ? Le 9 novembre 1917 *l'Humanité* caractérisait la révolution d'Octobre avec la formule : « De l'excès même du mal le bien peut encore sortir, pourvu que ne soit pas éteinte la flamme révolutionnaire à la clarté de laquelle l'ancien régime fut anéanti. »[154] Cela voulait dire qu'on attendait précisément de Lénine un changement radical de la politique et du régime, mais qu'on croyait que la révolution n'allait pas tenir et que la Russie allait revenir à un gouvernement à la Kérenski.

Les toutes premières nouvelles de la Russie pendant les premiers jours de la révolution étaient contradictoires et fantaisistes, puisque personne ne disposait de source d'information assez sûre. Les informations parvenues en France étaient confuses ; les correspondants de presse ont dû quitter la capitale russe pour s'installer à Stockholm ou à Varsovie. Leurs dépêches fantaisistes annonçaient un jour que Lénine avait fait exécuter Trotsky, puis le lendemain, l'inverse[155].

Le correspondant de l' *Humanité* à Pétrograd B. Kritchevski[156] écrivait : « La population, qui avait paisiblement dormi toute la nuit, se réveilla, mercredi, sous le régime de la dictature

---

[151] voir *ibidem*.
[152] *ibidem,* p. 4
[153] Victor Taratouta, dit Kramerer (1881-1926), révolutionnaire et journaliste russe. Emigré en France de 1909 à 1919, membre du Parti socialiste français de 1917. De 1924, le président de la Banque pour le développement et les activités économiques extérieures de l'URSS.
[154] Cité par Duclos, *op. cit*., p. 105
[155] J.-L. Panné *op. cit*. p. 55
[156] Boris Kritchevski (1866-1919), militant socialiste russe, émigré en 1892 et adhéré au groupe « Emancipation du travail ». Il représente la social-démocratie russe aux congrès de l'Internationale de 1900 à 1904.

militaire, dirigé par Lénine et Trotsky, présidant aux opérations du comité militaire révolutionnaire. »[157]

Les témoignages en question peuvent être répartis en trois groupes selon l'évaluation qu'ils faisaient de la Révolution d'Octobre :

1) Les témoignages, souvent documentaires, contenant des opinions défavorables par rapport à la Révolution d'Octobre. Ils émanent le plus souvent de journalistes de droite.
2) Les témoignages des personnes favorables à la Révolution, mais basés sur les idées métaphysiques ou fantaisistes sur la réalité russe.
3) Les témoignages des personnes engagées à gauche, favorables à la Révolution, venues en Russie pour aider la jeune République, ou dans la période de la NEP.

Claude Anet[158], l'un des premiers témoins de la révolution et l'un de ses premiers critiques, dans son livre *Révolution russe. Chroniques 1917-1918* affirme pourtant que toute analyse de la révolution russe serait *a priori* partielle.

D'ailleurs, il est remarquable, et on verra un cas inverse chez Pierre Pascal, que Cl. Anet éprouve un certain mépris envers les Russes, en qui elle ne voit que « le peuple le plus obscur et arriéré de l'Europe, qui a plaisir d'obéir mais qui a peu de respect pour ses maîtres », et qu' « une masse inerte et amorphe »[159], qui subit très passivement le cours des événements. D'autre part, il réconnaît la force créatrice du peuple russe et pour cela reproche à la révolution russe de n'être qu'un dispositif emprunté, jusqu'à son vocabulaire qui ne contient que des termes étrangers (les comités, la bourgeoisie, les délégués, les décrets). Il a donc le droit d'affirmer que la révolution avait été faite par un groupe d'intellectuels européisés, sans racines profondes dans le sol russe, qui n'avaient fait, nous l'ajoutons, qu'appliquer des modèles inventés ailleurs dans des conditions différentes de celles de la Russie.

Mais ce qui le scandalise surtout chez les bolcheviques, c'est leur refus de continuer la guerre, leur internationalisme, le fait qu'ils « se sentent plus proches de l'ouvrier allemand que du propriétaire russe » et qu'ils considèrent le fait de renoncer à l'offensive promise comme une trahison sur le champ de bataille.[160] Il ne fait pas de doute selon lui que les bolcheviques, avec

---

[157] Cité par J.-L. Panné *op. cit.* p. 54

[158] Claude Anet, de son vrai nom Jean Schopfer (1868-1931) écrivain français, journaliste et joueur de tennis, né en Suisse dans une famille protestante immigrée. Grand voyageur, il parlait couramment plusieurs langues, le russe y compris. En 1917 il assiste la Révolution russe en tant que reporter du quotidien le *Journal* à St-Pétersbourg.

[159] Claude Anet, *La révolution russe, Chroniques 1917-1918*, Phébus, octobre 2007.p.27, je m'appuie ici sur l'article de N. Floury « La révolution russe vue en 1917 »p. 6

[160] *ibidem*, p. 566

Lénine en tête, aient été, comme le disaient les rumeurs qui circulaient depuis l'été 1917, des agents payés par la police secrète allemande.

« Des fous, des inconscients, des illuminés, sinistres avec des faces de bandits, qui ne savent rien de la vie, qui n'ont aucune expérience, des bandes d'agitateurs pâles, sortis depuis peu de prison ou d'exil, gens sans passé, sans racines, qui passent leurs nuits dans des discussions les plus vaines qui soient. »[161]

La description de Lénine, selon Cl. Anet, est la suivante : « il est l'homme d'une seule idée, il fait corps avec le socialisme intégral ; ce n'est pas un démagogue, mais un illuminé, un mystique, un fanatique. »[162]

Anet semble « admirer » le coup d'État bolchevique pour son organisation, la capacité de ses leaders à profiter des sentiments des masses pour les rassurer et les rediriger vers leurs buts propres à eux. Il « admire » en Trotski ses allures de « maître impérieux » et son intelligence de « sophiste ingénieux ». Il écrit aussi à son propos que « si l'on gagnait la bataille avec les mots, Trotski serait invincible »[163], mais tout cela avec une certaine ironie amère. Par contre, il s'indigne contre la suppression de la liberté de la presse en Russie sous Lénine.

La majorité de la SFIO, qui prônait l'adhésion à l'Union sacrée, mais même les membres de la minorité qui s'y opposait, comme J. Longuet, P. Faure et M. Cachin, donnèrent une bonne idée de l'avis général, en accueillant Kérenski en évoquant « l'immense malheur qui accable la Russie. »[164]

« Les premiers Français en Russie ne sont pas des curieux, – dit Fr. Kupferman[165], l'auteur du livre *Au pays des Soviets*. *Le voyage français en Union soviétique –,* ils sont venus pour aider[...]. La plupart des visiteurs français ne font que passer. »[166] Certains militaires Français qui ont participé à l'intervention. D'autres Français sont venus avec la mission pour aider le peuple au temps de la famine de 1921. Un groupuscule français, une toute petite communauté, resta à Moscou et à Saint-Pétersbourg pendant les années de la dictature du prolétariat et put observer les événements révolutionnaires de l'intérieur.

---

[161] *ibidem,* p. 8
[162] i*bidem*, p.9
[163] *ibidem,* p. 10
[164] Winock, *op. cit.* p. 394
[165] Alfred (dit Fred) Kupferman (1936-1988), historien français, spécialiste des relations franco-allemandes, né dans une famille des résistants juifs. Historien de renommé, il a travaillé sur l'histoire de la presse, l'histoire de la Première et la Seconde guerres mondiales etc.
[166] F. Kupferman, *Au pays des Soviets*. *Le voyage français en Union soviétique,* Paris, Gallimard, 1979 p.17

L'image de la Russie en France avait subi des transformations historiques, avait connu des hauts et des bas, et nous n'avons pas ici à l'évoquer. La détérioration la plus considérable que l'image de la Russie ait subi fut, après 1814, lorsque la Russie devint le socle du monarchisme et le « gendarme de l'Europe ».[167] Tout au long du XIXe siècle cette image a subi des transformations en fonction non seulement des relations entre la France et la Russie, mais aussi entre la France et la Grande-Bretagne.

Le peuple russe a atteint un haut degré de la popularité au début de la première guerre mondiale, lorsque dans l'imaginaire des Français, le Russe deviendra un allié dans la lutte contre l'agression germanique. Pendant la première décennie de la révolution et, bien sûr après, il y eut des voyageurs et des témoins qui se laissent tromper par le gouvernement soviétique, et pas seulement des communistes.

Comme l'écrit bien Fr. Kupfermann :

« La croyance au pays imaginaire est la plus forte. Par patriotisme des partis, les communistes au service du Komintern ou Profintern, les correspondants permanents de l'Humanité, racontent la prospérité quand la famine dépeuple l'Ukraine, s'attendrissent sur la vie belle et heureuse des enfants au coeur d'une terreur qui fait des orphélins par centaines de miliers. »[168]

Il est vrai qu'un nouveau changement d'attitude s'est passé ces années-là. Quand la Révolution d'Octobre a éclaté, il fallait être fou, comme le dit Kupferman, pour prendre le parti des bolcheviques ou encore aller à Moscou. Le nouveau pouvoir paraît plutôt effrayant et suscite la répulsion des Français moyens, car il a lâché la France au moment décisif de la guerre avec la « trahison » de Brest-Litovsk, il a fait exécuter le tsar avec toute sa famille (alors qu'en Europe les familles royales, malgré le républicanisme, étaient appréciées), et car Lénine a refusé de reconnaître les emprunts faits par le gouvernement tsariste (ce qui a provoqué la faillite de milliers de personnes en France). Les amis de la nouvelle Russie proviennent de ceux qui se placent à contre-courant. Ce sont les zimmerwaldistes, les kienthaliens, les anarchistes, les socialistes en désaccord avec le jauressisme et d'autres mouvements.

Kupfermann écrit :

[167] Voir par exemple, Kostas Papaioannou *Du Marx et du marxisme*, Gallimard, Paris, 1983
[168] F. Kupferman, *Au pays des Soviets*.; p. 19

« Pélerins éblouis par la ferveur des foules russes, premiers collaborateurs du tout jeune Komintern, ils acceptent la terreur et la famine parce qu'ils partagent le pain noir et l'idéal de ces égalités si faibles, aux rêves démesurés. »[169]

Envoyé spécial de l'*Écho* et de l'*Illustration*, Serge de Chessin[170] dans son *Apocalypse russe* décrivait la situation en Russie bolchevique comme catastrophique, en montrant le sort tragique des bourgeois, des nobles, du clergé orthodoxe et de la plupart des intellectuels classés comme ennemis de la révolution et mis en prison dans un seul objectif : afin qu'ils disparaîssent.[171] S. de Chessin met en évidence une situation (qui allait d'ailleurs s'installer encore pour soixante-dix années) où il ne reste qu'à fuir, bien que personne ne puisse fuir nulle part, même s'il le voulait. « La Russie entière est fermée pour les Russes, - dénonce-t-il - chaque ville soigneusement isolée. La Russie socialiste est une maison sans portes ni fenêtres. On est tenu de mourir sur place ».[172]

Originaire d'une famille catholique, pratiquant fervent, jeune normalien nommé à la mission militaire en Russie en 1916, Pierre Pascal (1890-1983) est un personnage tout à fait remarquable. Pierre Pascal est fasciné par l'austérité des bolcheviques et devient volontairement l'un des collaborateurs de Lénine en 1917. Il est le seul Occidental qui ne regrette pas l'Occident, comme le dira Mauricius[173] : « Sa mystique naturelle s'est exaltée en contraste avec la mystique russe. »[174] Après son retour en France il deviendra traducteur de Dostoïevski, Tolstoï et Gogol, et professeur à l'École des Langues Orientales.

Mauricius[175] souligne qu'à l'instar des anarchistes et révolutionnaires russes, mais contrairement aux goûts des Français pour le confort, Pascal n'est pas préoccupé par cette question. C'était un intellectuel extrêmement profond et sensible pour les autres cultures, et il suffit d'ouvrir son ouvrage intitulé *Mon Journal de la Russie*, pour y découvrir l'œuvre d'un penseur mystique et exalté, comparable à un Dostoïevski ou à un Joseph De Maistre. À la recherche du « socialisme chrétien », P. Pascal pensait à une « Europe fédérée », à l'œcuménisme, qui lui semblait apparenté avec l'idée de la révolution russe.

---

[169] *ibidem,* p. 20
[170] Serge Cherechevski, dit de Chessin (1880-1942) écrivain, journaliste et diplomate français, d'origine russe. Auteurs d'une série des livres consacrés au communisme russe parus entre 1919 et 1929.
[171] Voir Serge de Chessin, *Apocalypse russe : la révolution bolchévique,* 1918-1921, Paris, PLON, 1921 p. 34
[172] *ibidem,* p. 94
[173] Voir Mauricius, *Au pays des Soviets,* Paris, 1922 p. 203, cité par Kupferman, op. cit.
[174] *ibidem*
[175] Maurice Vandamme, dit Mauricius (1886-1974), militant anarchiste français.

« Ce qui va faire la fortune des bolchevique, - écrira Jean Laloy[176] dans la préface à cet ouvrage, - c'est moins leur génie propre que l'incapacité de leurs rivaux ou adversaires[...] Si Pierre Pascal se rapproche de l'entreprise de Lénine ce n'est pas qu'elle est bolchévique[...] C'est parce que cette entreprise lui paraît un bref instant, conforme à l'aspiration du peuple : un peu de terre, un peu de paix, un peu de justice, un peu de liberté. Mais ce qui vient, c'est la guerre civile, la famine, les exactions et la dictature. Comment comprendre cette contradiction ? Il vaut mieux se confier à l'observateur et tenir compte de son expérience. »[177]

Ce que découvre Pascal dans la révolution, c'est premièrement que la révolution russe est une recherche, une interrogation sur ce qu'est la révolution. P. Pascal se demande avec amertume où va la Russie, et ce qu'elle va devenir. La revolution russe est aussi une recherche de la *pravda* (« vérité-justice sur terre ») russe, que les officiers allemands et baltes n'arrivent pas à comprendre.[178] L'ouvrage de P. Pascal, *Mon Journal de Russie* est riche en observations sur le caractère national des Russes. Ce caractère, selon P. Pascal, explique, au moins partiellement, le caractère de la révolution d'Octobre. P. Pascal essaie de tracer les caractères essentiels de « l'âme russe » qui mettaient en relief le contexte culturel et national de la révolution. Il dit, par exemple, que le Russe est de nature plus « humble » que le Français, ne « crée pas de bruit autour de soi et de son pays ».[179] Les événements de la Révolution, - affirme le penseur français - ne peuvent mieux s'expliquer qu'en tenant compte de l'unité dans le peuple russe, et cette unité et celle « des trois caractères qui s'accordent si bien : solidarité – indétermination – tendance vers l'absolu. Le premier étant l'essentiel, le deuxième en représente le coté négatif et le dernier le côté positif[...]. »[180]

Ainsi, P. Pascal arrive à voir dans les Russes le peuple le plus imbibé par le christianisme et qui a une forte tendance à apprécier les idées socialistes. Avec la même sympathie avec laquelle il parle des Russes, P. Pascal parle des révolutionnaires, en nous montrant la « dialectique » de leur comportement.

La révolution, comme l'indique J. Laloy, « n'est pas à elle-même sa propre fin. Les révolutionnaires veulent le pouvoir, mais aussi autre chose. S'ils échouent, ils peuvent se réfugier dans leur rêve. S'ils réussissent, ils doivent le réaliser. Àce moment, ils se heurtent au

---

[176] Jean Laloy (1912-1994) diplomate français, ministre-conseiller à Moscou en 1955-1956, auteur de plusieurs livres consacrés à l'URSS.
[177] J. Laloy, Préface à P. Pascal *Mon Journal de Russie, A la mission militaire française, 1916-1918,* L'Age d'Homme, Lausanne, 1975, pp. 10-11
[178] P. Pascal, op. cit. p. 321
[179] i*bidem*
[180] *ibidem*, p. 233

réel, toujours différent de ce qu'ils ont imaginé. Y cèdent-ils ? Ils cessent d'être révolutionnaires. Y résistent-ils ? Ils cessent d'être populaires. »[181]

D'ailleurs, la sympathie envers les révolutionnaires semble parfois exagérée, et relever d'une sorte d'amour chrétien envers les hommes politiques qui se positionnaient consciemment au-delà de toute morale et de toute religion : cela nous semble à la fois naïf, théâtral et superflu. On peut supposer que P.Pascal a une idée absolue de la « mysticité » de l'âme russe, et qu'il vise ainsi, peut-être, à l'opposer à la civilisation française, ce que de rares slavophiles russes (comme, par exemple, Danilevski[182]) avaient osé faire, la majeure tendance étant quand même d'éviter de trop différencier la Russie de l'Europe. On peut voir comment il se laisse facilement tromper, sans doute pour la même raison, par la célèbre « bonhomie » des inquisiteurs de la Tchéka, qui était une de leurs méthodes éprouvées, par les chiffres officiels de leurs victimes publiées dans les journaux soviétiques :

« La terreur est finie. À vrai dire, elle n'a jamais existé. Ce mot de Terreur pour nous les Français, répond à une idée définie, m'a toujours fait rire ici, en voyant la modération, la douceur, la bonhomie de cette terrible Commission extraordianire chargée de l'appliquer. La peine de mort ne sera plus appliquée en Rusie soviétiste. J'ai voulu néanmoins savoir combien cette terreur rouge [...] avait causé les victimes [...] 9 641 fusillés.. [...]»[183].

Donc, on peut voir ici quand même le commencement d'une vision rêveuse et mystique d'un pays imaginaire, d'une sorte d'utopie de Platon réalisée, que les révolutionnaires russes ambitionnaient de créer, par tous les moyens et malgré tous les sacrifices. « L'État n'est pas en Russie l'instrument d'une dictature violente sur la classe vaincue, sa tâche essentielle est de faire le bien. »[184]

Dans les années 70, Kupferman essaiera de faire des entretiens avec certains témoins de la révolution d'octobre restés en vie à l'époque. P. Pascal reconnaîtra qu'il avait eu tort et que la réalité était beaucoup plus complexe. Après autant de décennies passées il pouvait avoir une image plus globale et analytique des années postérieures à la Révolution.

Pascal a écrit : « J'ai vu la destruction d'une société et la reconstruction d'une autre ressemblant trait pour trait à la première. Pour cela, on avait tué des millions de gens, détruit

[181] *ibidem*, Préface, p. 11
[182] Nikolaï Danilevski (1882-1885),naturaliste, philosophe slavophile, historien, anthropologue russe. Idéologue du panslavisme russe.
[183] P. Pascal, *En Russie rouge,* Librairie de l'Humanité, P. pp. 6-7
[184] i*bidem* ; p. *38*

l'intelligentsia[...]. »[185] Pendant cette période, avoue P. Pascal, il a changé lui-même deux fois. D'abord en 1917, lorsqu'il a été attiré par « l'ascétisme et le mysticisme des révolutionnaires ». Le modèle d'un bolchevique était pour lui Lénine, un homme vraiment simple et sans grands besoins. L'instauration de la NEP (la Nouvelle politique économique, un « retour » partiel vers des éléments du capitalisme : la petite propriété privée, notamment) qui a été « un soulagement pour les Russes après l'épreuve du communisme de guerre» et «bien vue en Occident », a été pour Pierre Pascal un tournant décisif.[186]

Ensuite, P. Pascal explique la situation très commune pour les visiteurs de l'étranger en Russie soviétique et qui avaient été délibérément trompés par le pouvoir bolchevique, qui continuait en fait la politique de ce qu'on appellait « les villages de Potemkine. »[187]

Des voyageurs venus de l'Occident ont été très favorablement accueillis à Moscou par des structures d'État spécialement créées à leur endroit, nourris et logés dans les conditions « les plus somptueuses pour l'époque ». Le guide les attendait pour leur montrer toutes les réalisations du nouveau régime et taire tout ce qu'il fallait dissimuler. On les amenait rarement en dehors de Moscou, où les conditions de vie étaient beaucoup plus dures. « Les gens revenaient contents, rassurés par une réalité qu'ils croyaient comprendre en cherchant les points de ressemblance avec l'histoire de la France, les mœurs françaises. »[188]

Les Français qui venaient étaient accueillis avec cordialité, mais ils n'étaient pas pris au sérieux. En revanche, les révolutionnaires français témoignaient de leur futilité allant jusqu'à l'infantilisme[189]. D'ailleurs comme c'est l'habitude en Russie, ceux qui ne se souciaient pas de grand'chose, avaient tous les avantages et ceux qui se donnaient la peine de se poser des questions disparaîssaient vite et sans retour. Ce fut le cas de deux syndicalistes, Vergeat et Lepetit, qui ont entrepris un voyage en Russie avec l'écrivain Raymond Lefèbvre et y ont mystérieusement disparu tous les trois. Certains auteurs affirment[190], quoique sans preuves, que c'était après avoir appris sur le pouvoir soviétique beaucoup plus qu'il ne leur était permis de le faire.

---

[185] Voir, Kupferman, op. cit. p. 39, entretien avec Pierre Pascal 17 novembre 1977
[186] *ibidem*
[187] Grigori Potemkine (1739-1791), homme de gouvernement russe. On dit « les villages Potemkine » d'après le nom de ce célèbre courtisan de Catherine II qui avait fait construire des villages artificiels avec toute sorte d'animations et d'amusements tout au long du chemin de l'impératrice de la capitale jusqu'à la Crimée de la manière qu'elle tienne ses constructions pour de véritables habitats des paysans, en réalité appauvris et affamés par ses réformes faites en faveur des grands propriétaires.
[188] *ibidem,* p. 39
[189] Par exemple, leur grande préoccupation s'avérait de faire amour avec une Soviétique pour s'en vanter après le retour ou de vérifier si les cigarettes russes étaient faites complètement en carton ibidem, p. 40, Entretien avec Ch-A. Julien, Paris, 21 novembre, 1977
[190] Marcel Body et Voline

Malgré la surveillance, on peut voir que pour les communistes français, ce voyage en Russie était une grande épreuve pour leurs choix politiques et moraux. Et parmi eux certains acceptaient sans aucune contestation la discipline bolchevique, mais d'autres revennaient troublés et même deçus du communisme.

L'installation de la NEP a joué un rôle aussi favorable pour l'image du nouveau régime, que Alfred Fabre-Luce[191] avait appelé « le pire des tous », mais aussi « celui qui contient en germe le plus d'inconnu. »[192] Après les visites des « extrêmes-gauches » il y eut aussi des voyageurs bourgeois qui vinrent pour voir, ou avec des projets commerciaux. Avec la NEP, la vie en Russie renaîssait, les magasins rouvraient et depuis le décret du 4 avril 1922, l'or, le platine et les pierres précieuses avaient libre cours. »[193]

On pourrait en conclure, que la mauvaise impression sur l'Occident donnée par la guerre civile et par la famine d'après la révolution d'Octobre, s'est améliorée grâce à cette transformation que la Russie des Soviets a vécue, à la suite la Nouvelle Politique Economique entamée par Lénine. Il ne faut pourtant pas oublier le rôle que la mutinerie populaire des marins à Kronstadt, où le peuple martyrisé par le communisme de guerre avait proclamé des slogans non seulement économiques, mais aussi politiques, en faveur de changements démocratiques. Cette révolte fut brutalement supprimée par les forces armées sous les ordres de Trotski, et a joué dans l'adoption de la NEP.

Enfin, on peut s'imaginer que la Révolution d'Octobre dont le sens n'était pas clair pour le Russes eux-mêmes, constituait une sorte d'énigme historique pour les Occidentaux de l'époque, exprimée par une interrogation philosophique d'Alfred Rosmer[194] :

« Quoi qu'on dise, l'intervention, sans préalable accord avec les Soviets, est faite contre le peuple russe tout entier, contre sa volonté de paix, contre son idéal de la justice sociale. Qu'est-ce que la révolution bolchevique ? Qu'a-t-elle voulu hier ? Qu'a-t-elle fait jusqu'à ce jour ? Est-elle digne d'être défendue ? »[195]

Finalement, on peut constater qu'il y a eu autant d'interprétation de la Révolution d'Octobre par les intellectuels français, que de témoignages de leur part. Leurs interprétations réflétaient, bien sûr, leur engagement politique et leur situation sociale. Mais bien que leurs

---

[191] Alfred Fabre-Luce (1899-1983) journaliste et écrivain français de droite, fils du banquier. En 1927 il fit un voyage en URSS et publie l'ouvrage A. Fabre-Luc, Russie 1927,
[192] A. Fabre-Luc, Russie 1927, Grasset, 1927 p. 27, cité par Kupferman, op. cit.
[193] Voir Kupferman, op. cit.
[194] Alfred Griot, dit Rosmer (1877-1964) syndicaliste, un des fondateurs de la Troisième Internationale, historien du mouvemet ouvrier.
[195] Alfred Rosmer 14 juillet 1918

jugements aient été le plus souvent de valeur, et qu'il disposaient de très peu d'informations, ils estimaient tous avoir affaire à un bouleversement historique.

Les voyageurs interrogent le sens de cet événement. Il est important pour nous que les voyageurs n'aient pas affirmé que les bolcheviques étaient forcément marxistes. Les intellectuels français partagent soit l'enthousiasme et les rêves des révolutionnaires russes, soit, s'ils ne sont pas d'accord avec les idées de la poignée de révolutionnaires au pouvoir, ils déplorent le sort des victimes de la révolution.

Ce qui est important pour nous aussi c'est que les témoins ne pensaient pas que les leaders bolcheviques étaient forcément marxistes et qu'il s'agissait de la doctrine marxiste en action.

Chapitre 2. Le léninisme et le marxisme : l'État, le parti, les soviets

On peut dire que l'apport théorique et pratique de Lénine au marxisme consista à formuler la théorie de l'État marxiste, à créer le parti communiste et à donner le pouvoir aux soviets. Il est évident d'ailleurs, et nous l'avons vu grâce aux témoignages des voyageurs, que la construction du socialisme n'a pas été initialement conçue comme une entreprise totalitaire. Lénine ne pensait pas créer le léninisme comme un dogme officiel de ce parti. L'élan initial de la Révolution était celui de la création d'un nouveau type de société, chose que de rares intellectuels français ont accepté (H. Barbusse), que d'autres ont comparée avec le retour aux idéaux chrétiens (Pierre Pascal), et que certains ont critiquée et refutée (S. Chessin, C. Anet). Il nous semble que la plupart d'entre-eux seraient d'accord pour affirmer que la société russe de l'époque contenait « un germe d'inconnu » (A. Fabre-Luce).

Comment donc distinguer entre ce qui est nouveau et ce qui est devenu un dogme ? À notre avis, il y a trois phénomènes qui ont joué un rôle double dans la compréhension de la Révolution d'Octobre : l'État révolutionnaire, le Parti bolchevique et les Soviets. D'une part, ils sont incotestablement un signe de renouveau, mais d'autre part, après les années 30, ils sont devenus synonymes du dogme léniniste. Pour le faire, il faut analyser les phénomènes dans le contexte historique et aussi dans le contexte de l'œuvre de Lénine.

1 Le Parti bolchevique et les Soviets

Avant d'aborder l'État socialiste, nous devons étudier quelques problèmes fondamentaux qui se sont posés par l'ombre que le totalitarisme stalinien a porté sur les premières années révolutionnaires et qui est lié à l'origine et à la nature des institutions nées grâce à la Révolution russe.

On entend souvent dire que le Parti communiste russe (bolchevique) et les Soviets furent des piliers du totalitarisme soviétique. Cependant, il est clair que ces institutions ont été « conçues » par les leaders bolcheviques comme des organisations d'un type nouveau. La preuve en est que les deux mots russes ont été des produits des révolutions russes et qu'ils ont enrichi le vocabulaire international politique.

Le Parti a-t-il été créé comme un organe central administratif ? Quels rôles devaient jouer les Soviets dans la société « soviétique » ?

Nous n'avons pas de doute, que le Parti bolchevique et les Soviets ont trouvé leur origine dans la réalité de la vie révolutionnaire et que leur transformation a été dûe aux circonstances historiques, et à la politique des bolcheviques face à ces circonstances.

L'origine des Soviets est tout d'abord spontanée. Il est connu que les leaders bolcheviques ont proclamé le slogan « Tout le pouvoir aux soviets », mais les soviets deviennent un organe formel de l'administration soumis au Parti dans les années 1920. Il est vrai que Parti bolchevique a été créé dans le but de prendre le pouvoir, comme une organisation de révolutionnaires professionnels, mais il a vécu quand même une période de divisions et de discussions fondamentales, avant de commencer à prendre la route de la pétrification stalinenne. Il y a là une autre complication : la tâche que se posaient les leaders bolcheviques du Parti lors de la Révolution d'Octobre était celle de transmettre le pouvoir au soviets, mais ceci n'a pas été fait.

C'est au début de 1917 dans une situation d'incertitude sur le front, que les Français, après la bataille de Verdun, commencent à s'inquiéter pour ce qui se passe chez leur allié[196]. En février 1917, Nicolas II étant lui même au front, apprenait la nouvelle que la révolution « bourgeoise » avait eu lieu et prit le parti d'abdiquer.

Dans le même temps que le tsarisme subissait une défaite désastreuse, le prolétariat et les soldats de Pétrograd préparaient la création du nouvel organe politique, le Soviet[197]. Et c'est après la victoire de la révolution de Février que pour la préparation de la convocation de

[196] . Le ministre G. Doumergue et le général de Castelneau, après leur visite de la Russie, ont découvert que l'état d'esprit de nombreux officiers était pour le changement du régime des Romanov, le tsar russe étant favorable à la guerre jusqu'à la victoire finale.

[197] Voir, p.ex. Jacques Duclos, *Octobre 17 vu de France,* Editions Sociales, Paris 1996 p. 54

l'Assemblée constituante s'installa un régime appelé traditionnellement la dualité du pouvoir, avec d'un côté le gouvernement provisoire, caractérisé par Lénine comme étant le gouvernement bourgeois, et de l'autre, les Soviets formés des représentants des partis de mencheviks, des sociaux-révolutionnaires et des bolchevique : cet organe était censé représenter les masses révolutionnaires.

Le mot bolchévik (bolchevique), qui veut dire majoritaire en russe, est utilisé depuis le Congrès social-démocratique russe à Londres en 1903, qui a opposé Lénine à Martov. Martov proposait de suivre le modèle allemand, c'est-à-dire celui d'un mouvement de masse. Lénine de son côté proposait de créer, d'une manière conspiratrice, un cercle étroit « de meneurs et d'entraîner dans le mouvement la masse la plus large possible ».

On y reconnaît une idée originale par rapport à Marx, car quand Marx désignait comme un parti, l'ensemble des ouvriers. Mais Lénine, qui a formulé « la thèse centrale du bolchévisme », dans son ouvrage *Que faire ?* de 1902, soutenait que les classes ouvrières à elles seules ne peuvent arriver qu'à une conscience trade-unioniste et que leurs revendications ne pourraient que demeurer au niveau économique.

Quant au socialisme, c'est une théorie créée et cultivée par les intellectuels qui considèrent que la conscience de classe ne peut être donnée aux ouvriers que de *l'extérieur*, c'est-à-dire du côté de ces intellectuels. La situation révolutionnaire exige des intellectuels le centralisme démocratique et la discipline de fer. Il faut remarquer d'ailleurs, que depuis les années 1920, tous les partis nationaux communistes étaient considérés comme des sections de l'Internationale et que la bolchévisation imposée par la suite aux autres partis communistes consista notamment à instaurer dans un premier temps le centralisme démocratique, c'est-à-dire la soumission aux organes supérieurs, puis la création d'un réseau de révolutionnaires professionnels, et enfin l'organisation du parti à la base des cellules d'entreprise.[198]

Le Soviet en russe est équivalent de conseil dans les deux sens français. En effet, les historiens n'ont pas une unique opinion sur la génèse des Soviets avant 1917, et conviennent qu'ils prennent leur origine dans les comités de grèves ouvrières qui s'étaient développés dans tout le pays depuis la révolution de 1905. Il existe un lien génétique entre les Soviets et la psychologie collectivisante des ouvriers russes qui, comme chez les paysans précédemment, ont été habitués de vivre dans le système du « mir », un système de gestion de la vie paysanne célébré par les slavophiles de l'époque romantique.

[198] Voir Winock, *op. cit.* pp. 150-152

Les Soviets n'étaient donc initialement point un produit de l'activité des intellectuels, mais un phénomène très spontané, surgi de la volonté démocratique des masses inspirées par les les événements de 1905.

Les premiers Soviets sont apparus précisément en mars 1905 dans les usines de l'Oural, et les mines d'Alapaïevsk, et ils avaient comme fonctions d'organiser les protestations, les décisions des grévistes et élections des commissions d'ateliers, ainsi que de déterminer la qualification des ouvriers, de contrôler l'embauche et le licenciement, de lutter pour le renvoi de des cadres d'administration les plus détestées par les ouvriers pour leurs abus du pouvoir.

Un autre Soviet bien connu fut celui d'Ivanovo-Voznessensk, la capitale de l'industrie textile russe (« un Manchester russe ») où, en mai 1905 furent élus 151 députés, dont 23 femmes, et qui avait en plus une fonction de mutuelle pour les familles des ouvriers les plus pauvres, ainsi que son comité de propagande et même sa propre milice pour protéger les ouvriers contre des bandes de voyous. Le Soviet d'Ivanovo est devenu un nouvel organe d'autogestion ouvrière dont les décisions étaient entendues, même auprès de l'administration des usines et des fabricants, ce qui les obligeait à ne pas licencier les grévistes, à ne pas les chasser de leurs logements qui appartenaient aux fabriques, et qui empêchait les commerçants de faire monter les prix des produits de consommation. [199]

En 12-17 avril 1905 à Genève se réunit une conférence des mencheviques, qui décidèrent que les soviets, l'« enfant inattendu de la révolution », quêtait cette contribution du prolétariat russe à la révolution « bourgeoise ». Les mencheviques étaient prêts à voir dans les soviets des organes « d'auto-administration révolutionnaire » et « d'auto-éducation ouvrière »[200] Il s'ensuivit que la fonction principale des soviets selon la pensée des mencheviques n'était point de servir d'instrument de prise du pouvoir, mais d'être une institution pédagogique pour pouvoir finalement effectuer la révolution par étapes.

Les bolcheviques se réunissants à la même époque à Londres, devinrent plus que méfiants par rapports aux soviets, car ils y voyaient probablement un rival qui empêcherait des groupes révolutionnaires de prendre le pouvoir et refuseraient de « subordonner la conscience à la spontanéité »[201]. Mais on peut voir que leur attitude a vite changé et que les bolcheviques ont vu par la suite dans le soviet un organe de gestion révolutionnaire.

---

[199] Voir, p.ex. F.-X. Coquin 1905, *La mémoire du siècle. La révolution russe manquée*, Editions Complexe, Bruxelles, 1985, pp. 74-78
[200] Voir F.-X. Coquin, *op. cit.* p. 81
[201] *ibidem*

Dès la publication en 1905 de *Deux tactiques de la social-démocratie dans la révolution démocratique*, Lénine imposera aux soviets le rôle d'instrument de l'insurrection armée « contre le tsarisme qui permettrait de disputer à la bourgeoisie la direction de la révolution démocratique et de préparer le passage à l'étape révolutionnaire suivante, non plus bourgeoise, mais populaire, qui devient dès lors la ligne de mire de la fraction bolchevique. »[202]

Et c'est dans les *Thèses d'avril* de 1917 que Lénine soulignera que la tâche « immédiate » des bolcheviques n'est pas d' « introduire » le socialisme, mais « uniquement de passer tout de suite au contrôle de la production sociale et de la répartition des produits par les députés des Soviets ouvriers. »[203]

On voit par la suite que la tâche de la construction de la société socialiste, mais aussi la responsabilité de toutes les erreurs a été mise sur les épaules des cadres du Parti. Cela explique partiellement la brutalité des purges et des procès pour les membres du Parti dans les années 1930, comme si c'étaient seulement les cadres qui, selon le mot de Staline, « décidaient tout ». Mais cela explique aussi la dérive bureaucratique de la Révolution.

2 L'État et la Révolution de Lénine

La question de la compréhension de la nature de l'État communiste est très importante pour notre recherche, mais trop large pour être présentée entièrement ici. Pour être plus exact, nous allons nous concentrer sur la tâche de comprendre quel était le lien entre l'idée du passage vers le communisme que Lénine s'était faite à partir des écrits de Marx et d'Engels en 1917 (plutôt en 1916), dans *l'État et la révolution* et les démarches réelles des bolcheviques pour la construction du socialisme en URSS.

Génétiquement le marxisme est lié avec l'hegelianisme en Allemagne. Le léninisme aussi prend pour point de départ la critique de la philosophie de l'État de Hegel. Selon l'idée que Marx se fait du communisme, il n'y aura plus d'État, car il n'y aura plus de classes sociales antagonistes, voire plus de classes sociales du tout. Sur ce point, comme le dira Lénine, Marx est

[202] *ibidem*, p. 82
[203] Lénine, *Thèses d'avril,* p. 10, cit. par J. Duclos, octobre 17,vu de France, p. 65

d'accord avec Bakounine. C'est Marx qui commence par la critique de la philosophie de l'État hégélienne (cf. Manuscrit de 43).

Dans la *Critique du programme de Gotha,* Marx indique que dans la période de la transition de la société capitaliste à la société communiste, il y a une étape de transition politique et de transformation révolutionnaire, que Marx appelle la dictature révolutionnaire du prolétariat. La liberté du prolétariat consiste selon Marx à transformer l'État, organisme mis au-dessus de la société, et à le subordonner à la société.[204] Lénine, dans *L'État et la révolution*, reconstituera une doctrine complète de l'État chez Marx, pour lutter contre les autres tendances révolutionnaires et marxisantes en Russie.

Marx écrivait :

« ... ces défauts sont inévitables dans la première phase de la société communiste, telle qu'elle vient de sortir de la société capitaliste, après un long et douleureux enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société t que le degré de civilisation qui y correspond. »

« Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intelletuele et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand avec le développement multiple des individus, les forcs productives se seront accrues..., alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé... »[205]

La question sur l'État communiste est intéressante de plusieurs points de vues. Du point de vue théorique, cette question touche les problèmes que Marx et Engels ne semblent pas traiter suffisamment. Du point de vue historique, cette question touche des problèmes très débattus, liés à la construction du socialisme en URSS et dans les pays satellites, et surtout liés à la réalisation de la fameuse « dictature du prolétariat » pendant le « communisme de guerre ». Philosophiquement parlant, le marxisme contient sans aucun doute l'idée de la construction d'une nouvelle société, mais la réalisation de la société socialiste en URSS sembla suivre d'autres voies que celle prévues par la théorie marxiste. Nous reviendrons à une étude plus détaillée de la spécificité de la construction du socialisme en URSS dans les chapitres qui suivent. Ce qui nous importe dans ce chapitre est seulement cet aspect théorique.

Il est très important pour notre étude de tenir compte de ce fait qu'il y a une périodisation du marxisme. Il faut savoir bien distinguer entre, au moins, deux domaines qui sont initialement

[204] Voir, Marx *Critique du programme de Gotha*, Editions du Progrès, M. 1987
[205] *ibidem*, pp. 15-16

différents, mais trop souvent mélangés : les idées de Marx , Engels ou de Lénine eux-mêmes et les dogmes de l' « orthodoxie » stalinienne.

Rétrospectivement, à propos de l'idée du communisme dans le marxisme, C. Castoriadis dans son *Institution imaginaire de la société* montre qu'ont existé dans la période de l'après-guerre plusieurs connotations de l'idée communiste, qu'il résume ainsi:

> « La révolution prolétarienne devait aboutir, après une période de transistion, à la « phase supérieure du communisme et ce passage marquerait « la fin de la préhistoire de l'humanité et l'entrée dans sa véritable histoire », « le saut du royaume de la nécessité au royaume de la liberté. » Ces idées sont restées imprécises[...] Il nous suffit de rappeler qu'elles ont connoté, plus au moins explicitement, non seulement l'abolition des classes, mais l'élimination de la division du travail[...], une transformation des institutions sociales, qu'il est difficile à distinguer, à la limite, de l'idée de la suppression totale de toute institution[...], et, sur le plan philosophique, l'émergence d'un « homme total » et d'une humanité qui désormais « dominerait son histoire. »[206]

Castoriadis indique avec raison que dans la représentation marxiste du communisme il est difficile de distinguer entre le dépassement de l'État, la suppression de toutes institutions sociales et le totalitarisme. Quel sera alors notre critère de distinction entre le marxisme révolutionnaire et le totalitarisme sur ce problème de l'État ?

Ce critère est apparemment attaché à la mise en oeuvre de l'État socialiste en URSS. Si l'on prétend que les idées de Lénine sur l'État d'avant 1917 pouvaient être caractérisées comme totalitaires, on tente de démontrer que ces idées n'ont pas subi de transformation cruciales. Ceci n'est pas vrai car les bolcheviques savaient bien adapter la théorie aux circonstances.

On verra plus tard, que la position des leaders bolcheviques prise dans la situation de la construction du socialisme, face au besoin de cadres, à la menace de l'intervention étrangère, à la guerre civile et au communisme de guerre, a favorisé des changements dans l'attitude envers l'État ce qui amèna paradoxalement au capitalisme d'État. Et c'est par un autre paradoxe que le livre de Lénine *L'État et la Révolution* est devenu dans le marxisme « orhodoxe » l'oeuvre de base pour la théorie de cet État.

Déjà en 1919, en réfléchissant aux raisons de la réussite de la Révolution d'Octobre, Lénine soulignait que la Révolution n'était pas suffisante et qu'il fallait chosir des stratégies pour la construction de la société socialiste :

[206] Castoriadis, *op. cit.* pp. 164-165

« J'ai eu l'occasion de répéter souvent, en comparaison des pays avancés, il était facile aux Russes de commencer la Grande Révolution prolétarienne, mais il leur sera plus difficile de la continuer et de la mener jusqu'à la victoire définitive, dans le sens de l'organisation intégrale de la société socialiste. » Et encore, à propos des révolutions russes précédentes : « Sans cette « répétition générale » de 1905, les révolutions de 1917, bourgeoise en février, prolétarienne en octobre, n'eussent pas été possibles. »[207]

Selon Lénine, il y avait quatre facteurs de la réussite de la Révolution prolétarienne : 1) le retard de la monarchie tsariste provoqua un assaut révolutionnaire, 2) le retard de la Russie unissait les prolétaires contre les bourgeois, les paysans contre les propriétaires fonciers[...] 3) la révolution de 1905 a fait beaucoup pour l'éducation politique du peuple, 4) la situation géographique de la Russie lui a permis de tenir plus longtemps que d'autres pays plus avancés.

D'une part, nous pouvons constater qu'il n'y a ici que des raisons stratégiques, mais qu'il n'y a pas vraiment d'arguments philosophiques. D'autre part, une approche philosophique de la révolution existait chez Lénine. De plus, comme on l'a dit, Lénine a été connu comme un marxiste qui a forgé la théorie de l'État révolutionnaire, en se basant sur les écrits de Marx et Engels et sur ses propres critiques de Kautsky, Plekhanov et Rosa Luxembourg.

En août-septembre 1917, Lénine rédige un ouvrage dont le titre complet est *l'État et la révolution : la doctrine marxiste de l'État et les tâches du prolétariat dans la révolution*. Contrairement à Kautsky et tant d'autres qui voulaient la réforme de l'État, Lénine, en s'appuyant sur les textes de Marx et Engels, affirme que l'objectif de la révolution prolétarienne est de briser, de renverser l'État, car celui-ci n'est qu'un appareil visant à supprimer les masses. Il y a, selon Lénine (selon Marx aussi) une première étape de transition, la transition vers le socialisme, marquée par la dictature du prolétariat. Dans ce sens, comme l'État n'est qu'un instrument de classe, il s'agit de remplacer l'État démocratique qui sert la bourgeoisie par un État transitoire, qui sera subordonné aux intérêts du prolétariat.

Il est remarquable que l'appareil de l'État ne fut pas, selon Lénine, le but de la révolution, mais une étape passagère forcée par les circonstances de la transition, destiné à « mater » les oppresseurs, et seulement nécessaire dans ce sens. Les organes autonomes révolutionnaires jouaient un rôle majeur dans la gestion du peuple. Il est intéressant que dans sa conception,

[207] Lénine, *La IIIe Internationale et sa place dans l'histoire,* 15 avril 1919 cité par Kostas Papaioannou, *Marx et les Marxistes*, Flammarion, Paris, 1972, p. 292

Lénine s'appuyait à la fois sur l'expérience de la Commune de Paris et sur celle de la Révolution russe de 1905, quand les soviets ont été créés. Lénine cite Marx qui, pendant la Commune de Paris, écrivait que la première condition de la révolution vraiment populaire est la démolition de l'appareil bureaucratique et militaire de l'État bourgeois. Lénine écrit que la répression de la minorité des oppresseurs par la majorité des opprimés est nécessaire, comme une première étape vers le communisme, où les gens s'habitueront à vivre dans la société, rendant la coercition superflue.

Nous soulignons que *l'État et la révolution* est l'ouvrage qui marque une rupture dans l'œuvre de Lénine. Il est différent des ouvrages précédents de Lénine par son approche philosophique et on peut y voir un apport des lectures par Lénine de *La Science de logique* de Hegel.

Quant au contenu théorique de cet oeuvre, il a suscité bon nombre de débats. Une approche très intéressante a été proposé par l'Américaine Raya Dunayevskaya[208] (*alias* Forest), l'ancienne secrétaire de Trotsky et l'une des fameux leaders du groupe anarchiste Johnson-Forest aux État-Unis. Raya Dunayevskaya a affirmé que la clé pour comprendre le sens principal de *l'État et la révolution* est que Lénine avait compris que la nécessité de son temps était la destruction de la bureaucratie. Selon Dunayevskaya, la méthodologie hegelienne est à la base des analyses de Lénine dans cet ouvrage. Lénine y pose la question suivante : quel est l'objectif de l'organisation du prolétariat ? L'État prolétarien doit selon lui être organisé sur la base d'une notion radicale de la démocratie ouvrière et paysanne. Dunayevskaya croit que ce ne sont pas les masses qui sont le moyen de la construction du socialisme pour Lénine, mais que c'est plutôt l'autonomie des masses qui est le socialisme.[209]

D'autres chercheurs, comme le Britannique A. J. Polan,[210] croyaient que Lénine par cet ouvrage ne faisait que dénier le droit d'exister aux institutions de l'État, et qu'il préparait ainsi une voie royale pour le totalitarisme, en privant la société de ses institutions démocratiques.

---

[208] Raya Dunayevskaya (1910-1987) est un personnage extraordinaire. Étant en 1937 secrétaire de Trotski elle rompt avec le trotskisme et fonde un groupe à part avec un militant d'origine antillaise C.R.L. James (Johnson), traducteur en anglais de la biographie de Staline par Souvarine. En 1941-1942 elle s'occupe de l'analyse de la nature de l'URSS qu'elle caractérise comme un capitalisme d'État. Elle a beaucoup influencé le Groupe *Socialisme et Barbarie* en France.

[209] Voir Kevin Anderson, *Lenin, Hegel, and Western Marxism: a critical study*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1995, p. 149. Il s'agit du livre A.-J. Polan *Lenin and the End of Politics*, The University of California Press, 1984

[210] Voir, *ibidem,* p.150

Cette différence d'approche trouve son explication à notre avis dans l'ambigüité qui a été indiquée dans la citation de Castoriadis ci-dessus. Il s'agit du destin imprécis des institutions de la société lors du passage vers la société communiste. En effet, il nous semble que dans l'ouvrage de Lénine ce problème d'ambigüité n'a pas été résolu. Lénine semble éviter de poser la question de la légitimité de la dictature en action, en appellant à l'avènement du communisme. Les institutions démocratiques de l'État bourgeois sont pour lui sans valeur. Sur la question de la suppression des institutions sociales, Lénine écrit de manière déclarative:

« Nous nous assignons comme but final la suppression de l'État, c'est-à-dire de toute violence organisée et systématique, de toute violence exercée sur les hommes, en général. Nous n'attendons pas l'avènement d'un ordre social où le principe de la soumission de la minorité à la majorité ne serait pas observé. Mais, aspirant au socialisme, nous sommes convaincus que dans son évolution il aboutira au communisme et que, par suite, disparaîtra toute nécessité de recourir en général à la violence contre les hommes, toute nécessité de la soumission d'un homme à un autre, d'une partie de la population à une autre; car les hommes s'habitueront à observer les conditions élémentaires de la vie en société, sans violence et sans soumission. »[211]

A notre avis, il est préférable de présenter ce manque d'intéret pour l'État et la révolution de Lénine plutôt comme un silence ou une erreur que comme une partie de la doctrine anti-démocratique. La même démarche « étatiste » et anti-bourgeoise est déjà présente dans la *Critique du programme de Gotha* de Marx. Notre hypothèse, qui peut expliquer ce paradoxe, est la suivante : premièrement, les historiens comme Polan pensent qu'il n'y a qu'une seule dimension sociale et politique, qui est celle de la démocratie.

Lénine donne sa définition de la démocratie à partir de la nature de classe de la société. Il écrit :

« La démocratie et la soumission de la minorité à la majorité ne sont pas des choses identiques. La démocratie, c'est un État reconnaissant la soumission de la minorité à la majorité; autrement dit, c'est une organisation destinée à assurer l'exercice systématique de la violence par une classe contre une autre, par une partie de la population contre l'autre partie. »

Deuxièmement, pour Marx et Lénine, la démocratie bourgeoise, le socialisme et le communisme ne sont pas juxtaposés sur le même plan. Ce sont trois étapes de l'évolution de la

[211] Lénine *L'État et la révolution, La doctrine marxiste de l'Etat et les tâches du prolétariat dans le révolution*, M.Editions du Progrès, 1981, 204p. Oeuvres, Paris-Moscou, t.25, pp. 413-531, p.122

société qui se fait dialectiquement dans l'histoire par la volonté des classes et des masses. Lénine montre la logique de l'évolution historique, mais il ne semble pas évoquer le moment volontariste qui caractérise la Révolution d'Octobre et qui est à étudier dans les chapitres suivants. Lénine dit :

« Toute la théorie de Marx est une application au capitalisme contemporain de la théorie de l'évolution sous sa forme la plus consécutive, la plus complète, la plus réfléchie et la plus substantielle. On conçoit donc que Marx ait eu à envisager le problème de l'application de cette théorie à la faillite *prochaine* du capitalisme comme à l'évolution *future* du communisme *futur*. »[212]

L'apport que Lénine fait dans la pensée politique marxiste grâce à ses lectures de Hegel et à l'adaptation de la dialectique hégélienne est important.

C'est un fait assez surprenant que dans la période de 1914 à 1917, Lénine étant en Suisse, s'est mis à étudier sérieusement *La Science de Logique* de Hegel. Une autre chose qui n'est pas moins surprenante est qu'à cette époque il n'y avait que peu de marxistes qui connaissaient l'œuvre de Hegel et qui croyaient, comme Lénine le croyait, qu'il faut étudier Hegel pour comprendre Marx.[213]

D'ici nous pouvons tirer une conclusion objective et simple. On peut constater que Lénine voulait comprendre la logique de la révolution et la logique de la construction du socialisme du point de vue de la dialectique hégélienne et que l'État, puisqu'il est supprimé, brisé est ainsi est dépassé, « *aufgehobt* », il n'est plus, donc, il n'y a plus besoin de lui, parce qu'une forme supérieure couvre sa signification. Dans ce sens tout recours aux institutions sociales serait un opportunisme, car la Révolution, comme Lénine le montre bien dans son analyse de la polémique de Pannekook avec Kautsky, ne disparaît pas avec la prise du pouvoir par les ouvriers armés.

Lénine est convaincu que les fonctionnaires d'État ne deviennent corrompus que sous le régime capitaliste et qu'ils ne deviennent bureaucrates que sous l'oppression des masses. Lénine est sûr qu'on peut éviter la bureaucratisation des fonctionnaires par la réduction de leurs salaires et leur révocabilité. Finalement, on peut conclure que selon lui, la révolution ne s'arrête pas au fait de briser l'État bourgeois, mais passe par celui de briser l'État bureaucratique.

---

[212] *ibidem*
[213] Voir, par exemple, Kevin Anderson, *op. cit*.

Nombreux furent les historiens qui ont été surpris par la position radicale de Lénine et qui ont cru, après avoir lu cet ouvrage de Lénine sur la dictature du prolétariat, que les bolcheviques avaient pris des mesures draconiennes pour installer une dictature féroce.

Mais est-ce qu'on peut voir dans cet ouvrage une sorte de programme d'une future construction du socialisme en URSS ? La question de la dictature du prolétariat soulevée dans ce livre signifie-t-elle, pour Lénine, une application immédiate de la force contre les oppresseurs ou s'agit-il d'autre chose ? Le problème de l'État prolétarien étudié ici par Lénine peut-il être nécessairement lié à l'histoire de l'installation du régime soviétique, à tous les cas de violence et d'injustice, aux erreurs économiques et politiques du gouvernement bolchevique, et, finalement, à la NEP, ou encore au capitalisme d'État, à l'économie de plan et à la bureaucratisation de l'appareil du Parti ?

Nous ne pouvons pas être sûrs que Lénine était en mesure de faire des prédictions suffisamment précises concernant l'avenir du bolchevisme. Á notre avis, l'habitude de certains historiens de voir dans la dictature de la période de transition vers le socialisme et dans la terreur les conséquences directes de l'oeuvre de Marx et Lénine, paraît grotesque. Les éléments de compréhension du rôle que le livre de Lénine a joué dans la période de transition sont à rechercher dans la spécificté du cadre historique de la réception de cet ouvrage.

La situation dans laquelle se trouvent les bolcheviques après la Révolution éclaire le rôle de ce livre. D'une part il est vrai que le livre de Lénine apprend aux bolcheviques que le temps arrivera où il n'y aura plus d'État. D'autre part, la politique des bolcheviques est celle de l'adaptation : ils sont contraints par les circonstances et la nécessité de prendre des décisions populaires (par exemple, la NEP), mais il doivent aussi résoudre des problèmes urgents, éliminer les désaccords, prévenir les sabotages, et le plus tôt possible. Pour faire tout cela, il faut un État, et le livre de Lénine contient déjà la réponse quant à sa forme : un État ouvrier. En réalité, pour que cet État fonctionne, il lui faut une administration efficace, dans laquelle les cadres, pour la plupart issus de l'ancien régime, endossent un travail énorme. Par exemple, dans l'armée Rouge les commandants sont des anciens officiers tsaristes et ils partagent leurs responsabilités avec des commissaires spéciaux du Parti, dont le rôle ne consiste en rien d'autre que de contrôler ces cadres.

C'est donc dans cette optique qu'on doit considérer le rôle ambigü du livre de Lénine dans l'histoire du marxisme. Une partie des bolcheviques a commencé à croire que la dictature du prolétariat, dans une situation de lutte des classes exacerbée, devait en passer par une discipline draconienne imposée au peuple, en arguant que c'est la solution que Lénine a proposée.

Il est important de considérer que Lénine lui-même refusait de prescrire des méthodes d'installation du communisme. Il écrit dans son ouvrage :

« Par quelles étapes, par quelles mesures pratqiues l'humanité s'acheminera-t-elle vers ce but suprême, nous ne le savons ni ne pouvons le savoir. Mais ce qui importe, c'est de voir l'immense mensonge contenu dans l'idée bourgeoise courante suivant laquelle le socialisme est quelque chose de mort, de figé, de donné une fois pour toutes, alors qu'en réalité c'est *seulement* avec le socialisme que commencera dans tous les domaines de la vie sociale et privée un mouvement de progression rapide, effectif, ayant véritablement un caractère de masse et auquel participera d'abord la *majorité*, puis la totalité de la population. »[214]

1) *L'État et la révolution* est une oeuvre de Lénine qui ne peut pas être considérée comme un « programme » de construction du communisme en URSS. C'est une œuvre qui est à la fois polémique, philosophique et qui essaie de traiter les questions difficiles dans le marxisme.

2) C'est une œuvre unique, due aux lectures hégéliennes de Lénine. On sait que Lénine s'appuie là sur la *Science de la logique* de Hegel et on peut supposer qu'il considère l'État socialiste comme une forme que l'État reçoit par une sorte de « dépassement » de l'État. Ce « dépassement » de l'État dans les termes de Lénine est la destruction de l'État bourgeois. La forme de cette destruction est la fameuse « dictature du prolétariat ». D'ailleurs, dans les textes de Marx sur la commune de Paris et dans la *Critique du programme de Gotha*, ces idées sont déjà présentes.

3) Il ne serait pas crédible d'attribuer à cet ouvrage de Lénine le « totalitarisme », comme le font certains historiens (par exemple, le Britannique Polan). Il ne faut pas oublier que la suppression des institutions de l'État (« le dépérissement » de l'État) va ensemble chez Lénine avec la libération des masses. Le mécanisme exact de ce changement reste apparemment imprécis dans les oeuvres des marxistes. Les événement historiques des années 1920 ne peuvent pas être automatiquement reliés aux recherches théoriques des marxistes d'avant 1917.

[214] Lénine, *op. cit*.

Chapitre 3 : la création du Parti Communiste français, le marxisme et la révolution russe

1 La création du PCF

Le problème de la création du Parti communiste français est compliqué et nous trouvons chez les historiens plutôt des descriptions que des réflexions à ce propos. En effet, pourquoi les socialistes français ont-ils eu cette tendance à adopter ce modèle soviétique du communisme, tandis que la Révolution russe n'était pas forcément marxiste ? Les historiens nous présentent leur réponse sous forme de récits décrivant la longue évolution de la gauche française sous l'influence des circonstances. Nous ne pouvons pas contester, bien sûr, ce mode de réflexion.

D'autre part, il y a aussi un argument logique qui nous semble être la réponse la plus probable : seul l'État soviétique, avec tout l'enthousiasme de ses leaders et de son prolétariat révolutionnaire, mais aussi avec son Parti centralisé de révolutionnaires professionnels, pouvait servir de modèle aux intellectuels français (enthousiasmés par la révolution) pour l'organisation d'un parti d'un type nouveau (A. Kriegel emploie l'expression de « contre-société », mais cette expression a un sens plutôt négatif), dans les conditions d'un pays capitaliste et colonisateur qu'était la France à cette époque. En d'autres termes, il faudrait dire aux historiens que l'apport que Lénine a fait dans l'histoire est double : d'un côté il a montré que l'organisation révolutionnaire est très efficace dans la condition de la lutte de classes, de l'autre, qu'une telle organisation est toujours susceptible de se bureaucratiser.

Les historiens présentent l'évolution du socialisme français dans la période d'après 1917 comme une radicalisation à gauche.

Une étape décisive de cette radicalisation à gauche fut le XVIIIe Congrès de la SFIO qui eut lieu à Tours le 25 décembre 1919. Pendant ce congrès ont été discutées les 21 conditions imposées par le parti de Lénine aux partis socialistes désireux d'appartenir a l'Internationale communiste.

Les motions principales pendant le Congrès de Tours étaient suivantes : premièrement, celle de Cachin et Froissard, qui optaient pour une adhésion au Komintern et qui se basait sur ces 21 conditions ; deuxièmement celle de Longuet, qui croyait que le parti français devait garder la diversité des fractions sans detruire son unité et qui, pour cette raison, prônait d'adhérer à l'IC avec des réserves ; et finalement, celle de Léon Blum, minoritaire, qui refusait cette adhésion, critiquait la dictature du prolétariat, et refusait toute emprise directe ou indirecte sur l'autonomie des syndicats.

Apparemment, ce sont le succès de la révolution russe, mais aussi l'échec du Parti socialiste aux élections 1919, qui ont poussé la majorité de la SFIO à la création de la SFIC.

Selon notre observation, les historiens croient que le problème principal de la formation du PCF relève du caractère très spécifique de l'installation du marxisme en France, et de sa faible et tardive unification relativement au Parti bolchevique. Ils arrivent à ce constat que l'influence du PCUS(b) et son action par le biais du IIIe Internationale a favorisé la consolidation du PCF et l'adhésion à la IIIe Internationale. C'est ainsi que toute l'histoire du PCF avant la guerre est considérée par St. Courtois et M. Lazar comme étant divisée en trois étapes : la naissance du Parti communiste français, sa bolchevisation et sa stalinisation, et c'est ainsi qu'elle est reliée avec l'histoire du PCUS.

Malgré ce schématisme il y a là une idée très intéressante, en tout cas très discutée : l'idée que l'adhésion des socialistes français à la IIIe Internationale rompait avec des traditions françaises, et en particuliers avec les traditions « républicaines ». Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de cette discussion, mais nous pouvons montrer que la Révolution russe a joué un rôle dans l'évolution de la perception du marxisme par les intellectuels français, et qu'on peut parler de deux étapes du développement du marxisme français : celui d'avant et celui d'après la Révolution d'octobre 1917.

A propos du Parti communiste français, les historiens Stéphane Courtois et Marc Lazar y distinguaient deux principes stratégiques ou deux dimensions : téléologique et sociétal[215]. L'une découlera du projet révolutionnaire universel et trouva son fondement dans le communisme soviétique, et se caractérise par l'homogénéité et l'unité des partis communistes dans le monde entier. L'autre sera caractérisée par la diversité due à la variété des configurations sociales propres à la France. C'est avec ces deux dimensions que ces historiens croient pouvoir expliquer

[215] Voir St. Courtois , M Lazar *Histoire du Parti communiste français,* Paris, PUF Thémis Histoire, 2000 p.11-13

la particularité du marxisme en France et donner une idée de sa différene par rapport à cette image unie et homogène du mouvement communiste imposé par l'URSS.

Il était inévitable que le Parti communiste français, sur le plan « téléologique », ait beaucoup du à l'expérience des luttes internes au sein du PCUS. Sur le plan « sociétal », le parti exprimera la tradition du mouvement ouvrier français. Mais ce qui lui communique sa particularité comme phénomène est qu'il a su combiner ces deux « éléments ». De surcroît, le caractère du marxisme français aura beaucoup de traits en commun avec le républicanisme français qui différeront du « communisme » dans le sens soviétique, et ce sont ces traits-là qui lui permetteront de pénétrer au sein de la société française, en accaparant les traditions socialistes surtout régionales et locales.

Selon ces deux historiens, le PCF surgit sur le devant de la scène politique au lendemain de la révolution bolchevique, s'efforce de fabriquer de toutes pièces une généalogie du communisme français, « élabore une synthèse, plongeant ses racines dans l'histoire, dans la culture et l'espace national, et qui s'avère à la fois changeante (selon les impératifs du moments et selon les lieux) et immuable en ce que la passion révolutionaire, symbolisée par l'URSS forme son noyau dur ».[216]

D'autre part, on a des raisons de douter que la distincton qu'ils ont faite soit assez profonde, car les deux dimensions, idéologique et « sociétale » dépendent de la France. Dans un pays qui a connu les révolutions de 1789, de 1793, de 1830, de 1848 et la Commune, l'idée de révolution, le projet révolutionnaire deviennent, pour ainsi dire, « traditionnels ».

On doit supposer que quand arrive la Révolution russe de 1917, les révolutionnaires français y voient quelque chose qui ne leur est pas étranger. Nous supposons que les communistes après le congrès de Tours, avaient la certitude de poursuivre, tout en suivant ce qui se passait en Russie, leur propre histoire.

.2 La bolchevisation du PCF

L'histoire du Parti communiste français dans les années 1920-1930 se déroule sous le signe de la bolchévisation et de la stalinisation successives. Sans entrer dans le détail de ces processus, nous devons comprendre leur nature, leurs causes principales et leurs conséquences.

[216] *Ibidem,* p.15

D. Lindenberg souligne dans son livre que le léninisme en France a été diffusé, mais que c'était un léninisme « pratique ». Il s'agit probablement du léninisme étatique, bureaucratisé, basé sur les structures organisationnelles du Parti.

Lindenberg écrit notamment :

« Le léninisme a donc été méthodiquement diffusé en France à partir de 1924. Mais quel léninisme? Celui du bolchévisme tout simplement, c'est-à-dire de la théorie du parti, de la conception de militants professionnels qui ne consacrent pas seulement leurs soirées, mais toute leur vie, à la révolution, et dont la discipline permet de forger, avec l'organisation centralisée, l'arme du combat politique. Le léninisme pratique et institutionnel […] a réussi. Mais cette réussite a passé par le refoulement d'un autre aspect du léninisme, le léninisme théorique: celui de "l'analyse concrète de la situation concrète[…] »[217]

La question qui se pose ici est de savoir si le Parti communiste français dans les premières décennies de son existence a suivi une voie de dévéloppement différente de celle du Parti communiste de Moscou ou s'il se mouvait seulement dans le sillage de ce dernier.

Il est bien connu que la France dans toute l'Europe occidentale se présentait comme le pays le plus favorable aux idées communistes et au marxisme, donc on pouvait s'attendre à la naissance du mouvement communiste indépendamment de ce qui se passait, dans un pays aussi éloigné que l'était la Russie.[218]

Il ne fait pas de doute que les échecs des révolutions socialistes dans les pays européens – en Hongrie, en Allemagne, en Bulgarie et en Estonie –, ont joué un rôle important dans la réception du modèle russe qu'on appelle la bolchévisation, bien que ce modèle n'eusse pas été largement reconnu par les communistes eux-mêmes.

Sans doute, le choix de la Russie soviétique en tant que modèle à suivre était dans une certaine mesure effectué « par défaut ». Cependant, n'est-il pas étonnant que l'histoire du Parti communiste de ces premières décennies en France se déroula « sous la houlette » des bolcheviques, eux-mêmes se trouvant dans la situation catastrophique et devant prendre les décisions d'urgence brusques, trop souvent contradictoires, en appliquant des méthodes de terreur pour installer leur pouvoir à tout prix ? Historiquement le choix des Francais s'explique par un grand essor de l'esprit révolutionnaire, pas seulement en France et en Russie, mais dans le monde entier, ressenti comme la naissance d'une nouvelle époque de désintegration du

[217] Lindenberg, *op. cit*. p. 305
[218] Voir, par exemple Marc Lazar *Le communisme, une passion française*, Perrin, Paris 2002 et 2005

capitalisme, en deux etapes : la conquête du pouvoir par le prolétariat puis l'anéantissement des institutions bourgeoises et l'organisation du pouvoir prolétarien.

En recherchant la réponse à la question de la signification du bolchévisme, nous comprenons que pour les communistes français il s'agissait de transformer un courant révolutionnaire français en un Parti révolutionnaire, à l'image de la « Gauche radicale » allemande, des « Bolchevique » russes, des « Tribunistes » hollandais, et cette idée se heurtait à plusieurs obstacles : le chauvinisme du prolétariat français, la puissance du socialisme centraliste et la dispersion des éléments révolutionnaires[219]. Grâce à la révolution russe, le mouvement ouvrier français s'est trouvé concentré autour d'un nouveau pôle qui le tirait vers la gauche., C'est donc dans le cadre de la révolution européenne, incarnée par la révolution russe que le Parti communiste prend un poids important dans la société française.

Le mouvement d'« ultra-gauche » européen voulait créer dans chaque pays « un pôle d'attraction pour tous les éléments révolutionnaires » (A. Kriegel). A. Kriegel explique l'identification de l'ultra-gauche au bolchévisme selon divers facteurs : sociologique, car en France le mouvement anarchiste plongeait ses racines profondes dans les couches du prolétariat ; et idéologique, avec le lien des doctrines entre le socialisme marxiste et le socialisme libertaire. La révolution russe n'a pas laissé de marge à l'opposition de droite au sein du Parti Communiste français.

De 1928 à 1934 la ligne générale, « classe contre classe », imposée par le Komintern oppose le Parti communiste et le Parti socialiste. Ils ont accepté leurs droits respectifs de suivre cette stratégie de délimitation politique de toutes choses en l'opposition binaire du prolétariat et de la bourgeoisie.

Il est connu que Trotski qui était l'un des créateur de l'appareil du Parti. Rappelons ici que Trotski montrait un intérêt particulier pour la France, surtout dès 1919, et que dans ses discours on peut trouver de multiples appels et suggestions aux communistes français remarquables, dont le sens n'est pas ambigu : il s'agit de la création d'un Parti uni, de l'éviction de toute opposition, du ralliement sous les drapeaux de la révolution russe bolchevique, qui n'est que le commencement de la révolution mondiale.

Prenons par exemple quelques phrases de Trotski de cette époque :

[219] Annie Kriegel *op. cit., p.*274

« Les éléments qui se déclarent prêts à entrer dans la IIIe Internationale, mais en même temps s'insurgent contre le fait qu'on pose, 'du dehors', des conditions de leurs entrée, démontrent par là leur totale incompréhension des principes et des méthodes d'action de la IIIe Internationale. […] Pour atteindre ce résultat, il est nécessaire d'épurer obstinément en permanence leurs propres rangs, de les purger systématiquement tant des idées fausses et des méthodes d'actions erronnées que de ceux qui les propagent[...](1919) »[220]

Ou encore:

« La république soviétique russe n'est pour nous qu'un point de départ de la révolution européenne et mondiale dont les intérêts, pour nous, priment tout, dans toutes les questions importantes (1922). »[221]

Cette stratégie léniniste de la prise du pouvoir par la classe ouvrière a amené à la création d'un appareil du Parti, le Parti se considérant comme l'avant-garde de cette classe, même si la classe ouvrière en Russie elle-même n'était pas très nombreuse. Un résultat important de l'application de cette stratégie pour tous les partis du Komintern fut la suppression de toute sorte de démocratie interne au sein du Parti, dont il y a maints exemples historiques. Par exemple, du 7 au 11 juin 1922, lors du 22e plenum du Comité Exécutif de la IIIe Internationale à Moscou qui adopte la résolution décidant des structures du PCF : avec la création de Bureaux politique, discipline, professionalisation et ouvriérisation du 50 pour cents du Comité directeur du PCF, et avec la condamnation du fédéralisme et de l'autonomie[222].

Selon les historiens Courtois et Lazar, la bolchevisation du PCF comportait plusieurs enjeux. Premièrement il s'agissait de créer un appareil central des révolutionnaires professionnels, sur le modèle du Parti bolchevique. Deuxièmement, la bolchévisation exigeait une réorganisation des structures mêmes du parti, qui emprunta même la terminologie soviétique avec un secrétaire général, un secrétariat, un Bureau Politique, un Comité Central, des régions et des rayons.

Treint, qui était devenu un grand « réorganisateur » du PCF, en s'appuyant sur les « Statuts » uniques, élaborés à Moscou pour les partis communistes, fit adopter la règle d'unanimité et cesser tous les débats publics, à la faveur du monolithisme du Komintern. L'appareil du PCF dans les années 1922-1925 commence à faire partie intégrante de son appareil international avec son centre à Moscou. Dès 1925-1926 le PCF sera composé des cadres, qui se

---

[220] Léon Trotsky *Le Socialisme français à la veille de la Révolution*, in : *Le mouvement communiste en France,* 1919-1939 Textes choisis et présents par P. Broué, Arguments 31, Les Editions de minuit, 1967 Paris, P ;76,

[221] ibidem p. 117

[222] Voir Courtois.. *op.cit*. p. 71-73

caractérisent surtout par leur foi en l'URSS. Troisièmement, ce fut l'ouvriérisation, une tentative de réorganisation du PCF en un parti basé sur des cellules communistes d'usine. Comme cela, la lutte politique parvint directement jusqu'aux relations entre les patrons et les ouvriers dans l'entreprise, sans intermédiaire des urnes ou des syndicats. [223]

Progressivement, le PCF, s'alignant sur le Komintern, s'eloigna de la réalite sociale, et son marxisme cessa d'être une philosophie sociale : il se trouva sur l'orbite des idées bolcheviques du bouleversement social, dans la logique de la dictature politique et de la dictature d'une classe et d'un parti. Toute question sociale, suggérons-nous, devint une question politique et toute action et toute pensée seront jugée du point de vue des classes et de la lutte des classes. Cette dichotomie des classes empêche de voir même jusqu'aux incongruités terrifiantes de la politique de l'appareil du Parti, comme la figure du Chef génial qui est le seul à savoir et à comprendre le sens ultime du présent et de la route du futur.

Le but du Komintern est celui d'assurer une indépendance du PCF par rapport à la société française et de profiter de son influence sur les masses pour qu'il puisse influencer la vie politique. Une des tâches principales imposées au PCF reste ce qu'on appelle la défense de l'URSS.

Nous pouvons conclure que l'histoire du PCF nous montre comment des institutions révolutionnaires et socialistes ont évolué au cours des années 1920. Elles ont employé les mêmes modèles et les mêmes tendances qui ont amené finalement à la pétrification stalinienne.

Nous pouvons supposer que le prolétariat français avait besoin à la fois d'avoir une tribune pour une libre discussion et pour exprimer ses espoirs révolutionnaires et, d'autre part, il avait besoin d'être effectivement protégé contre l'arbitraire des patrons. A notre avis, la « radicalisation » à gauche dont parlent les historiens, ne doit donc pas seulement aux activités du Komintern et aux ambitions du PCUS(b), mais à la volonté des masses révolutionnaires de bouleverser la société, et aussi à leur besoin d'avoir une avant-garde de révolutionnaires professionnels pour les représenter et les protéger, et, finalement, à la volonté de cette avant-garde de contrôler les masses, en les dépolitisant et en les empêchant de forcer le cours de l'histoire, par la crainte de l'anarchie.

[223] Voir *ibidem*, pp. 84-89

Chapitre 4 : Les polémiques autour de la Révolution : Rosa Luxembourg, Souvarine

Les premières critiques importantes de gauche des résultats de la Révolution d'Octobre émanent, à notre connaissance, à Rosa Luxemburg et à Boris Souvarine. Rosa Luxemburg est critique par rapport aux erreurs stratégiques des bolcheviques, mais souligne que la révolution russe est un début de la révolution mondiale. Souvarine, qui était un des premiers partisans du bolchevisme en France, devient avec le temps le « premier désenchanté du communisme », comme l'appelle son biographe J.-L. Panné. Dans ce contexte, nous nous intéressons à la critique du léninisme par Souvarine.

1 Rosa Luxembourg et la Révolution russe

Une analyse fine et détaillée de la Révolution d'Octobre se trouve chez Rosa Luxemburg[224], qui y a consacré une série d'ouvrages et d'articles, le plus important étant *La Révolution russe* de 1918.

Nous n'avons pas ici à analyser tout le contenu de cet article, mais juste à considérer comment Rosa Luxembourg y traite les questions théoriques d'importance dans le cadre de notre recherche, à savoir :

1) les calculs et les erreurs des leaders soviétiques
2) le rôle de l'activité des masses dans la révolution
3) les origines et le danger possible des nouvelles élites soviétiques

En parlant des critiques faites par Rosa Luxemburg par rapport au bolchévisme, il faut rappeler tout d'abord que R. Luxemburg était partisane de la révolution et se prononçait contre la voie des réformes parlementaires.

Elle écrit, par exemple :

« […] quiconque se prononce en faveur de la voie des réformes par la lois, *au lieu* de et *par opposition* à la conquête du pouvoir politique et à la révolution sociale, ne choisit pas en réalité une voie plus tranquille, plus sûre et plus lente, qui conduirait *au même but*, mais il choisit un but *différent* : au lieu

[224] Rosa Luxemburg (Różalia Luksemburg) (1870-1919) militante socialiste et théoricienne marxiste, née en Pologne dans une famille juive, dans le territoire de l'Empire russe. Vers 1890 elle acquiert la nationalité allemande.

de l'instauration d'un nouvel ordre social, il choisit d'apporter à l'ordre ancien uniquement des retouches.»[225]

Rosa Luxembourg a affirmé que ces théories réformistes ne visaient pas les réalisations de l'ordre socialiste, mais uniquement des réformes de l'ordre capitaliste. Néanmoins, elle croyait que la démocratie était indispensable pour le socialisme. Nous n'allons pas ici analyser sa théorie de la démocratie en général, mais nous nous limitons à étudier ses réflexions sur la Révolution d'Octobre.

Rosa Luxemburg a souligné l'importance fondamentale de la Révolution d'Octobre, en l'appelant « le fait le plus considérable de la guerre mondiale »[226], en premier lieu puisque la Révolution avait prouvé la fausseté des thèses des sociaux-démocrates allemands qui, selon Luxemburg, soutenaient le début de la guerre en couvrant idéologiquement l'impérialisme allemand. Les sociaux-démocrates allemands, les mencheviks et les socialistes dans le Parlement allemand, continue-t-elle, seraient d'accord que pour la Russie la seule solution serait la révolution bourgeoise, le renversement du tsarisme, et que la révolution qui irait au-delà de ce point, donc celle que les bolchevique auraient effectivement faite, serait une erreur fatale historique.

.Elle pensait que le déroulement de la révolution russe « de son déclenchement en mars 1917 jusqu'au changement du régime d'octobre, [correspondait] exactement, ... au schéma d'évolution et de la Grande Révolution anglaise et de la Grande Révolution française. »[227]

Donc elle salue le Parti bolchevique Elle écrit notamment :

«Dans cette situation, revient à la tendance bolchevik le mérite historique d'avoir proclamé dès le début et suivi avec une logique de fer la tactique qui seule pouvait sauver la démocratie et pousser la révolution en avant. Tout le pouvoir exclusivement aux mains de la masse des ouvriers et des paysans, aux main des Soviets. »[228]

---

[225] R. Luxemburg, *Réforme sociale ou rélovution* ? in : Rosa Luxembourg, *Textes, réforme, révolution, social-démocratie*, Introd. et trad. par Gilbert Badia, P. 1982p. 98
[226] R. Luxembourg, *La révolution russe*.in : Rosa Luxemburg, op . cit. p.200
[227] R. Luxembourg, *La révolution russe*, p.205
[228] R. Luxembourg, *La révolution russe.* p ; 208

« Le parti de Lénine, - continue Rosa Luxemburg, était le seul en Russie à avoir compris, en cette première période, les intérêts réels de la révolution ; il fut l'élément qui la poussa en avant, donc, en ce sens, le seul parti à pratiquer une politique réellement socialiste. »[229]

Ou encore :

« Le parti de Lénine fut le seul à comprendre les devoirs qui incombent à un parti réellement révolutionnaire. Son mot d'ordre : « Tout le pouvoir entre les mains du prolétariat et de la paysannerie » a garanti le progrès de la révolution. »[230]

Le sort de la révolution en Russie, soulignait Luxembourg, dépendait totalement des événements sur la scène internationale. Elle voyait le mérite des bolchevique en ce qu'ils avaient su fonder leurs principes et actions stratégiques sur l'idée de la révolution internationale. Ainsi, les tâches de sauvegarder les conquêtes de cette révolution n'étaient pas uniquement celles des bolchevique eux-mêmes, mais appartenaient à tout le prolétariat mondial.

Luxembourg résume : la détermination avec laquelle les bolcheviques ont su avancer les processus révolutionnaires avec le slogan « tout le pouvoir aux mains du prolétariat et de la paysannerie » dans un moment décisif, les a fait passer, presque en une nuit, d'une minorité persécutée à un statut de maîtres de la situation. Notamment elle écrit que les bolcheviques ont « pu rassembler sous leur drapeau toutes les masses composant réellement le peuple : le prolétariat urbain, l'armée, la paysannerie ainsi que les éléments révolutionnaires de la démocratie, l'aile gauche des socialistes-révolutionnaires. »[231] Rosa Luxemburg a raison de souligner que la situation réelle de la Révolution russe se réduisit rapidement à l'alternative entre la victoire de la contre-révolution et la victoire de la dictature du prolétariat. Nous pouvons voir comment la philosophe nous montre le lien entre la réalité objective historique et le sens de la Révolution : la réalité est conflictuelle, porteuse des victoires dans les combats à mort, et la Révolution a le caractère de classes, le caractère social. La véritable révolution doit toujours aboutir à un choix entre la contre-révolution et la dictature.

Rosa Luxemburg écrit :

---

[229] *ibidem*
[230] *ibidem*, p.211
[231] *ibidem.* A comparer avec la réaction de Lefort face à la Révolution hongroise de 1956 où il écrit que les évènements de Budapest ont pu rassembler tous les éléments révolutionnaires.

« Telle était la situation objective, que l'on retrouve dans toute révolution, lorsque s'est dissipée la première ivresse ; en Russie c'était l'aboutissement de deux questions brûlantes, celle de la paix et celle de la terre, pour lesquelles il n'existait pas de solution dans le cadre de la révolution « bourgeoise ».[232]

La loi fondamentale de toutes grandes révolutions est de ne pas s'arrêter, de ne pas piétiner sur place, écrit Luxemburg. Les bolcheviques firent preuve d'une capacité de l'action révolutionnaire. Pour la première fois dans l'histoire, les bolcheviques ont proclamé la construction du socialisme comme un but final de la Révolution. Les bolcheviques ont proclamé que le programme immédiat de la pratique politique c'étaient les bits finaux du socialisme. »[233]

Quant aux exécutions et à la terreur, n'est-il pas vrai que les Jacobins, par exemple, ont dû combattre eux aussi des ennemis intérieurs et extérieurs ?[234]

Luxemburg propose une série d'analyses critiques des réformes soviétiques, critiques qui devinrent presque prophétiques, car elles dévoilèrent avec lucidité les problèmes fondamentaux des processus révolutionnaires.

La révolutionnaire allemande va jusqu'à rejeter les deux mots-d'ordre « empruntés » par les bolcheviques aux autres partis et qu'ils se sont appropriés, à savoir « appropriation immédiate et répartition des terres par les paysans »[235] et « le droit des nations à l'autodétermination».[236] Pour la politique agraire des bolcheviques il s'avère qu'elle est peu socialiste, car elle rend le petit paysan propriétaire de la terre et ainsi le rend hostile aux idées socialistes.

D'un certain point de vue, c'est historiquement vrai, car les paysans russes, qui, après tant de siècles de servage et de misère, ont pris la possession de la terre, allaient très bientôt se trouver face à la « nationalisation » et la « collectivisation » forcées, qui auraient pu être moins dures sans les réformes léninistes. Mais pour Luxemburg il ne s'agit pas ici de défendre la cause des paysans, mais de suivre consécutivement la stratégie socialiste de gauche.

Elle écrit :

---

[232] *ibidem*.p.209
[233] *ibidem*.p.212
[234] Voir *ibidem*.
[235] *ibidem*.p. 214
[236] *ibidem*.p. 217 « La formule sur le droit des différentes nations de déterminer elle-mêmes leur destin, « jusque et y compris au droit de se séparer de la Russie »

« Nationalisation de la grande et de la moyenne propriété foncière, unification de l'industrie et de l'agriculture, ce sont là deux idées fondamentales de toute réforme économique socialiste, sans lesquelles il n'est pas de socialisme. »[237]

La même perspicacité se donne à voir dans ses analyses de l'application du droit des nations de disposer d'elles-mêmes. Les bolcheviques, dit-elle, sont partiellement responsables de la défaite de la Russie dans la guerre mondiale et avec ce slogan du droit des nations, ils ne vont arriver qu'à son démantèlement. Luxemburg explique cette démarche par des calculs politiques des bolcheviques, qui voulaient ainsi lier les différentes nations de l'Empire russe sous le drapeau du socialisme et de l'auto-détermination, tout comme ils voulaient « séduire » les paysans dépossédés en leur donnant le droit de réquisitionner les terres des nobles. Et elle affirme que ces calculs étaient complètement faux.

Pour ce qui est du droit à l'auto-détermination, il est historiquement vrai d'ailleurs que la « bourgeoisie » des anciennes parties de l'Empire russe (l'Ukraine, la Finlande, la Pologne, la Transcaucasie et les autres) en a profité pour y installer des régimes « contre-révolutionnaires », ce qui servit ensuite de prétexte pour l'intervention étrangère d'une part et les attaques de l'Armée rouge sur ces pays proclamés indépendants de l'autre.

Rosa Luxemburg écrit :

« Les formules creuses ont parfois dans l'histoire des luttes de classes une signification réelle. Un sort fatal a voulu que, dans cette guerre mondiale, ce soit le socialisme qui ait été chargé de fournir des prétextes idéologiques à la politique contre'révolutionnaire. »[238]

Il nous semble que selon R. Luxemburg, la seule manière d'éviter les erreurs dans les calculs politique pour les leaders consiste à apprendre à écouter les masses en mouvements révolutionnaire. Ainsi l'intellectuelle allemande arrive à formuler sa propre conception de la démocratie socialiste face à la Révolution bolchevique.

Luxemburg évoque la dissolution de l'Assemblée constituante, en rappelant que Trotski lui-même voyait comme but principal de la révolution celui du « sauvetage de la Constituante. » Mais le premier acte de Lénine au lendemain de la Révolution d'Octobre, dit R. Luxembourg, fut de dissoudre cette Assemblée constituante. La raison de cette décision volontariste consistait en ce que l'Assemblée était périmée. Mais derrière cette explication il y a une véritable raison

[237] *ibidem*.p. 214
[238] *ibidem*.p.224

prononcée par Trotski : les procédures et les mécanismes des institutions démocratiques sont « lourdes. »[239] Nous pouvons donc supposer que selon Trotski et Lénine la révolution n'est pas toujours compatible avec la démocratie.

Rosa Luxembourg ne partage pas ce point de vue. Elle a sa propre vision de la démocratie révolutionnaire, qui lie la représentativité avec l'activité des masses. Elle écrit :

« Par son effervescence et son ardeur, la révolution crée justement cette atmosphère politique légère, vibrante, réceptive dans laquelle les vagues de l'état d'esprit populaire, les battements du coeur de la vie du peuple viennent agir instantanément, de merveilleuse façon, sur les organismes représentatifs. »[240]

Ou encore :

« Tous ces exemples montrent « que le lourd mécanisme des institutions, etc" connaît un correctif puissant... et c'est justement le mouvement vivant de la masse, la pression incessante de celle-ci.» [241]

Et aussi:«l'élimination de la démocratie tout court est pire que le mal qu'il doit pallier ; il obstrue en effet la seule source vivante à partir de laquelle pouvaient être corrigées les insuffisances congénitales des institutions sociales, la vie politique énergique, libre, sans entraves, active des masses populaires les plus larges. »[242]

L'erreur de Lénine fut croire que l'État socialiste était « simplement en quelque sorte l'État capitaliste, la tête en bas. »[243] À la différence de l'État socialiste, l'État capitaliste ne requiert pas l'émancipation des masses du peuple, c'est-à-dire leur éducation et la formation politique, affirmait Rosa Luxemburg.[244]

Quant à l'affirmation de Trotski que la démocratie est impossible car il n'existe point, selon lui, de lien entre les représentants et l'électorat, puisqu'il estime que le parlement reflète chaque fois les dernières tendances des électeurs, R. Luxembourg trouve cela complètement faux et parle d'une atmosphère politique particulière de la démocratie, où les vagues de sentiments populaires travaillent ensemble à merveille avec les représentants du peuple.

---

[239] Voir *ibidem*. p.228
[240] *ibidem*.p.229
[241] *ibidem*.p.230
[242] *ibidem*
[243] p.233 Comparer avec le sous-chapitre concernant l'Etat et la Révolution.
[244] Réfléchissons-y un instant. D'une part, le socialisme scientifique devait être supérieur au socialisme utopique. Donc il fallait que les bolcheviques agissent comme s'ils avaient la recette du socialisme dans leur poche. D'autre part, sans émancipation du peuple la dictature du prolétariat de la théorie simpliste de Lénine-Trotski n'est qu'un socialisme octroyé par un ukaze. Peut-être, c'était Sartre qui avait raison de dire que les bolcheviques n'avaient pas simplement du temps d'éduquer le prolétariat.

« La liberté pour les seuls partisans du gouvernement, pour les seuls membres d'un parti, si nombreux soient-ils, ce n'est pas la liberté. La liberté, c'est toujours la liberté de celui qui ne pense pas comme vous. »[245]

Selon Rosa Luxembourg, le régime qui est en train de s'installer en Russie, est un régime corrompu. C'est que le socialisme vivant demande une transformation spirituelle complète des masses dégradées par des siècles de règne de la bourgeoisie. Il faut encourager les instincts sociaux au lieu des instincts égoïstes, une initiative de masse doit venir à la place de l'inertie.

Lénine, qui le sait mieux que les autres, recourt à des moyens qui y sont diamétralement opposés : à la force dictatoriale, aux mesures draconiennes, à la terreur, ce qui ne peut provoquer que la démoralisation des masses. La seule voie possible pour le socialisme en Russie est celle de l'école de la vie publique, de la démocratie la plus large et de l'opinion publique. Et comme on le sait bien, ces paroles prophétiques de R. Luxemburg n'ont pas été entendues et ce clivage de la révolution vers la bureaucratisation et la corruption n'a cessé de se renforcer à travers les décennies de l'existence du gouvernement soviétique.

Un autre danger dont parle Rosa Luxembourg c'est l'improvisation peu viable que représente la construction du socialisme en Russie soviétique et que les leaders soviétiques allaient imposer aux organisations socialistes dans le monde entier. Selon Luxemburg, ce n'est pas, en effet, la faute de ces leaders, de Lénine ou de Trotski, qui ont fait de leur mieux pour le socialisme, mais celle de la situation économico-politique de la Russie, pays épuisé par la guerre. Luxemburg consentit qu'il ait fallu soumettre les réactionnaires bourgeois au contrôle du prolétariat à cause des sabotages et des résistances à la dictature prolétarienne. En effet, Luxemburg comprend bien que la démocratie rêvée, le socialisme idéal, n'ont pas pu être créés en Russie d'un coup de baguette magique. Il a fallu compter aussi avec plusieurs facteurs tels que le triomphe de l'impérialisme allemand, l'isolement international de la République des Soviets, et le manque de soutien des prolétariats des autres pays.

À notre avis, Rosa Luxemburg observe ici ce paradoxe fondamental que la république soviétique, qui a privé les bourgeois de droits politiques, en leur refusant le droit d'être représentés, a donné naissance aux nouvelles élites du Parti : des leaders parmi lesquels il y a, sans aucun doute, quelques esprits éminents, mais ces élites ne représentent pas les masses des travailleurs. La république soviétique a privé une partie considérable de la population de

[245] Remarque de R.Luxemburg dans la marge gauche sans renvoi précis, *ibidem*. p. 234

possibilité de trouver un emploi dans son mécanisme économique, et elle s'est ainsi trouvée sous la pression du besoin de spécialistes, déracinés dans le prolétariat.

Rosa Luxemburg écrit précisément :

« Et tandis que des forces de travail productives sont massivement déracinées, le gouvernement sovietiques se voit fréquemment contraint d'affermer l'industrie nationalisée à ses anciens propriétaires capitalistes. De la même façon, en avril 1918, le gouvernement soviétique s'est vu contraint de conclure également un compromis avec des coopératives de consommation bourgeoises. Enfin, le recours à des spécialistes bourgeois s'est avéré incontournable. »[246]

La critique de la société soviétique n'est pas le but principal du travail de Rosa Luxemburg. Son objectif ici est de démontrer la nécessité de reconnaître l'importance de la Révolution d'Octobre pour le socialisme, mais aussi d'encourager la révolution prolétarienne internationale.

On peut seulement s'étonner que ses paroles n'aient pas eu de grand écho dans les milieux socialistes de l'époque.

2 Charles Rappoport et Boris Souvarine

Quel fut l'accueil de la révolution d'Octobre en France elle-même ? Deux exemples nous semblent assez démonstratifs : ceux des marxistes français qui ont joué un rôle considérable dans les débats autour de cet événement, Charles Rappoport et Boris Souvarine.

Un des plus éminents marxistes français de l'époque, Charles Rappoport[247] critiquait en 1917 le léninisme, en affirmant que le socialisme moderne de Marx supposait une société riche, un dévéloppement capitaliste supérieur. Là où il n'y a rien à socialiser, le socialisme perd son droit. On ne fait pas une révolution sociale avec le néant, avec une nation en guerre. Et c'est le cas de la Russie.[248]

Ch. Rappoport appelait Lénine « ce jacobin endurci et doctrinaire », et disait que c'est avec le régime de la Constituante que le sort de la Russie suivra son cours normal. Le fait que les

[246] *ibidem*.p.232
[247] Charles Rappoport (1865-1941) – militant communiste français d'origine russe. En 1914 il vote pour les crédits de guerre, mais en décembre 1920 il fera parti de la majorité qui formera la SFIC (le futur PCF). En 1938 il quittera le PCF, suite aux désaccords avec la « ligne du parti. »
[248] Ch. Rappoport, *Le journal du peuple*, n 186, 5 aôut 1917, cité par J.-L. Panné. Op. cit. p. 50

bolcheviques aient supprimé la Constituante *manu militari* a beaucoup indigné Rappoport qui a clamé que la Garde rouge de Lénine-Trotski avait fusillé Karl Marx. Ch. Rapoport critique la prise du pouvoir par les bolcheviques dès le 14 novembre 1917. Il caractérise Lénine comme le Louis XIV de la révolution, qui dit que la Révolution c'est moi, c'est mon parti. Son programme, affirme-t-il est la dictature du prolétariat, avec son parti comme dictateur.

Boris Souvarine[249] (de son vrai nom Boris Lifschitz, le nom emprunté a l'origine dans un roman de Zola), originaire de Russie est très jeune à l'époque et il soutient avec ferveur les événements révolutionnaires en Russie même en ayant que peu d'informations à leur sujet. Il n'est pas du tout d'accord avec Rappoport le modéré. « Le 10 novembre 1917 Souvarine célèbre dans le *Journal du peuple* "le triomphe des soviets", c'est-à-dire, dans son esprit, l'application immédiate du programme social-démocrate. Mais cette réference reste purement formelle : dans cet article on ne trouve pas d'informations précises, seulement une longue diatribe contre la presse. » [250]

« Face à l'action de Lénine, - écrit son biographe, J-L. Panné, la réaction de Souvarine est originale. Certes il tente d'analyser, mais il ne désavoue nullement. Ses préventions initialent s'estompent et il accueille de plus en plus favorablemnt les orientations du bolchévisme[...] Par principe il se place aux côté de la révolution (enfin, les socialistes qui rélisent leur programme !). Dirigée contre le tsarisme et la guerre elle ne peut que « précipiter la chute de la domination capitaliste ». Cette dimension internationale de la révolution le rapproche des bolchéviks. »[251]

En effet, pour Souvarine, le soutien des bolcheviques, l'adhésion à la IIe Internationale, et la lutte pour le socialisme authentique se confondent, parce que la véritable alternative est celle de la dictature bourgeoise ou prolétarienne. Depuis les premières années de la Révolution, des comités du soutien de la Russie sont organisés en France. Quelquefois il s'agit d'actions humanitaires d'aide aux gens affamés, mais il y a aussi des organisations qui ont des enjeux politiques.

[249] Boris Lifschitz (dit Souvarine) (1895-1984) est un militant et écrivain communiste français, un des premiers critiques du stalinisme. Sa famille est d'origine karaïme, provient de Kiev, s'est installée à Paris vers 1900.
[250] Panné, *op. cit.* p. 56
[251] *ibidem* ;

Par exemple, en 1919 il existe le Comité de la reprise des relations internationales dont les membres, F. Loriot[252], M. Martinet, P. Monatte, G. Monmousseau, R. Péricat, L. Saumoneau, H. Sirolle et d'autres, soutiennent la révolution en Russie.

Il est nécessaire de dire en deux mots ce qu'était ce Comité et quelle était leur initiative. A l'origine de ce Comité étaient Bourderon[253], Merrheim[254] et Trotski qui, en 1915, ont voulu regrouper les militants zimmerwaldiens. Leur initiative visait la reprise par le Parti socialiste des relations avec l'Internationale tout entière, les Allemands y compris. Et leur but consistait à réunir dans un Congrès « des organisations adhérentes à l'Internationale syndicale pour convenir et arrêter une action ensemble contre la guerre, en faveur d'une paix sans vainqueur, ni vaincu[...]. »[255]

Rappelons que c'étaient les membres de cet ancien Comité, regroupés autour de Loriot, qui ont commencé, dès 1919, à rassembler autour d'eux tous les éléments favorables à la Révolution d'Octobre et à l'Internationale communiste. Bien que la plupart des partisans de la IIIe Internationale fût socialiste, le comité de la IIIe Internationale formé le 8 mai 1919 était ouvert aux anarcho-syndicalistes et aux syndicalistes révolutionnaires, grâce à la présence de Monatte, Monmousseau et Péricat dans le comité directeur.[256]

En juin 1919 A. Rosmer propose la création du comité des Amis du peuple russe qui a pour tâche non seulement d'aider les Russes de gauche résidants en France, mais d'apporter un soutien à la révolution bolchevique en Russie. Peu à peu les relations internationales se rétablissent et les bolcheviques russes réapparaissent en Suisse ou en Allemagne.

Souvarine, Loriot et Rappoport éditent le *Bulletin communiste* où ils publient les premières traductions des oeuvres de Lénine, de Trotski, de Zinoviev.

« Par le Bulletin nous avons donné aux quelques miliers de militants qui encadrent le mouvement communiste des directives théoriques et tactiques, des documents, les matériaux des renseignements sur

---

[252] Fernand Loriot (1870-1932), instituteur, syndicaliste, socialiste et communiste français, il vota en 1920 pour l'adhésionde la SFIC à l'Internationale communiste ; Pierre Monatte (1881-1960) ouvrier de livre, syndicaliste français, il créa en avril 1919 les Comités syndicalistes révolutionnaires ; Marcel Martinet (1887-1944) militant révolutionnaire socialiste français, écrivain prolétarien, correspondant de Barbusse ; Gaston Monmousseau (1883-1960) homme politique français, secrétaire du syndicat des cheminots, secrétaire général due la Confédération générale du travail unitaire (1922-1932) ;

[253] Albert A. Bourderon (1859-1930) ouvrier, secrétaire du syndicat du tonneau de la C.G.T., membre du P.S. avant 1914.

[254] Alphonse Adolphe Merrheim (1871-1925) est un syndicaliste révolutionnaire français.

[255] Voir la deuxième partie de *La France socialiste* tome III (Encyclopédie socialiste, syndicale et coopérative, 1921

[256] Voir *Un Siècle de marxisme*, sous la direction de L. Beaudry, Chr. Deblock et J.-J. Gislain, Presse de l'Université de Québec, 1990

l'Internationale communiste, en même temps que les commentaires sur la politique du parti français et des mots d'ordre pour l'action. »[257]

Au temps de la « léninisation » du Parti communiste français, un nombre d'anciens syndicalistes, B. Souvarine, P. Monatte et A. Rosmer compris, ont été exclus du Parti. J. Duclos dans ses *Mémoires* écrit que c'était à cause de leur soutien fervent à Trotski pendant la discussion à Clichy en janvier 1925. Dans son article du 23 octobre 1925, intitulé *Exclus, mais communistes,* B. Souvarine critique les « coteries bureaucratiques » et oppose le vrai bolchevisme de Lénine et Trotski à la « bolchevisation néo-léniniste » des partis occidentaux. Ces faux léninistes, soutient Souvarine, se comportent comme les plus vulgaires des sociaux-démocrates. En effet, le Parti, souligne-t-il, devrait s'occuper plus des luttes prolétariennes au lieu de servir les intérêts bureaucratiques.

Souvarine estimait que le communisme mondial, après la défaite en Allemagne en 1923, était entré dans un stade de déclin moral, intellectuel et que son influence avait graduellement disparu. La preuve de cette crise se trouve dans l'abaissement du niveau intellectuel du travail des communistes, dans leur manque de créativité, et les raisons en sont leur « appréciation erronnée de l'état du capitalisme » et « du rapport des forces sociales et politiques ».[258]

Ces deux sujets du faux léninisme et de la crise internationale du communisme sont repris par Souvarine dans sa lettre à Trotski[259] du 8 juin 1929.

Souvarine y indique qu'il ne prétend pas dire que la crise du communisme est survenue seulement après la mort de Lénine, comme l'affirme Trotski, mais il croit que Lénine lui-même n'a pas été exempt d'erreurs fondamentales. C'est le point de vue important qui rapproche les analyses de Souvarine avec celles de Rosa Luxemburg. Souvarine dit que l'hégémonie politique des bolcheviques a été nécessaire dans les premiers temps de la Révolution, mais qu'après elle devait disparaître pour céder place à « une coopération internationale des forces conscientes. » Mais la tutuelle du Parti, selon l'expression de Souvarine, tendait à survivre sa nécessité historique.

Le problème principal est celui de l'isolement, puisque les successeurs de Lénine ont rendu la coopération de l'État soviétique avec le prolétariat international impossible. La politique des bolcheviques devient un art des compromis avec tous les éléments : révolutionnaires ou non.

---

[257] J.-L. Panné *op. cit*., p. 81
[258] Voir B. Souvarine, *La crise du communisme*, Bulletin communiste n 2 (20 octobre 1925)
[259] *ibidem*

Souvarine analyse en détail la question du rapport du léninisme (bolchevisme) au marxisme. Souvarine appelle le bolchevisme « l'application intelligente et efficace de la méthode marxiste » en Russie. Le bolchevisme, version simpifiée du marxisme, a été très bon pour la prise du pouvoir en Russie. Les bolcheviques, grâce au genie stratégique de Lénine, se sont montrés capables de gagner la guerre civile et de développer l'économie, quoique sous la forme du capitalisme d'État. Malheureusement, Lénine n'a pas su transmettre le bolchevisme créatif et constructeur, d'autant moins que ses successeurs s'étaient habitués à penser à travers leur maître.

Sur la scène mondiale, comme le constate Souvarine, le bolchevisme a échoué. Le bolchevisme n'a pas compris le caractère de l'époque, il a sous-estimé la résistance du capitalisme et surestimé la conscience des prolétaires. Les bolcheviques ont prophétisé la fin proche du capitalisme, mais la situation historique était plus compliquée.

Le bolchevisme aurait dû effectuer un retour à Marx, mais au lieu de cela, il s'est transformé en « léninisme », c'est-à-dire en bolchevisme d'État. Le léninisme est une « mystique armée d'une phraséologie déterministe », qui procède par la divination de Lénine, la biblification de son oeuvre.

Mais ces réflexions ne traitent que les raisons de la dérive bureaucratique du Parti après la mort de Lénine, laissant ouverte la question des germes de la dérive autoritaire terroriste lors de la Révolution. Dans les articles des années 1920 Souvarine ne paraît pas être aussi critique à l'égard de l'œuvre des leaders bolcheviques, qu'il le devient après les années 30.

Les attitudes de Souvarine envers le communisme nous semblent s'altérer graduellement. Par exemple, dans son article intitulé *Quinze ans après*[260] paru en janvier 1933, Souvarine compare le programme de Lénine et Trotski d'avant la Révolution d'Octobre avec leurs réalisations concrètes et dit que le régime dont il a été question en 1917 n'a pas existé même une quinzaine de semaines.

Boris Souvarine, qui a commencé comme communiste-révolutionnaire, devient dissident-communiste en 1924-1932 et finalement anti-communiste, qui critiqua dans les années 1960 les approches léninistes pour leurs erreurs.

Il semble d'ailleurs que sa critique tardive des années 1960 relève souvent plutôt du règlement de comptes ou de la propagande, que de la réalité.

[260] B. Souvarine, *La Critique sociale*, N 7, Janvier 1933

L'erreur foncière de Lénine concernant la révolution mondiale, selon B. Souvarine consista à « transporter en Allemagne, par la pensée, les conditions particulières mises à profit en Russie pour s'emparer du pouvoir. »[261]

La première erreur de Lénine, continue Souvarine, c'est la « conception pseudo-marxiste de l'histoire que Lénine a propagée à la faveur de l'ignorance générale, un néo-marxisme simplificateur, élémentaire, schématique [...]. »

La deuxième erreur qui s'est manifestée surtout dans les premières années après la révolution fut la stratégie de la fin qui justifiant les moyens, appliquée par Lénine et ses partisans. On peut toujours reprocher aux bolcheviques leurs volontarisme, en voyant bien que, malgré de hauts idéaux d'émancipation des couches pauvres de la société qu'ils ont proclamés, leurs méthodes suivaient la ligne autoritaire et s'orientait toujours vers la politique réaliste.

[261] B. Souvarine, *Autour du Congrès de Tours*, Edition champs libre, P. 1981

SECTION III : La Révolution et la construction de L'URSS

Chapitre 1 : Les problèmes politiques et théoriques

Poser la question de savoir quelle est l'interprétation de la Révolution d'Octobre chez Castoriadis, Lefort et Sartre et en quoi précisément ils se rapprochent ou s'éloignent des témoignages historiques, c'est aussi s'interroger sur les fondements philosophiques et politiques de leurs démarches interprétatives. La spécificité des approches de Castoriadis, de Sartre et de Lefort consisterait sans doute en ce qu'ils se proposent de révéler la signification philosophique de la Révolution russe pour l'histoire universelle de la lutte ouvrière et pour le monde moderne, le monde où vivent des êtres pensants et agissants. Cette signification est à la fois très positive et très négative, comme on le voit dans le discours de Castoriadis :

«On n'a pas fini de parler de la Révolution russe, - affirmait-il, - de ses problèmes, de sa dégénérescence, du régime qu'elle a finalement produit [...] « En elle se combinent de toutes les révoltes de la classe ouvrière, la seule victorieuse, et de tous les échecs, le plus profond et le plus révélateur. […] la Révolution russe nous oblige à réfléchir non seulement sur les conditions d'une victoire du prolétariat, mais aussi sur le contenu et le sort possible de cette victoire. » ...« Elle nous oblige à réfléchir sur la nature du pouvoir des travailleurs et sur ce que nous entendons par le socialisme »... « Le régime qu'elle a produit est devenu la pierre de touche de toutes les idées en cours, du marxisme classique sans doute, mais des idéologies bourgeoises tout autant […] Le monde où nous vivons, où nous réfléchissons, où nous agissons a été mis sur ses rails en Octobre 1917 par les ouvriers et les bolchéviks de Petrograd». [262]

Remarquons que les critiques faites par Rosa Luxemburg et Boris Souvarine font preuve d'une attitude plutôt favorable de la gauche européenne à la Révolution d'Octobre, surtout puisque ces auteurs croient que cela sera le début de la révolution mondiale. La figure de Lénine et d'autres leaders bolcheviques ne portent pas chez ces auteurs de traits caricaturaux, ils ne sont pas présentés comme des prédécesseurs d'un autoritarisme terroriste, comme l'ont souvent fait les historiens.

[262] Castoriadis, *Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de al bureaucrtie, in L'Expérience du mouvement ouvrier,* 1974, SouB, N..., p. 39

La seule chose qu'on peut reprocher à Lénine au début de la Révolution, comme le montre Rosa Luxemburg, c'est d'avoir raté son projet de construction d'une démocratie appuyée sur les soviets. Il semble qu'il ait aboli la Constituante pour le faire, mais la révolte de Cronstadt a démontré l'impuissance de son projet. Comme l'écrit H. Arendt, le Parti a tué les soviets.

Les décisons anti-démocratiques prises par Lénine s'expliquent également par le contexte historique, mais aussi par la méfiance à l'égard de la démocratie à l'Ouest. Les prises d'ôtages et la terreur rouge sont autant des erreurs des bolcheviques que des événements ayant contribué à leurs malheurs. Il ne faut pas oublier qu'à l'Ouest la critique de la démocratie était très répandue.

La logique des événements qui, en Russie, ont amené à la « bolchevisation » des partis communistes européens a été bien montrée par Souvarine. Souvarine défend sur une position ferme l'idée de la révolution prolétarienne mondiale. Il critique le bolchevisme qui s'est isolé en Russie et qui a surtout complètement identifié le marxisme avec ses programmes. C'étaient les raisons pour lesquelles Souvarine défendait les positions révolutionnaires de Trotski et critiquait les débuts de la dérive staliniste.

Maintenant, essayons de résumer quelques problèmes politiques qui sont à notre avis prépondérants pour l'époque postérieure à la Révolution, jusqu'à la mort de Lénine :

1) Le dévoiement des promesses de la Révolution

Il est évident que les bolcheviques n'ont pas su tenir leurs promesses quant à la révolution prolétarienne mondiale, ni quant à la construction du socialisme en Russie, qui a été remplacé par le capitalisme d'État.

2) Le Parti a tué les Soviets

Comme on l'a vu, les bolcheviques proclamaient leur but de transmettre le pouvoir aux Soviets, mais finalement les soviets ne sont devenus qu'un organe formel voire fictif, soumis au Parti. Le Parti communiste devint une caste de cadres d'administration, déracinée des masses.

3) La bureaucratie

Selon les uns, les bureaucrates remplacèrent les révolutionnaires, mais d'autres, comme Lefort le montre en parlant de Trotski, considèrent que ce sont les révolutionnaires eux-mêmes qui sont devenus des bureaucrates. L'avant-garde du Parti se transforme en Appareil d'État.

Ces problèmes politiques sont liés aux difficultés théoriques du marxisme en Russie. En effet, comme on l'a vu, les bolcheviques se considéraient comme des marxistes et, après d'avoir

fait la Révolution, ils se sont posé la question de la théorie marxiste et de la construction d'une nouvelle société. On sait qu'à part Lénine et Boukharine, il n'y avait pas parmi eux de théoriciens brillants. Par contre, les leaders bolcheviques, comme le soulignaient souvent Lénine et Trotski, n'étaient concernés par la création de théories de longue durée, mais étaient attachés aux solutions politiques concrètes.

Selon l'esprit de l'époque, il aurait fallu réfléchir aux lois de l'Histoire, montrer scientifiquement la nécessité historique de la Révolution. A la place de cela, Lénine et Trotski ont préféré agir et surmonter les contraintes extérieures, jour après jour. Il n'est pas fortuit qu'au début des années 1920, la philosophie était oubliée, et il y avait même un célèbre adage : « la philosophie « par dessus-bord ». C'est seulement à partir de la deuxième moitié des années 1920 que les soviétiques commencent à se trouver une place dans l'histoire de la philosophie matérialiste, et il y eut, par exemple, des congrès spéciaux d'intellectuels soviétiques consacrés à Spinoza.

Les problèmes théoriques que nous formulons ici ne sont pas spécialement ceux des bolcheviques, mais ceux qui, à notre avis, peuvent nous éclairer sur la situation que décrivent les intellectuels français:

1) Les masses et les idéologies

On peut résumer, de façon très générale, que Rosa Luxemburg, Boris Souvarine, Anton Pannekoek, Cornélius Castoriadis et d'autres, reprochaient aux bolcheviques de « craindre les masses », c'est-à-dire d'utiliser des méthodes autoritaires de gestion des « masses », au lieu de donner la liberté aux organes de l'auto-gestion ouvrière.

On peut resumer ce problème sous la forme du paradoxe suivant : ce ne sont pas les masses qui sont mûes par des idéologies, mais c'est la crainte des masses qui crée une idéologie dominante.

La question se pose : quelle idée les bolcheviques eux-mêmes se faisaient-ils en effet des masses ?

En 1894 Lénine écrivit son premier ouvrage fondamental *Qui sont «les amis du peuple » ?* consacré à la polémique avec les populistes, et où il formule son idée des masses. Les populistes affirmaient que le capitalisme est impossible en Russie, ils croyaient que dans les

villages russes il n'y a pas de classes, qu'il n'y a pas de prolétariat et que la manufacture artisanale pouvait devenir la base de l'économie russe. Lénine, de son côté, affirmait que la lutte des classes est présente partout et que même dans le village il y a un clivage social, avec la bourgeoisie et le prolétariat. Donc, en polémique avec les populistes, Lénine élabore la conception du prolétariat russe.

Lénine propose aussi son interprétation de Marx : les populistes affirment que seule une personnalité éminente est capable de se révolter contre les lois de l'histoire. Lénine répond à cela que le rôle du marxiste est de comprendre cette nécessité historique et que le rôle historique du prolétariat russe (les ouvriers et les paysans) est de se réunir pour la lutte contre l'autocratie. En interprétant Marx dans sa polémique avec les anarchistes, Lénine formule son concept d'idéologie, qu'il comprend comme une sorte d'aliénation de la conscience des ouvriers et des paysans, sous l'effet de la religion, de la tradition, du patronat.

Il nous semble que pour les bolcheviques, les masses étaient tout d'abord porteuses d'une idéologie. Le système de l'idéologie soviétique a été construit pour éduquer et instruire les masses dans l'esprit du marxisme.

Marx et Engels appellent idéologie une conception épistémologique idéaliste, mais aussi une conception sociale de certains intellectuels, selon laquelle les idées sont indépendantes par rapport aux classes.[263] La conception du monde des « idéologues » se fait sans doute consciemment, mais avec une conscience fausse. En effet, selon Marx et Engels, l'idéologie est une conception illusoire de la vie sociale, dépourvue de toutes les contradictions réellement existantes. Les analyses marxistes de l'idéologie montrent que l'idéologie n'est pas la suite d'une erreur, mais qu'elle dépend des processus sociaux et d'une classe dominante. Marx et Engels n'utilisaient pas la notion d'idéologie pour caractériser leur propre système.

Lénine en vient à la conclusion que le marxisme est une idéologie scientifique. Sa notion de la science est pourtant spéciale : la science va de paire avec la révolution. L'idéologie communiste existe en opposition et en lutte permanente avec l'idéologie bourgeoise, il n'y a pas de compromis entre elles. Selon le léninisme, tous les domaines de la superstructure, qu'ils soient scientifiques, artistiques, éthiques, politiques, religieux, philosophiques, ou autres, constituent la scène de la lutte idéologique.

On peut alors conclure que la lutte pour gagner les masses, aux yeux des bolcheviques, est surtout la lutte pour la superstructure, la lutte idéologique. Par contre, pour eux, il n'est pas

[263] En 1845-46 ils écrivent l'ouvrage intitulé *Idéologie allemande* où il y a question de l'idéologie, mais ils analysent aussi ce phénomène dans les ouvrages et articles ultérieurs.

question de l'action spontanée des masses, comme c'est le cas pour plusieurs intellectuels de gauche en Occident.

2) Les masses et les cadres

Une autre question débattue en Occident à propos du « socialisme réel », est celle de la domination des cadres sur les masses. En Russie soviétique il y eut un clivage entre les spécialistes qualifiés hautement payés et les simples ouvriers payés modestement. Ce problème à un lien fort avec celui des masses et des idéologies.

Le premier paradoxe consiste en ce que l'avant-garde du Parti « craignait » les masses et essaya les « dompter » avec une idéologie. Il s'agit donc du même problème que celui de la « crainte des masses », mais de la part des masses elles-même, car les des ouvriers eux-mêmes faisaient toujours plus confiance aux spécialistes (techniciens, administrateurs, ingénieurs, et autres) qu'à leurs propres représentants.

3) Les lois de l'histoire et la Révolution

Il s'agit d'un problème classique.[264] Si l'on accepte que l'histoire ait des lois, on sera obligé de se demander si l'on a le droit aux révolutions, car la révolution suppose qu'on doive « forcer » les gens et changer le cours des événements. D'autre part, si la Révolution a eu lieu, on doit démontrer sa nécessité historique, car sinon, elle doit être qualifiée comme un acte volontariste et, finalement, nuisible à l'affaire de la classe.

La solution théorique des bolcheviques est largement connue : les lois de l'histoire sont dialectiques. Mais il est important que les premières critiques de cette solution aient été politiques et pas philosophiques. La conséquence pratique de cette théorie des lois fut que les actions spontanées des masses ont été déconsidérées par les leaders soviétiques, tandis que la stagnation bureaucratique fut vue comme un « développement progressif ».

4) Liberté et responsabilités

Selon Castoriadis et Lefort, la Révolution d'Octobre aurait dû devenir une Révolution mondiale, mais elle a subi la dégénérescence bureaucratique. Ces philosophes pensent que les principaux responsables de cette dégénérescence sont les leaders bolcheviques, qui ont remplacé le projet révolutionnaire par le culte de l'histoire-détermination. La liberté consiste, dans ce sens, à continuer à suivre radicalement le choix initial de la révolution, sans faire de concessions aux circonstances, ni aux opportunistes.

[264] Il est étudié chez Castoriadis, mais c'est un sujet qui a intéressé de nombreux marxistes.

Contrairement à ceux pour lesquels le projet révolutionnaire des bolcheviques fut un échec, Sartre estime que les bolcheviques n'ont pas oublié leur projet révolutionnaire et l'ont suivi jusqu'au bout, en se rendant responsables de tout ce qui en est arrivé.

Ainsi, nous avons mis en évidence préalablement quelques sujets à développer, en nous basant sur les textes des philosophes étudiés.

Chapitre 2 : L'anti léninisme de Pannekoek. Débats entre C. Castoriadis et A. Pannekoek sur la nature de la Révolution d'Octobre

Anton Pannekoek (1873-1960) fut le célèbre révolutionnaire et astronome hollandais, l'inspirateur du conseillisme hollandais, qui se retira en 1921 de la vie politique et fonda la même année l'Institut d'astronomie de l'université d'Amsterdam. Pendant la Deuxième guerre mondiale il rédige son ouvrage fondamental *Les Conseils ouvriers*, qui ne sera achevé qu'en 1946 et qui devint l'« un des principaux manifestes du mouvement conseilliste ». [265] [266]

Nous avons vu que l'opposition entre « conseils » (Soviets) et Parti est l'une des graves difficultés rencontrées, qui a été résolue par l'écrasement des «conseils». La position et les critiques de Pannekoek s'expliquent très bien par sa conception de la nature et du rôle des conseils dans une révolution et dans l'instauration du socialisme.

1 L'anti léninisme de Pannekoek.

Avant d'analyser la polémique entre Pannekoek et Castoriadis, nous allons voir comment le révolutionnaire néerlandais s'engagea dans la critique du bolchévisme. Pannekoek essaie de démontrer que la Révolution d'Octobre en Russie n'a pas été une révolution prolétarienne et socialiste, mais bourgeoise et anti-féodale. À notre avis, c'est en 1938 que Pannekoek a essayé de démontrer que la dérive stalinienne a pour origine les erreurs de Lénine, qui avait confondu en théorie et en pratique les deux approches : bourgeoise et prolétarienne.

[265] Voir Bourseiller, *op. cit.* p. 140

[266] On n'a pas ici à considérer ses méthodes conseillistes élaborées dans cet ouvrage, mais elles certifient d'une parenté foncière de pensée avec celle des leaders du groupe Socialisme ou Barbarie

Dans son œuvre *Lénine philosophe* (1938) Pannekoek indique que dans ses tentations d'aborder la philosophie, Lénine retrouve Mach et Avénarius[267], devenus populaires grâce à Bogdanov[268], chez les révolutionnaires russes. La thèse de Pannekoek à propos de la philosophie de Lénine est que celle-ci est éclectique, polémique, donc plutôt superficielle. Au lieu d'analyser systématiquement les oeuvres de Mach et d'Avenarius, Lénine leur impute une série de sophismes qui, selon Pannekoek, sont étrangers à ces deux philosophes.

Nous partons de l'hypothèse que c'est comme cela que Pannekoek essaie de nous montrer que bien que la Révolution russe se soit déroulée sous la bannière du marxisme et même grâce au marxisme, il a toujours existé un abîme d'incompréhension des idées fondatrices du marxisme chez Lénine.

La conception du marxisme chez Pannekoek consiste en ce que le marxisme n'est pas un dogme immuable, mais une théorie vivante. Il estime qu'il faut que le marxisme prenne en considération le développement de la société, le développement du capitalisme et que les anciennes formes de pensée et de lutte soient remplacées par de nouvelles formes.

Pourtant, Pannekoek ne nie pas qu'à l'époque de Kienthal et de Zimmerwald, le Parti bolchevique s'est montré être un parti authentiquement marxiste, ni que « lors des controverses doctrinales, les penseurs bolchevique figuraient en bonne place, au côté des membres des écoles marxistes dites autrichienne et hollandaise, au nombre des défenseurs du marxisme intransigent ».[269]

Pannekoek écrit :

« Lors de la Révolution, les bolchéviks, après avoir adopté le nom de parti communiste, purent l'emporter parce qu'ils avaient choisi comme principe directeur la lutte de classe des masses ouvrières contre la bourgeoisie. Ainsi Lénine et son parti se révélaient, en théorie comme en pratique, les représentants les plus éminents du marxisme. »[270]

Le malheur n'arrive, selon Pannekoek (comme selon Castoriadis), qu'avec la bureaucratisation du Parti. Lénine semble préparer la bureaucratisation, en s'appuyant sur ses

[267] Ernst Mach (1838-1916) physicien et philosophe autrichien, auteur du principe de l'économie de pensée (la science est « un problème de minimum qui consiste à exposer les faits aussi parfaitement que possible avec la moindre dépense intellectuelle »), Richard Avenarius (1843-1896) philosophe allemand, auteur de l'empiriocriticisme, théorie basée sur « un concept naturel du monde. »

[268] Alexandre Malinovski, dit Bogdanov (1873-1928), économiste, écrivain et révolutionnaire russe. En 1903 il rejoint la fraction bolchevique et assaye de créer une synthèse philosophique des travaux de Mach et Avenarius. En 1908 ses idées sont critiqués par G. Plekhanov dans l'ouvrage intitulé le *Matérialisme militant* et par Lénine avec son *Matérialisme et empirio-criticisme.*

[269] *ibidem* p. 1

[270] *ibidem*

interprétations relatives au « matérialisme bourgeois ». Pour Pannekoek il existe deux matérialismes, et la différence entre le matérialisme historique (Marx, Engels) et le matérialisme bourgeois (Bûchner), consiste selon lui en ce que, premièrement, le matérialisme historique voit dans les résultats de la science les créations du travail et de l'esprit humains et, que, deuxièmement, il utilise la dialectique qu'il ne faut pas confondre avec l'évolution. C'est ainsi que le matérialisme historique, par exemple, ne mène pas à la guerre directe contre la religion, mais la religion expire par elle-même au début de la révolution prolétarienne.

Il est intéressant que Pannekoek considère la science sociale comme l'arme du prolétariat. La question pour le prolétariat est comment la société « sécrète » des idées, tandis que l'opposition de l'esprit et de la nature, qui selon Engels et Lénine structure l'histoire de la philosophie, est propre à la pensée bourgeoise. Donc, depuis son début, la lutte contre le capitalisme se doublait et se mélangeait en Russie avec la lutte contre la féodalité et l'absolutisme tsariste.

En écrivant *Matérialisme et empiriocriticisme*[271], affirme Pannekoek, Lénine ne partait pas de réflexions basées sur des lectures philosophiques, mais essayait de résoudre des problèmes vitaux liés à la tâche de débarasser la Russie de l'héritage du tsarisme. L'Eglise et la réligion étaient les deux piliers de l'absolutisme. Donc, lorsque Lénine prend pour son point de départ la distinction entre « réaction » et « progrès », il ne fait que suivre les Lumières bourgeoises, et il continue à poursuivre son objectif de lutter contre la religion. Il s'ensuit que selon Pannekoek, la révolution russe a ce caractère double, car elle s'appuyait sur la classe ouvrière, mais visait des objectifs en eux-mêmes bourgeois.

Pannekoek dit notamment :

« Etant donné toutefois que la révolution russe présentait un double caractère - révolution bourgeoise quant aux objectifs immédiats, révolution prolétarienne quant aux forces actives - la théorie bolchéviste devait être adaptée à ces deux fins, puiser par conséquent ses principes philosophiques dans le matérialisme bourgeois, la lutte des classes dans l'évolutionnisme prolétarien. Ce mélange reçut le nom de « marxisme ». Mais il est clair que le marxisme de Lénine, déterminé par la situation particulière de la Russie vis-à-vis du capitalisme, différait de manière fondamentale du marxisme d'Europe occidentale,

[271] *Matérialisme et empiriocriticisme* publié en 1908 est l'ouvrage qui est souvent considéré comme contenant la théorie de connaissance de Lénine.

conception planétaire propre à une classe ouvrière qui se trouve devant la tâche immense de convertir en société communiste un capitalisme très hautement développé, le monde même où elle vit, où elle agit. »[272]

Pannekoek, comme Castoriadis plus tard, voit l'œuvre de Lénine à travers sa postérité, et considère la Troisième Internationale en liaison étroite avec la politique stalinienne[273]. La Troisième Internationale a pour but la révolution mondiale et prend pour modèle la révolution russe, mais le régime de la Russie est le capitalisme d'État qui est dirigé par la bureaucratie d'État.

Le livre de Lénine n'a pas d'utilité pour les ouvriers, conclut Pannekoek, car il impose des notions abstraites aux lecteurs, propage la lutte contre l'idéalisme de la social-démocratie, qui dérive, dans la conscience de Lénine, de la lutte contre la religion, elle-même étant un facteur quasiment négligeable dans le monde du capitalisme moderne. L'oeuvre philosophique de Lénine, adressée principalement aux intellectuels, et qui a été diffusée en allemand et en anglais grâce à plusieurs traductions et copies, ne peut qu'intimider les ouvriers et n'être qu'un obstacle dans leur lutte.

On peut donc voir chez Pannekoek cette opposition entre la classe ouvrière et les intellectuels engagés, qui est facilement repérable chez Castoriadis.

En 1917, Lénine lui-même a apprécié Pannekoek lorsque ce dernier avait rejoint le camp de la gauche de Rosa Luxemburg et Karl Radek, dans les débats que ces révolutionanires menaient avec Kautsky. En 1912, Pannekoek a posé une question qui a beaucoup intéressé Lénine, celle des tâches de la révolution prolétarienne à l'égard de l'État. Et c'est dans *l'État et la révolution* que Lénine défend la thèse promue par Pannekoek, que la révolution doit briser l'appareil d'État car cet appareil prend, sous le capitalisme, les formes de la bureaucratie capitaliste. Et Lénine défend cette thèse contre l'opinion de Kautski qui prônait la sauvegarde des fonctionnaires d'État.

Mais en 1920, Lénine écrit un ouvrage spécial, intitulé *La maladie infantile du communisme (« le gauchisme »*) dirigé contre les communistes de gauche, y compris Pannekoek, qui y figure sous l'un de ses pseudonymes : Horner. Dans cet ouvrage Lénine critique les « gauchistes », surtout pour leur refus de collaborer avec les syndicats de droite et les partis parlementaires, ce genre de radicalisme qui distinguait les militants de gauche jusqu'à *Socialisme*

[272] A. Pannekoek (Harper) *Lénine philosophe,* trad. de Daniel Saint-James et Claude Simon, Spartacus René Lefeuvre, Paris 1970 p. 102
[273] ce que nous ne nous dépêcherons pas de faire dans nos analyses ici.

ou Barbarie, tandis que les bolcheviques préféraient toujours, selon Lénine, le compromis comme un moyen tactique efficace.

On peut voir que pour justifier son point de vue sur l'opposition entre la bureaucratie du Parti et la démocratie des Soviets, Pannekoek essaie de trouver un paradoxe au sein du bolchevisme léniniste lui-même : le Parti peut briser l'État bourgeois et la religion, mais il ne peut pas dépasser le matérialisme bourgeois et la bureaucratie. Il faut qu'une philosophie prolétarienne s'appuie sur la méthode marxiste, mais pas sur une doctrine immuable, et qu'elle puisse révéler la force créative des masses.

D'ailleurs, il nous semble que la critique de Pannekoek dans *Matérialisme et empirio-criticisme* n'est pas fortuite, car dans cet ouvrage Lénine critique la notion d'énergie et postule que toute énergie est de la matière. Dans le domaine politique cela signifierait que le pouvoir politique centralisé vaut mieux que l'organisation spontanée des masses.

Pour la plupart de ses idées, Pannekoek est un prédécesseur de Castoriadis, mais il existe des différences à prendre en considération.

2 Débats entre C. Castoriadis et A. Pannekoek sur la nature de la Révolution d'Octobre

En 1954, après avoir reçu 11 numéros de la revue *Socialisme ou Barbarie*, Pannekoek découvre « une grande concordance » entre ses vues et celles du groupe Chaulieu-Montal. Dans sa lettre à *Socialisme ou Barbarie*, publiée dans le numéro 14 d'avril-mai 1954, Pannekoek déclare qu'il était heureux de faire connaissance avec un groupe qui en est arrivé aux mêmes convictions que lui dans ses *Conseils ouvriers*, mais par une voie indépendante. Ensuite, il revient à son idée que la Révolution d'octobre, qui a eu un grand écho dans le monde, n'était qu'une des dernières révolutions bourgeoises et que le prolétariat n'a été qu'un instrument pour que la classe des bourgeois (ou celle des bureaucrates) puisse s'emparer du pouvoir :

« Il s'agissait, en peu de mots, de la dernière révolution bourgeoise, mais qui fut l'oeuvre de la classe ouvrière. Révolution bourgeoise signifie une révolution qui détruit le féodalisme et ouvre la voie à l'industrialisation avec toutes les conséquences sociales que celle-ci implique. La révolution russe est donc dans la ligne de la révolution anglaise de 1647 et de la révolution française de 1789 avec ces suites de 1830, 1848, 1871. Au cours de toutes ces révolutions, les artisans, les paysans et les ouvriers ont fourni la puissance massive nécessaire pour détruire l'ancien régime ; ensuite, les comités et les partis des

hommes politiques représentant les riches couches qui constituaient la future classe dominante, vinrent au premier plan et s'emparèrent du pouvoir gouvernemental. »[274]

Les ouvriers ont été sans aucun doute à l'origine de la Révolution d'Octobre et leurs grèves et manifestations en ont déterminé le cours. Mais ils avaient besoin de dirigeants et de spécialistes, qui pourraient gouverner le pays. Par conséquent, les leaders du parti bolchevique se sont emparés du pays et ils ont créé à la base des structures du parti une nouvelle couche bureaucratique et par là même bourgeoise, en profitant du fait que les ouvriers n'étaient pas suffisamment « mûrs » pour s'auto-gouverner. Telle est l'argumentation de Pannekoek.

Il souligne d'ailleurs, que dans leur lutte, les ouvriers russes ont su créer en 1905 et en 1917 une nouvelle forme de l'auto-gestion, les Soviets, ce qui est le plus important, car c'est une forme du pouvoir prolétarien. En outre, nous pouvons rappeler ce que nous avons déjà vu, à savoir que cette forme avait elle aussi des origines dans la vie traditionnelle, et pour cette raison, elle pouvait occasionellement correspondre avec les formes de vie et de conscience demi-féodales de la paysannerie russe prolétarisée. Mais selon Pannekoek, dans son ouvrage majeur, à « la domination planétaire du capitalisme, il faut opposer le pouvoir international des conseils ouvriers ». Le philosophe « se livre à un [...] plaidoyer en faveur des assemblées de travailleurs élus et révocables, dont il [Pannekoek – SG] brosse le tableau idyllique : « Et l'homme [...] sera saisi par un nouveau sentiment, un sentiment de sécurité. Enfin, l'humanité sera délivrée de l'inquiétude rongeuse pour la vie. »[275]

La bureaucratie arrivée au pouvoir, la révolution russe devient l'opposé de ce qu'elle aurait du être, et son influence idéologique perturbe la lutte ouvrière en Occident plutôt qu'elle ne l'encourage :

« Depuis, pour ce qui est de son influence idéologique et spirituelle dans le monde, la révolution russe devint l'opposé exact de la révolution prolétarienne qui doit libérer les ouvriers et les rendre maîtres de l'appareil de production. »[276]

---

[274] Pannekoek, *Lettre à Socialisme ou Barbarie "Socialisme ou Barbarie", n° 14, avril-juin 1954*
[275] Bourseiller, op. cit. p. 141, citation de Pannekoek par Bourseiller :Anton Pannekoek, *Les Conseils ouvriers,* traduit par un collectif du groupe Informations-Corresponsance ouvrières, Bélibasten Paris, 1974. Cette idée de représentativité est une des idées majeurs de Castoriadis.
[276] Pannekoek, *op.cit.*

En ce sens, ce qui est difficile à comprendre dans la révolution russe pour Pannekoek, c'est l'activité de Trotski, qui reste un point de référence sur la question de la direction révolutionaire et par cela même désoriente les ouvriers, puisqu'il s'appuie sur l'idée fallacieuse d'un parti révolutionnaire. En effet, Trotski n'échappe pas aux critiques adressées à Lénine et aux membres dirigeants du PC. C'est un bureaucrate comme les autres, quels que soient, par ailleurs, ses mérites.

A l'avenir, les masses devront s'appuyer sur les conseils ou les soviets, mais dans l'après-guerre il n'existe qu'une demi-douzaine de petits groupes comme *Socialisme ou Barbarie*. Quelle serait la tâche actuelle des organisations révolutionnaires de gauche et autour de quel programme selon Pannekoek devraient-elles se réunir? En fait, il s'agit de rechercher des bases *théoriques* pour la victore de la classe prolétarienne et des voies d'éducation des ouvriers.

Dans la correspondance de Pannekoek avec Castoriadis on peut voir un point essentiel de leurs divergences. Pannekoek « prône le pouvoir absolu des conseil ouvriers et pense que la révolution prolétarienne doit favoriser l'éclosion spontannée des soviets. »[277] De son côté, Castoriadis continue à croire que le parti révolutionnaire est nécessaire, mais qu'il ne doit pas se substituer au prolétariat, mais assurer le dévéloppement des soviets.

Bien que Castoriadis n'ait répondu qu'à la première lettre de Pannekoek, le résultat essentiel de cet échange fut qu'il s'installa un contact durable entre les communiste néerlandais et le Groupe. « L'Union communiste Spartacus va désormais s'intéresser tout particulièrement aux travaux de *Socialisme ou Barbarie*. »[278] Les leaders du Groupe eux aussi, dans les années 1950, sont ouverts aux dialogues avec tous les courants de gauche et tentent de briser leur isolement.

Il faut remarquer que la deuxième lettre de Pannekoek adressée à Castoriadis n'a pas été publiée. Pannekoek y répétait son idée que la révolution russe était bourgeoise et non prolétarienne et qu'un parti révolutionnaire ne pourrait rien faire contre la bureaucratisation, si le prolétariat n'était pas encore assez mûr pour s'auto-gérer. La question de l'avant-garde est un problème crucial selon Pannekoek, car une avant-garde doit exister, mais pour protéger la révolution contre la bureaucratie, il faut qu'elle soit disciplinée.

Pour conclure nous pouvons constatrer que Pannekoek croit que Lénine n'est qu'un penseur superficiel et que la Révolution d'Octobre a profité aux bourgeois. Bien que Pannekoek

[277] Ch. Bourseiller, *Histoire Générale de l'Ultra-Gauche...,* Editions Denoël Paris, 2003. p. 246
[278] *ibidem*

se déclare proche du Groupe Socialisme ou Barbarie, qui, comme on le verra, essaie de retourner vers les principes léninistes d'avant 1927, il semble rester plutôt fidèle à ses idées de socialiste de gauche de l'ancienne génération, ou, du moins, en garde le vocabulaire.

Chapitre 3 : Castoriadis et la bureaucratie. Les divergences avec Lefort

1 Problèmes de méthode

1) Du point de vue de notre méthode, il nous faut distinguer chez Castoriadis entre l'idée qu'il se fait de la Révolution d'Octobre et son interprétation du stalinisme. En effet, ce sont deux aspects du même problème pour lui.

A propos de la signification de la Révolution d'Octobre chez Castoriadis, avant que nous considérions la question du stalinisme, celui-ci formule une problématique philosophique très originale et très intéressante.

Tout d'abord, nous devons souligner que pour Castoriadis, la révolution russe était prolétarienne. Catoriadis se rendait bien compte de ce qui allait arriver après, et que la prise de pouvoir en Octobre 1917 a été organisée et dirigée par le parti bolchevique et que c'était, en fait, ce Parti qui a assumé ce pouvoir comme le sien dès le premier jour. .

Une remarque importante, mise en relief par la suite, est que Castoriadis dans ses analyses voulait rester et restait marxiste, même si son approche était parfois bien originale.

Castoriadis va jusqu'à affirmer, en se fondant sur l'expérience des deux périodes, celle de Lénine et de Staline, que l'Appareil bureaucratique du Parti a pris sa naissance dans la dégénérescence de la révolution des ouvriers et des paysans. En effet, selon lui, il existe une continuité entre ces deux périodes. Nous nous nous concentrons ici sur la période d'avant le stalinisme, selon la logique de notre développement.

C'est avec raison que Castoriadis pose la question du caractère de la mise en œuvre bolchevique. Comme on l'a déjà vu, la réflexion de Castoriadis dans ce cas a pour point de départ une interrogation sur la nature de l'action de la classe ouvrière dans cet événement : a-t-

elle a été dans la position d'une simple infanterie des bolcheviques ou dans celle d'une classe qui remplit son rôle historique ?

Et c'est avec non moins de raison qu'il souligne très vigoureusement ce constat que le prolétariat russe a apporté un grand soutien à la révolution d'Octobre comme en témoignent le rôle des soviets et d'autres organisation d'auto-gestion créées par les ouvriers, comme les comités des fabriques, par exemple. De plus, c'est le mouvement populaire des travailleurs qui a permis le succès des bolcheviques, les travailleurs voulant se débarasser de leurs oppresseurs. Ainsi, on peut dire que le parti n'aurait rien pu être ni rien faire à l'époque de la Révolution sans la participation des travailleurs.

Comme l'écrit Castoriadis, et comme nous avons pu le constater grâce aux témoignages que nous avons analysés, bien que la révolution ait commencé avec la question du pain, les prolétaires russes ont accepté d'endurer de véritables privations pour installer le pouvoir des soviets. Même les privations de l'époque du capitalisme n'y étaient pas comparables. Donc, il s'agirait d'un choix soi-disant conscient de la part du prolétariat, qui a été fait dans le but de la transformation totale de la société, pour renverser le système capitaliste et non pour l'adapter au mieux aux conditions du pays. Ainsi, il s'agirait d'un soulèvement populaire où les ouvriers « ont exproprié les capitalistes » et ont « géré les usines et les fabriques ».

Ainsi, le Parti bolchevique qui, après la révolution d'Octobre portait, selon Lénine, le titre de Parti de l'avant-garde du prolétariat, est devenu vers la période de Cronstadt un simple parti du pouvoir, car il n'avait quasiment plus aucun soutien de la part des masses prolétariennes.[279]

Mais la Révolution d'Octobre 1917 aux yeux de Castoriadis est une révolution prolétarienne effectuée avec des mots-d'ordre prolétariens. Et paradoxalement, la bureaucratie comme couche régnante de la société, devient un produit inattendu et dans un sens, unique, de la Révolution d'Octobre :

Castoriadis écrit :

« La première bureaucratie qui est devenue la classe gouvernante de la société, celle de la Russie, apparaît précisément comme un produit final d'une révolution, de laquelle tout le monde pensait, qu'elle avait donné le pouvoir au prolétariat. »[280]

Il semble que Castoriadis essaye de prouver ici l'existence de deux *images* ou de deux *figures* opposées : celle de l'intellectuel de gauche, d'un révolutionnaire sans peur et sans reproche d'une part, et celle d'un bureaucrate, d'un révolutionnaire dégénéré qui a perdu le lien

[279] Voir, p. ex. Werth, *op. cit.* , Craipeau Les pays qu'on dit socialistes etc.
[280] Castoriadis,

avec les masses populaires d'autre part. Cette dichotomie aurait conduit la révolution vers la crise de 1927 et ensuite vers le balancier stalinien.

Mais Castoriadis ne va pas ici jusqu'à dire du projet révolutionnaire d'Octobre 1917 qu'il est volontariste et que le marxisme de Lénine-Trotski est simplificateur. Il semble être sincèrement persuadé de la volonté de Lénine, dès les premiers jours de la Révolution, de laisser le pouvoir dans les mains des Soviets, volonté par la suite empêchée par le concours de circonstances historico-politiques.

Pour Lénine le fonctionnaire d'État est toujours un personnage secondaire et soumis, et en même temps, l'État soviétique a toujours un grand besoin de cadres et il recrute des spécialistes parmi les survivants de l'ancien régime.

Rappelons que dans *l'État et la révolution*, Lénine affirme que les bolcheviques ne sont pas des utopistes. Il ne s'agit pas pour eux de supprimer les fonctionnaires d'État, mais de briser la machine d'État, de ne pas détruire toutes les performances du capitalisme, mais de les subordonner aux intérêts de la classe des travailleurs. Lénine opposait au parlementarisme russe bavard et inefficace de son temps des mesures pratiques et des stratagèmes pragmatiques.

L'une de ses propositions était de faire en sorte que les fonctionnaires d'État soient des salariés comme tous les autres. Il comparait l'État dans ce sens avec une agence postale : les salaires des fonctionnaires ne doivent pas être supérieurs à ceux des simples ouvriers.

Lénine est très explicite de ce point de vue :

«C'est *nous-mêmes,* les ouvriers, qui organiserons la grande production en prenant pour point de départ ce qui a déjà été créé par le capitalisme, en nous appuyant sur notre expérience ouvrière, en instituant une discipline rigoureuse, une discipline de fer maintenue par le pouvoir d'État des ouvriers armés; nous réduirons les fonctionnaires publics au rôle de simples agents d'exécution de nos directives, au rôle "de surveillants et de comptables", responsables, révocables et modestement rétribués (tout en conservant, bien entendu, les spécialistes de tout genre, de toute espèce et de tout rang) : voilà *notre* tâche prolétarienne, voilà par quoi l'on peut et l'on doit *commencer* en accomplissant la révolution prolétarienne. »[281]

[281] Lénine. *L'Etat et la Révolution,*

.2 La bureaucratisation et le bolchevisme

2) *Il nous semble que selon Castoriadis, la Révolution d'Octobre aurait dû créer une nouvelle classe : le prolétariat autonome et auto-gestionnaire qui peut effectuer par ses propres forces des tâches qui demandent une haute qualification. Mais à cause des fautes de Lénine et de Trotski, qui ne voulaient pas croire au « travail libre », c'est la classe de la bureaucratie d'État qui a été créée.*

Le Parti bolchevique, selon Castoriadis, s'est installé fermement au pouvoir par la force entre 1917 et 1920. Dans ce nouveau pays, le prolétariat qui était soumis complètement à l'État (l'État qui est, selon l'expression de Trotski *son* État), ne devait que travailler, être toujours prêt à la mobilisation et mourir en défendant sa patrie, s'il le fallait. Seuls les plus « conscients » et les plus « capables » pouvaient être promus dans le pouvoir, devenir les leaders de la société.[282]

De plus, selon Castoriadis :

« La formation et l'entraînement de la bureaucratie en tant que couche managériale de la société […] était pratiquement dès le début une politique consciente et sincère du Parti bolchevique, présidé par Trotski et Lénine »[283].

Nous pourrions voir ici une sorte de renversement de la thèse de Lénine que nous avons considérée plus haut. Lénine pensait créer une couche d'administrateurs au service du prolétariat (à la place de l'aristocratie tsariste qui avait eu, elle, tous les privilèges), et il a créé, en effet, selon Castoriadis, la couche de managers qui « usent et abusent » du prolétariat.

Castoriadis trouve d'autres citations de Trotski et de Lénine qui défendent cette idée que pour une meilleure organisation administrative, il faut mettre les fonctionnaires du Parti – d'abord ces spécialistes « bourgeois » contrôlés par les bolcheviques, - à la tête des entreprises. De cette façon, Castoriadis semble insister sur le fait, que cette décision étant prise dans des buts administratifs, elle a donné la gestion de la production à ceux qui ne représentent pas la classe ouvrière.

Pour ce qui est de la naissance de la *bureaucratie* et du rôle de l'idéologie bolchevique, Castoriadis a consacré un article spécial à ce sujet. [284]

---

[282] Il est facile de deviner que ce système à long terme est susceptible à engendrer une corruption.
[283] i*bidem*

L'article a été écrit par Castoriadis comme préface aux traductions des travaux d'Alexandra Kollontaï[285], une des leaders de l'Opposition Ouvrière qui, face à la bureaucratisation du Parti, essayait de s'appuyer sur un autre aspect du marxisme, la confiance dans les capacités créatrices du proletariat, qui a selon Castoriadis paradoxalement coexisté avec le parti bolchevique.

Les deux aspects selon Castoriadis ont été présents dans la révolution d'Octobre et la différence s'est manifestée dans cette lutte entre l'Appareil de Lenine et de Trotski et l'Opposition ouvrière de Kollontaï et Chliapnikov.[286]

En 1917 ou même en 1920, la classe ouvrière russe ou, au moins, les syndicats ouvriers pouvaient-ils avoir une force et une influence suffisante pour résister au « bonapartisme »[287] du Parti bolchevique, et organiser des structures d'autogestion à l'échelle du pays tout entier ? Autrement dit, est-ce que cette interprétation de la Révolution d'Octobre dans l'esprit les idées de l'extrême-gauche marxiste aurait pu avoir assez de poids politique pour cette résistance ?

Il n'est pas fortuit que Castoriadis ait recours à l'oeuvre d'Alexandra Kollontaï. Issue d'une famille aristocratique, fille d'un général tsariste, elle rejoint les bolcheviques en 1915 car elle s'oppose à la Guerre mondiale et participe à la Révolution d'Octobre. Depuis 1919 elle organise avec l'ouvrier communiste Alexandre Chliapnikov le groupe Opposition ouvrière au sein du Parti communiste qui réunit une partie des Communistes de Gauche de 1918. Leur programme sera centré autour du contrôle ouvrier de la production exercé par les syndicats. L'Opposition Ouvrière s'opposait aussi à l'emploi de spécialistes bourgeois et de managers dans l'industrie.

Comme l'écrit Kollontaï:

---

[284] Castoriadis, Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de al bureaucrtie, in L'Expérience du mouvement ouvrier, 1974, 2, p. 385

[285] Alexandra Domontovitch (Kollontaï) (1872-1952) est femme politique communiste russe et soviétique, Elle adhère au POSDR en 1898, rejoint les bolcheviques en 1915. Commissaire du peuple à l'Assistance publique de 1917 à 1918, en 1918 fait partie de la tendance « communistes de gauche » en opposition à la politique du parti bolchevique. De 1923 à 1945 elle était ambassadrice soviétique dans les pays différents : au Norvège, au Mexique, en Suède et en Finlande. Epargnée par Staline, elle rentre à Moscou en 1945.

[286] Alexandre Chliapnikov (1885-1937) est homme politique communiste soviétique. Commissaire du peuple chargé du travail de 1917 à 1918. Oppositionaire au sein du Parti, il fonde avec Kollontaï et Kisselev (Président du Syndicat des Mineurs) l'Opposition ouvrière. Exclu du Parti en 1933, exécuté en 1937.

[287] Trotski définissait le bonapartisme ainsi : « Par bonapartisme, nous entendons un régime où la classe économique dominante, apte aux méthodes démocratiques de gouvernement, se trouve contrainte, afin de sauvegarder ce qu'elle possède, de tolérer au-dessus d'elle le commandement incontrôlé d'un appareil militaire et policier, d'un « sauveur » couronné » L. Trotski, Bolchevisme contre stalinisme, t*raduit du N°43, du Bulletin de l'Opposition, repris dans IV° Internationale, N°8-9-10 de 1944.)*

« La production, son organisation constituent l'essentiel du communisme. Exclure les travailleurs de l'organisation de la production, les priver (eux ou leurs organisations propres) de la possibilité de créer de nouvelles formes de production dans l'industrie par le moyen de leurs syndicats, refuser ces expressions de l'organisation de classe du prolétariat pour se fier entièrement à l'habileté de spécialistes habitués et entraînés à opérer la production sous un système tout à fait différent, c'est quitter les rails de la pensée marxiste scientifique. C'est pourtant ce que sont précisément en train de faire les dirigeants de notre Parti ».[288]

Cependant, il faut remarquer que l'Opposition Ouvrière cessa d'exister après avoir rejoint les rangs des partisans de l'appareil, lors de l'insurrection de Cronstadt. Les membres de l'Oppositon ouvrières ont été mobilisés pour faire le coup de feu contre les marins insurgés et ce fait « symbolise à merveille la coupure entre la société civile et le pouvoir : les opposants du Parti restent dans les circonstances tragiques, solidaires de la répression exercée contre un authentique et légitime mouvement de révolte. »[289]

Rappelons cependant que c'était le même Chliapnikov qui félicita ironiquement le Parti après l'affirmation de Lénine que le prolétariat comme classe dans le sens marxien n'avait pas existé en Russie, mais était l'avant-garde d'une classe inexistante. Donc, 1922 a été l'année où l'appareil est né, l'appareil qui ne pensait plus à représenter aucune classe et qui ne pensait qu'à se pérenniser.

Comme on peut le voir, Castoriadis soutient généralement les idées de Kollontaï. En leur donnant un cadre plus universel, il considère les erreurs des leaders bolcheviques comme les raisons principales de la dégénerescence de la révolution. Néanmoins, le parti bolchevique avait une chance de réussir, et si Lénine et Trotski avaient écouté les conseils de l'Opposition ouvrière, la démocratie des soviets aurait probablement pu être installée.

Castoriadis semble affirmer que ni Lénine, ni Trotski ne voyaient dans le peuple un agent autonome qui a sa propre volonté, et se considéraient toujours comme des augures de la volonté du prolétariat. Cela veut dire que le Parti vivait dans l'illusion de servir le peuple, mais qu'en réalité il s'imposait progressivement comme une nouvelle classe dirigeante puisque la bureaucratisation avait fait son affaire. Castoriadis a tout à fait raison lorsqu'il reproche à Trotski de ne pas s'interroger sur la nature essentielle de la bureaucratie, mais de se contenter de critiquer la « mauvaise bureaucratie », donc quelques applications de la bureaucratie. Les prolétaires eux-mêmes, pouvaient dire, à l'instar de Louis XIV, « l'État c'est moi ».

---

[288] A. Kollontaï *L'opposition ouvrière,* Socialisme ou Barbarie, N 34, janvier-mars, 1964 ; Voir aussi : A. Kollontaï *L'opposition ouvrière* trad. de Pierre Pascal, Editions du Seuil Paris, 1974 p.55
[289] L. Panné*, op. cit.* p. 96

Notre objection consiste en ce que Lénine devait bien comprendre, et on en trouve des preuves dans ses ouvrages, que les formes parlementaires démocratiques, dans la crise d'après les deux révolutions, ne pouvaient conduire qu'au désordre et à l'anarchie. Sa pensée sur l'État, comme nous l'avons vu, était dialectique : pour se débarasser de l'État, il faut renforcer l'État en faisant de ses fonctionnaires des simples salariés, ce qui a été fait. Faut-il exagérer le rôle de la bureaucratie dans ce processus, de ce «bouc-émissaire » de Staline et de Trotski ? En principe, Castoriadis rétablit une nouvelle conception « néo-trotskiste » de la révolution ouvrière dégénérée, avec cette différence qu'il y eut un abîme entre le peuple et le parti dès les premiers jours de la révolution d'Octobre.

C'est aux masses populaires qu'il faudrait attribuer la révolution, et c'est à la bureaucratie du Parti qu'il faudrait attribuer son échec. Cette dichotomie semble avoir ce défaut, que non seulement on ne pouvait pas rigoureusement imposer à tous les mouvements populaires ce que les bolcheviques eux-mêmes appelaient « la conscience révolutionnaire », mais aussi que le socialisme d'État selon Lénine n'a pas été un capitalisme monopolistique dans un sens strict, mais plutôt une forme de transition dont la nécessité était dictée par des contraintes économico-politiques de l'époque, et notamment par la situation de la Russie soviétique sur la scène internationale. Cependant, Castoriadis souligne que le conflit existant entre l'aspiration des ouvriers à prendre le pouvoir d'une part, et le parti se voyant seul opposant du capitalisme d'autre part, a été perçu de l'intérieur du Parti lui-même.

3 Castoriadis : retour à Lénine

Les historiens reprochent d'habitude aux bolcheviques l'abolition de la Constituante ou l'élimination des partis de gauche qui leur étaient opposés.

Nous essayons de montrer ici que Castoriadis reproche à Lénine de ne pas avoir été suffisamment radical. Castoriadis semble reprocher aux leaders d'avoir recruté des spécialistes issus de l'ancienne société pour les postes de gestion économique de l'État et pour les postes clé en technologie et en production industrielle. La « faute » de Lénine est d'avoir dépossédé les Soviets du pouvoir, pour le donner à des techniciens déracinés dans les masses.

En effet, l'article en question (« Le rôle de l'idéologie bolchévique dans la naissance de la bureaucratie ») de Castoriadis est une sorte d'introduction politique et polémique. Néanmoins, si l'on commence à s'interroger sur son sens philosophique, on arrivera à des conclusions beaucoup plus universelles qu'il n'y paraît de prime abord.

Nous pouvons voir que l'idée fondamentale de Castoriadis consiste en ce qu'il ne faut pas seulement critiquer les bolcheviques pour leurs fautes , dont l'abolition de la Constituante, la dictature, ou encore la terreur. Pour comprendre la pensée de Lénine, il n'y a pas lieu d'accuser Lénine et les bolcheviques, des décennies après leurs actions, au nom d'une démocratie rêvée. Il faut radicaliser la pensée de Lénine, éprouver la force et la justesse de ses analyses du quotidien politico-économique de la Russie. il faut aussi prendre en compte sa décision de rester marxiste en toutes circonstances. Dans ce sens, les erreurs des leaders bolcheviques relèvent pas de leur obstination à appliquer le marxisme à la lettre, comme les historiens le soutiennent souvent, mais, au contraire, du déracinement des intellectuels russes dans les masses, et de leur fidélité à l'idée du progrès technique et social.

On a vu que Castoriadis reproche aux bolcheviques d'avoir encouragé l'embauche de spécialistes bourgeois dans la production. Une explication historique semble bien simple : les spécialistes, quoique déracinés dans les masses, sont plus efficaces, car, *a priori*, le capitalisme est un système plus avancé techniquement que le socialisme. Pour les leaders bolcheviques, il s'agit de profiter des résultats des capitalistes, et de les mettre au service de l'État ouvrier. L'explication philosophique est plus compliquée : ni Lénine, ni Marx lui-même n'ont su se débarasser de l'idée que seule une production efficace pouvait rendre la société prospère.

Pourquoi donc le déracinement des spécialistes dans le prolétariat fut-il considéré comme nuisible à la Révolution, étant donné que les spécialistes étaient plutôt modestement payés et que leurs droits étaient les mêmes que ceux des ouvriers ? Autrement dit, ce n'est pas simplement la question du statut et des origines sociales des spécialistes qui intéresse Castoriadis, mais surtout la politique des bolcheviques qui, après avoir brisé l'État qui aliénait les travailleurs, continuèrent d'avoir une conception aliénante du travail[290]. La notion d'aliénation chez Castoriadis, bien qu'à peine prononcée dans ses premiers articles politiques, est très présente et bien différente de celle de Lénine. Le déracinement dans les masses chez Castoriadis, signifie, à notre avis, un rapport d'aliénation.

D'après Lénine et Trotski, selon Castoriadis, les spécialistes ne sont que des moyens et tous les moyens sont bons, aux yeux des leaders bolcheviques, pour atteindre leurs buts.

Il ne faut pas cependant penser que Castoriadis ironise sur Lénine et Trotski, en les accusant de ne pas bien choisir leurs moyens. Le fait que les leaders bolcheviques ont su se mettre en tête de la révolution prolétarienne, signifie, dans l'optique de Castoriadis, que Lénine

[290] Castoriadis n'emploie pas ce terme d'aliénation, en parlant de la Russie aux années 40. Mais c'est l'une des notions clé de sa pensée.

et Trotski représentaient une tendance révolutionnaire dans le marxisme. Ils ont su briser l'ancienne société, mais ils n'ont pas pu dépasser la nécessité de contrôler les gens au travail. Le travail pour eux n'était qu'une obligation abstraite de travailler pour tout le monde. Ils ont voulu modifier l'économie, mais ils n'ont pas osé repenser les rapports entre les gens au travail et la nature du travail lui-même.

Le rapport aliéné au travail consiste en ce fait que le travail fut considéré comme nécessitant des managers, des contrôleurs, des spécialistes de gestion, qui, pendant la période de transition, bien sûr, devaient être capables d'assurer le progrès technique de la société révolutionnaire. La faute des bolcheviques consiste donc à avoir considéré les gens seulement comme des moyens pour atteindre des fins.

Mais, selon Castoriadis, il n'y a que des hommes au travail dans le socialisme. Si le travail des uns consiste à contrôler le travail des autres, cela veut dire, que tous deux sont persuadés que le seul mode de production avancé et efficace est celui du capitalisme, et qu'il est par conséquent impossible qu'il y ait un « travail libre »[291]. Ils dénient en réalité ainsi les résultats de la Révolution.

.4 La bureaucratie et la Révolution d'Octobre selon Castoriadis

La nouvelle bureaucratie est vraiment une "création" non-voulue de la Révolution. Ce n'est pas une ancienne bureaucratie, souligne Castoriadis.
En Chine, écrit-il, c'est la bureaucratie qui donne naissance à l'industrialisation. En Russie c'est l'industrialisation qui donne naissance à la bureaucratie. Cela veut dire que la bureaucratie chinoise n'est pas ***créée****, elle* ***est*** *tout simplement. Mais la bureaucratie en Russie est créée par les bolcheviques à cause de leur « crainte des masses. »*

Dans ce sens, Castoriadis conteste l'argument des bolcheviques selon lesquels la mise en place des éléments d'un capitalisme d'État en Russie n'est qu'une série de moyens censés faciliter la transition pour parvenir au même *objectif* : la construction du communisme. Castoriadis insiste sur le fait que la société n'est pas seulement formée d'en haut, disons, politiquement, mais aussi bien d'en bas, par ce qu'on peut appeler ses structures sociales. C'est cet aspect que le marxisme de Lénine a « oublié », voire négligé. La vraie raison de cet oubli, selon Castoriadis, est que les leaders bolcheviques considéraient le mode de production

[291] critiqué par Trotski

capitaliste comme le seul mode vraiment efficace et qu'ils prenaient les hommes pour « des animaux paresseux ». Selon Trotski, « le travail libre n'a jamais existé dans l'histoire ». Il semble qu'avec ce recours aux méthodes capitalistes, Castoriadis essaie d'expliquer parallèlement la naissance du phénomène du totalitarisme politique qui consisterait, en ce sens, à contrôler les activités politiques des travailleurs, dans la continuité du contrôle et de la gestion de leur travail.

« Gérer le travail des autres – c'est le point de départ et le point d'aboutissement de tout le cycle de l'exploitation. Et cette nécessité d'une catégorie sociale specifique qui gère le travail des autres dans la production, et l'activité des autres dans la politique et dans la société, d'une direction séparée des entreprises et d'un parti dominant l'État, - le bolchévisme l'a proclamé dès les premiers jours de son accession au pouvoir... Pour autant que les idées jouent un rôle dans le développement historique, [...] l'idéologie bolchevique (et derrière elle, l'idéologie marxiste), a été un facteur décisif dans la naissance de la bureaucratie russe. »[292]

Ainsi, la bureaucratisation selon Castoriadis est un processus objectif qui ne caractérise pas seulement la Révolution russe et qui n'est pas dû à un hasard, mais qui est la preuve d'une tendance dominante dans le monde moderne.

Les questions qui se posent à celui qui s'interroge sur le contenu de la révolution d'Octobre sont : comment expliquer la dégénérescence de la Révolution ? Et quelle est la société issue de la dégénéresence de la Révolution ? Ces questions, comme nous allons le voir, ont été très souvent débattues dans des formes variées (p. ex. quelle est la nature et la dynamique du régime soviétique ? quel est le rapport du capitalisme au prolétariat ? etc) pendant les réunions de *Socialisme ou Barbarie.*

À ces questions, la réponse traditionnelle, explique Castoriadis, est celle de Trotski, qui, pour dissimuler son propre rôle dans la formation de l'appareil bureaucratique (n'oublions pas que Trotski a reçu le sobriquet de « premier bureaucrate de Russie ») s'est basé sur l'idée de la révolution dans un pays arriéré, aussi bien que sur celle de l'isolement des bolcheviques du reste du monde, et sur la guerre civile également. Castoriadis lui oppose cet argument que la dégénérescence bureaucratique comme phénomène très spécifique, ne peut pas être directement engendrée par « l'arriération » ou « l'isolation » du pays.

[292] Castoriadis, *op. cit.* p.55

On dirait que pour Trotski la bureaucratisation est une chose qui, quoique dérangeante, est assez banale et passagère. En outre, et plus précisément, elle est la raison pour laquelle Staline, un homme dépourvu du passé glorieux d'un révolutionaire, est devenu paradoxalement le chef d'un Parti révolutionnaire, ce qui aux yeux de Trotski ne pouvait en aucune façon gâcher l'idée même de la révolution.

La bureaucratisation selon Castoriadis-passe par deux pôles opposés. D'une part, elle est engendrée par la société capitaliste développée. De l'autre elle représente une réponse des pays en voie du développement au défi d'effectuer le passage vers l'industrialisation. Apparemment ces deux cas ne correspondent pas à la situation en Russie, *où la bureaucratie est de toute évidence engendrée par la volonté des leaders de créer d'en haut de nouvelles institutions et de briser les anciennes. En plus il ne faut pas oublier qu'ils ont dénié toute initiative d'en bas.*

Castoriadis attire notre attention sur le fait que la bureaucratie peut être engendrée dans des pays arriérés où le prolétariat est faible et où est en train de naître une bourgeoisie nationale, comme c'était le cas dans certains pays du Proche Orient et en Chine. Castoriadis cite ces deux exemples pour montrer que malgré des différences, la bureaucratie en Orient tend à jouer le rôle de substitut de la bourgeoisie nationale accumulant des capitaux.

Autrement dit, la bureaucratie chinoise n'est pas un produit de l'industrialisation du pays, mais l'industrialisation de la Chine est le produit de l'avènement de la bureaucratie au pouvoir dans ce pays. Ainsi Castoriadis nous présente la formule selon laquelle un pays arriéré[293] ne peut s'industrialiser qu'en devenant bureaucratisé.

Dans le cas de la Russie, on a affaire à une bureaucratie développée qui se trouvait dans un pays qui, tout en ayant certains traits d'un pays arriéré et un héritage féodal, possédait aussi les traits d'un capitalisme bien développé, et qui était la cinquième puissance industrielle mondiale vers 1913. Donc, selon Castoriadis, elle avait toutes les possibilités d'accueillir une révolution prolétarienne. Ajoutons à cela, qu'il est vrai que le pourcentage des ouvriers par rapport aux paysans pouvait être minime, mais le vrai problème consistait en Russie post-révolutionnaire en ce que le prolétariat ne s'alignait pas toujours sous la bannière des bolcheviques, qui se proclamaient d'ailleurs être l'instrument de la volonté du prolétariat, avec

[293] Ce terme renvoie à Trotski, qui répète à plusieurs réprises que la Révolution s'est vue faire en Russie, pays arriéré. Il s'agit pour lui de nombreux critères apparemment : arriéré industriellement, socialement etc. Castoriadis

cependant une réticence : eux seuls savaient ce que le prolétariat voulait et non pas des mouvements spontanés des masses.

Castoriadis, à son tour, voit dans la bureaucratie une caractéristique de la civilisation moderne, commune aux deux régimes : capitaliste et socialiste.

Castoriadis écrit :

« Pourtant la bureaucratie qui apparaît historiquement la première est celle qui a surgit en Russie dès le lendemain de la révolution, sur les ruines sociales et matérielles du capitalisme ; et c'est même elle qui, par mille influences directes et indirectes, a fortement induit et accéléré le mouvement de bureaucratisation du capitalisme. »[294]

La différence est qu'en parlant de la bureaucratisation dans les pays capitalistes, on les étudie dans le cadre de l'économie capitaliste, tandis qu'en parlant de la Russie il est nécessaire de recourir à l'histoire des relations entre le Parti et le peuple révolutionnaire.

Pourtant c'est cette bureaucratisation qui a pris naissance dès le lendemain de la Révolution d'Octobre, et qui a considérablement influencé, selon les analyses de Castoriadis, la bureaucratisation du capitalisme occidental. [295]

« Tout se passait comme si le monde moderne couvait la bureaucratie – et que pour la produire il avait fait feu de tout bois, y compris du bois qui y paraissait le moins approprié, c'est-à-dire du marxisme, du mouvement ouvrier et de la révolution prolétarienne. »[296]

Ce point de ses réflexions nous semble particulièrement important, mais également paradoxal. Important, parce que Castoriadis prouve par là même, que la bureaucratisation soviétique n'est pas *per se* un produit de la révolution d'Octobre, ni même une des tendances interne au Parti bolchevique. Paradoxal, parce que c'est une opinion originale que, peut-être, très peu de gens partagent.

Nous pouvons conclure alors, que la bureaucratie selon Castoriadis est une nouvelle classe de la société qui est née grâce à la Révolution d'Octobre, alors que l'homme total aurait

[294] Castoriadis, IIS, p. 74
[295] Voir, Castoriadis, p. IIS, p. 74
[296] *ibidem*

dû en naître. Une révolution n'est jamais un pas en arrière, c'est toujours un pas en avant, selon Castoriadis, dans le sens où c'est la mise en œuvre d'une nouveauté radicale.[297]

En effet, Castoriadis critique l'idéalisme hégélien, dont on peut trouver les restes chez Marx et chez les marxistes. Marx, comme Hegel, considère la fin de l'histoire et pense que l'histoire est intelligible dans des termes logiques, qu'il existe des « lois » de l'histoire. Mais comment peut-on porter un jugement definitif sur l'histoire ? Si nous acceptons cela, nous sommes obligés de croire qu'il y a une Idée absolue derrière tous les événements historiques et qu'il y a un progrès permanent de la société, à l'infini. Et si cela est impossible, comment devons-nous penser les événements historiques, sans relativiser leur signification ? Il est vrai que si nous adoptons un point de vue purement « empirique », en disant que nous ne sommes pas capables de juger l'histoire, cela veut dire que ses significations sociales nous échappent.

La solution que semble trouver Castoriadis c'est une ontologie radicale, un projet philosophique différent de toutes les formes d'ontologie essentialiste. Dans quel sens s'agit-il d'une ontologie ? Les significations sociales et historiques ne doivent pas avoir leurs origines et leurs principes en dehors d'elles-mêmes. Nous avons affaire à une institution sociale ainsi qu'elle se présente, dans une culture donnée, à une époque donnée[298]. En plus, et nous l'étudierons ultérieurement, nous pouvons utiliser des formes d'ontologies héritées ou participer à la création des nouvelles formes de vie sociale. Donc, le principe consiste à savoir s'ouvrir vers une nouveauté de façon radicale et à ne pas nous satisfaire seulement d'explications basées sur le passé.

On peut s'interroger : quel est le rôle des bolcheviques dans tout cela ? Ne sont-ils pas un phénomène de l'histoire russe ?[299] Cela se peut, mais dans le sens où la Révolution d'Octobre est un résultat de la luttes de classes, une continuation des révolutions dont Marx avait connaissance.

Et comme nous l'avons vu, Lénine et les leaders bolcheviques prennent dans la pensée de Castoriadis une place particulière, car la nouveauté la plus radicale des bolcheviques consistait à essayer de penser et d'agir dans une situation politique concrète, ce qui changea considérablement les démarches théoriques des leaders de la IIe Internationale et des

[297] Sans paraphraser les articles de Castoriadis, nous essayerons de faire une esquisse de sa théorie de la révolution, en suivant l'ordre de nos propres questions.

[298] Un exemple illustratif c'est avec les éthnographes qui croient que les « sauvages » sont des modèles de l'homme naturel, cela veut dire que les « sauvages » ne sont pas différents des hommes modernes, juste dépourvus de la civilisation. Cet approche éthnographique envers les cultures, trouvable jusqu'à Lévy-Strauss, Castoriadis déclare faux. La pensée « sauvage » n'est pas une matière de laquelle la pensée moderne a été faite. C'est juste une autre pensée, un autre mode de vie.

[299] On peut rappeler les paroles de Montesquieux qui demande ironiquement : comment peut-on être Persan ? Il est vrai que si l'on dit « l'histoire russe », on ne pense plus ni des Jacobins, ni des Communards.

mencheviques. C'est ainsi que les leaders bolcheviques furent loin de l'image caricaturale de radicaux-terroristes-anarchistes, véhiculée par les historiens, mais ils furent bolcheviques et révolutionnaires dans la mesure où ils firent la révolution contre (ou « à rebours ») des « lois de l'histoire ».

Atteindre un niveau philosophique de compréhension du fait historique de la Révolution d'Octobre s'avère d'autant plus compliqué, qu'une idée philosophique accomplie de la révolution ne semble jamais présente ni dans l'oeuvre de Lénine, ni chez aucun de ses adeptes ou critiques. Sans doute a-t-on affaire à des constats ou des slogans politiques, mais ils semble plutôt avoir un caractère polémique, voire déclaratif.

Pour Lénine et pour tous les leaders bolcheviques il fallait plutôt *démontrer la justesse de son action, en s'appuyant sur l'analyse politique du moment, que de trouver des fondements philosophique dans les lois historiques* :

5 La Révolution comme création

Donc, c'est la création qui est au centre de l' « ontologie » de Castoriadis. Le sens fondamental de la révolution réside dans la création de nouveaux rapports de productions, de nouveaux rapports de distribution et de répartition, et finalement dans la création d'une nouvelle classe sociale. C'est-à-dire que cette ontologie n'est pas "traditionnelle", elle a pour principe une constante création de nouvelles figures de l'être.

Castoriadis recourt à l'explication ontologique de la révolution non pour énoncer une nouvelle philosophie de l'histoire qui donnerait une meilleure explication de la Révolution française ou de la Révolution d'Octobre, mais pour montrer, à l'opposé de l'interprétation idéalisante « hégélienne » du marxisme, que l'idée de la révolution n'est pas une évidence historique, mais qu'elle est à rechercher dans la culture moderne, dans le mode de pensée moderne. Et comme le dit A. Honneth, la révolution est « refoulée » dans notre conscience.

En effet, répétons que Castoriadis dénonce chez Marx les restes idéalistes de la philosophie de l'histoire hégélienne et indique que les aspirations à créer une théorie de bout en bout rationnelle de l'histoire, amèneront à la disparition du problème même de la pratique.

Axel Honneth écrit :

«Car c'est à l'aide d'une ontologie que Castoriadis croit pouvoir retrouver l'idée de la révolution refoulée de la conscience de notre temps. Certres, la doctrine ontologique qu'il élabore à cette fin n'est rien moins que traditionnelle : [...] Castoriadis part du caractère non déterminé par principe du monde social et naturel. Sa théorie prend ses racines dans la conviction que c'est le processus d'une constante création de nouvelles figures de l'être qui fait la structure ontologique proprement dite de la réalité [...] »[300]

Il n'est pas étonnant de lire cela, car depuis le premier numéro, la revue *Socialisme ou Barbarie*, comme l'écrit Ph. Gottraux, a placé « la barre à haut niveau ». La tâche ambitieuse de leurs fondateurs est celle de « détenir les clés de la théorie révolutionnaire exigée par la période ». Ils se basait sur la conviction qu'ils savaient « être les seuls à répondre de manière systématique aux problèmes fondamentaux du mouvement révolutionnaire contemporain, être les seuls à reprendre et continuer l'analyse de l'économie moderne […] à poser […] la perspective révolutionnaire. »[301]

« Aujourd'hui, - dit Lénine, - nous avons par devers nous une expérience internationale fort appréciable, qui atteste de toute évidence que certains traits essentiels de notre révolution n'ont pas une portée locale, ni particulièrement nationale, ni uniquement russe, mais bien internationale... Mais en ce moment de l'histoire, les choses se présentent ainsi : l'exemple russe montre à tous les pays quelque chose de tout à fait essentiel, de leur inévitable et prochain avenir. Les ouvriers avancés de tous les pays l'ont compris depuis longtemps, mais le plus souvent ils ne l'ont pas tant compris que pressenti avec leur instinct de classe révolutionnaire. »[302]

La critique politique de l'URSS que le Groupe *Socialisme ou Barbarie* a entreprise dans l'après-guerre semble être d'autant plus intéressante qu'elle fit revivre les débats intellectuels et surtout philosophiques autour de la signification historique de la Révolution d'Octobre, qui avaient eu lieu dans la gauche germano-hollandaise et qui, à leur tour, ont été les objets de la critique incessante de Lénine.

---

[300] A. Honneth, « Une sauvegarde ontologique de la révolution. Sur la théorie sociale de CornéliusCastoriadis », Tr. de l'allemand par M. Sagnol, p. 192
[301] Voir Ph. Gottreax *« Socialisme ou Barbarie », Un engagement politique et intellectuel dans la France d'après-guerre*, p. 23-24
[302] Lénine, *La maladie infantile du commmunisme*, Gauchisme, 1920, p. 8

Mais cette opposition entre la pratique révolutionnaire (la Révolution en tant que création libre de nouvelles significations) et la théorie (les lois rationnelles de l'histoire), est-elle une découverte originale de Castoriadis ?

Un historien contemporain va jusqu'à refuser à *Socialisme et Barbarie* toute originalité :

« Il est de bon ton de tenir pour acquis que *Socialisme ou Barbarie* nous entraîne vers les sommets. Le projet philosophique de la revue-groupe n'est cependant pas aussi novateur que d'aucuns se plaisent à le clamer. Ne doit-il pas énormément à la gauche germano-hollandaise ? Le dépassement « castoriadisien » du marxisme n'élargit-il pas une brèche déjà ouverte par Anton Pannekoek, Otto Rühle[303] et Karl Korsch[304] ? »[305]

Cet historien a probablement raison, comme on a pu le voir dans notre étude de la polémique entre Pannekoek et Castoriadis.

Trois points principaux nous semblent mériter une attention particulière à ce propos :

1) les questions de Castoriadis s'enracinent dans une tradition de la pensée révolutionnaire bien oubliée aujourd'hui, en tout cas en France.

2) ces questions soulevées part les conseillistes touchent le coeur du problème : si la pratique politique révolutionnaire est création, elle appelle de la part de la théorie une refonte moins du marxisme que de la social-démocratie allemande et de la IIe internationale.

3) enfin, cela montre que la critique des "lois" de l'histoire, qui commença donc assez tôt, fut menée moins pour des motifs philosophiques ou épistémologiques, que politiques.

6 Les divergences avec Lefort

La question du parti est aussi celle de la divergence entre Castoriadis et Lefort. D'une part, Lefort est d'accord avec Castoriadis, puisqu'il croit lui aussi que c'est le prolétariat qui est

[303] Otto Rühle (1874-1941) écrivain et militant allemand communiste conseilliste. Marxiste, membre de SPD, il rompt avec le parti et rejoint en 1915 Karl Liebknecht en votant contre les crédits de guerre. En 1921 il déclare que la révolution n'est pas une affaire des partis et devient conseilliste.

[304] Karl Korsch (1886-1961) théoricien du communisme des conseils. En 1918 il est membre du Parti communiste d'Allemagne (KPD). Très hostile au stalinisme et à la IIIe Internationale, rompt en 1923 avec le léninisme. En 1926 exclu de KPD. En 1933 il immigre en Angleterre où il se consacre à la théorie du marxisme. Selon Korsch, toutes les propositions du marxisme sont spécifiques, historiques et concrètes. Il faut considérer la philosophie de Marx en liaison immédiate avec la réalité concrète.

[305] Ch. Bourseiller, Histoire Générale de l'Ultra-Gauche..., Editions Denoël Paris, 2003, p. 235

responsable de la création de la bureaucratie, car il n'est pas encore assez "mûr" pour la révolution. Mais il croit que l'avant-garde doit subsister lors de la révolution et "fusionner' après avec son parti. Le problème pour la sauvegarde de la démocratie selon Lefort c'est que c'est 'un lieu vide' formé par l'absence du pouvoir centralisé. L'avant-garde du Parti, qui est composé en plus des éléments non-prolétariens, se laisse corrompre par le pouvoir.

La scission entre Castoriadis et Lefort se fit à propos de la question de l'organisation. Lefort croit qu'il faut apporter des corrections à la théorie du pouvoir de Lénine et de Castoriadis.

Le Groupe *Socialisme ou Barbarie* a connu de graves dissensions. Castoriadis n'a pas voulu trop se lier aux « concurrents » potentiels (les conseillistes) et prétendait que son Groupe était le seul à élaborer une véritable théorie révolutionnaire. Mais le problème le plus difficile à résoudre pour *Socialisme ou Barbarie*, comme l'indique Ph. Gottreaux, c'était celui de se décider s'il devrait exister pour être transformé en un parti révolutionnaire ou s'il suffisait qu'il reste une revue révolutionnaire et un espace de débats sur les destins de la démocratie et du socialisme.

Les processus au sein du Groupe vont amener à des divergences et des scissions dans les années 1956-1958 et 1962-1963, au cours desquelles les positions de Lefort et de Castoriadis s'opposeront sur la question de l'organisation. Il ne s'agira pas seulement de l'organisation du Groupe, mais de la question théorique, politique, aussi bien que philosophique, du rôle d'un parti et de son avant-garde dans la direction prolétarienne et sur la façon d'éviter la bureaucratisation.

En 1952, Lefort s'exprime sur le rôle de l'avant-garde du parti et de ses rapports avec la classe ouvrière. Lefort voit la revue *Socialisme ou Barbarie* surtout comme un lieu de discussions et non l'expression d'une « vérité établie ».

Lefort écrit :

« Une collectivité révolutionnaire [...] ne peut se proposer pour but que d'exprimer à l'avant-garde ce qui est en elle sous forme d'expérience et de savoir implicite; de clarifier les problèmes économiques et sociaux actuels. En aucune manière elle ne peut se fixer pour tâche d'apporter à l'avant-garde un programme d'action à suivre, encore moins une organisation à rejoindre [...]. »[306]

[306] C. Montal « Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire », SouB n10, juillet-août 1952, pp. 26-27, cité par Gottraux, op. cit. p. 50

La question semble être bien clairement posée et anticiper les démarches anti-bureaucratiques et anti-hiérarchiques de la génération suivante de philosophes, mais le débat touche ici principalement à la future organisation d'un parti ouvrier. Lefort veut montrer que le parti appartient « à une période dépassée de l'histore prolétarienne ».[307] Entre autres, Lefort remarque qu'il sera difficile de justifier l'action d'un parti qui est composé d'éléments non-prolétariens, comme c'était le cas aussi chez les bolcheviques. Tout comme Pannekoek, Lefort croit qu'une avant-garde doit quand même exister, mais dans la période révolutionnaire le Groupe doit « fusionner » avec son avant-garde.

Castoriadis jugeait ce point de vue spontanéiste. Pourtant, il est lui-même favorable à cette idée de son temps, selon laquelle le Groupe ne croit pas à la possibilité de l'installation immédiate du pouvoir prolétarien, et que la tâche essentielle du Groupe sera surtout idéologique. Et c'est à mesure que se formera l'idéologie, que la direction du groupe se constituera.[308]

Le point décisif de la scission sera la crise politique de mai 1958, quand apparaîssent des menaces d'un coup d'État fasciste et que l'aile gauche de *Socialisme et Barbarie* proclama que « le fascisme ne passera pas »[309]. Le fait que les socialistes et les communistes soutenaient la poursuite de guerre en Algérie,[310] favorisa une partie des socio-barbares, Castoriadis en tête, et les décida à accélérer la construction d'une véritable organisation révolutionnaire. Pour cela ils ont présenté une résolution (la résolution Chaulieu-Garros[311]) qui prévoyait la constitution de l'avant-garde.

Mais comme l'essence du Groupe était la critique de toute forme de bureaucratie, il y avait une minorité en désaccord avec cette résolution, qui se prononça contre elle, en combattant l'idée « léniniste et bureaucratique » de la discipline du parti. Comme l'indiquait Gottraux, il

---

[307] *art.cit.* p. 20

[308] Voir Gottraux, *op. cit.* p. 52

[309] il s'agit de soulèvements de l'armée en Algérie et des manoeuvres qui vont aboutir au retour de de Gaulle aux affaires, avant son arrivée (en fait un petit coup d'État) au pouvoir.

[310] Il faut dire que ce sont les socialistes, au pouvoir qui mènent la guerre d'Algérie et les communistes ont voté les pleins pouvoirs au premier minister Guy Mollet croyant qu'il allait faire la paix avec les insurgés algériens (FLN). Mais Guy Mollet a cédé devant les pieds noirs ultra d'Alger et a renié ses engagements de paix. Les communistes vont alors reprendre leur oppositioin à la guerre et mener plusieurs actions spectaculaires: grèves des dockers sur les ports pour empêcher le départ de bateaux chargés de matériel militaire, manifestations de parents contre le départ de leurs enfants en Algérie comme appelés, etc

[311] A. Garros faisait partie des militants de la Fraction française de la gauche communiste internationale (FFGCI) (1943-1951), - la fraction qui était liée au Groupe d'Onorato Damen en Italie. Une partie des militants de la FFGCI a rejoint le Groupe Socialisme ou Barbarie : Jacques Gautras (Daniel Mothé), Camille, A. Véga, A. Garros (Jacques Signorelli) et d'autres.

était important que la majorité utilise l'appellation d'« organisation révolutionnaire », tandis que les minoritaires parlaient du parti comme s'il s'agissait d'un analogue du *Que faire* de Lénine. [312]

Dans le numéro 26 de la revue *Socialisme ou Barbarie* de 1958 paraît l'article de C. Lefort intitulé *Organisation et Parti*, où l'auteur commence par affirmer qu'il n'y a pas « d'action révolutionnaire solitaire » et que toute activité révolutionnaire tend à constituer une certaine organisation.

La vraie question est donc la suivante : « la lutte du prolétariat exige-t-elle ou non la construction d'une direction ou d'un parti ? »[313] Ensuite Lefort rappelle que l'histoire du Groupe a commencé avec la mise en question du stalinisme en France, et fait la critique du trotskisme, qui ne prétendait à diriger que les ouvriers. Sa critique du trotskisme est sociologique, écrit-il, le trotskisme s'avèrant être un reflet de la bureaucratie au sein des organisations ouvrières mondiales.

C'est grâce à *Socialisme ou Barbarie* que l'autonomie devient aux yeux d'une partie des militants le « critère de la lutte et de l'organisation révolutionnaires. »[314]

Il ne faut pas admettre, insiste Lefort, que la conscience politique soit imposée au prolétariat par l'avant-garde de l'organisation, et pour cela il faut redéfinir le concept même du politique, car il garde jusqu'à présent un « contenu bourgeois. » Il faut apporter des corrections à la théorie du pouvoir léniniste.

Premièrement, l'activité du militant qu'exerçait Lénine, celle d'un « tribun populaire » à convictions sociales et à revendications démocratiques, qui devait s'exprimer devant tout le monde (tout le peuple et toutes les classes) [315], est une conception qui appartient au passé. (D'ailleurs, rappelons que selon la conception léninienne de l'avant-garde, le vrai social-démocrate devait être toujours le premier à poser et à résoudre toutes les questions « de la démocratie ».) Le nouveau militant selon Lefort est celui qui « *partant* d'une critique ou d'une lutte de travailleurs dans un secteur déterminé, tente d'en formuler la portée révolutionnaire, de montrer comment *elle met en cause le fait même de l'exploitation*, et, donc, de l'étendre. »[316]

---

[312] *ibidem*, p.94, note 74.
[313] Voir Cl. Lefort « Organisation et parti », , Gallimard, P. 1979, p. 98
[314] i*bidem* ; p. 101
[315] Voir Lénine, *Que faire* ? V. Lénine Œuvres choisies, Editions du Progrès, pp.113-267, t.1, 1982, 900 p
[316] Cl. Lefort « Organisation et parti »; p. 104 (les mots en italiques sont dans l'original)

Deuxièmement, Lénine ne croyait pas à la capacité du prolétariat d'accéder par ses forces à la « conscience scientifique de la société » et il démontrait que le prolétariat pour être plus fort que l'idéologie bourgeoise régnante devait « la battre sur son propre terrain », cela veut dire, notamment, par « la professionnalisation de l'activité révolutionnaire ».

Contrairement à cela, explique Lefort, l'appel à créer une organisation autonome et représentative des travailleurs justifierait l'existence du parti. Autrement dit, nous pourrions expliquer sa démarche de la manière suivante : Lénine agissait comme s'il voulait créer deux partis : un « ante-révolutionnaire », celui des révolutionnaires professionnels, rompus à la lutte contre la bourgeoisie et le deuxième « post-révolutionnaire », celui des soviets, des conseils soviétiques des travailleurs. Et c'est vrai, qu'en lisant *Que faire* on a l'impression que Lénine y évoque une forme spéciale de social-démocratie européenne, différente de ce qui va arriver après la révolution socialiste et prolétarienne. Il souligne la différence entre les unions professionnelles et les organisations (sic) politiques, dont les relations se modifient constamment. Son ouvrage se termine par des arguments en faveur d'une organisation des révolutionnaires professionnels et un appel à publier un journal politique panrusse. Dans la *Conclusion* il trace quatre périodes de la social-démocratie russe, parle de la crise de la pérode actuelle (la troisième) et suggère le développement de l'avant-garde de la classe prolétarienne, qu'il espère voir advenir à une échénace incertaine. « Liquider » la troisième période, selon Lénine, signifierait en fait s'appuyer sur la lutte des classe et le marxisme scientifique.[317]

Lénine écrit :

« Nous ignorons quand finira la troisième et commencera la quatrième période... Du domaine de l'histoire nous passons ici à celui du temps présent et, en partie à celui de l'avenir. Mais nous avons la ferme conviction que la quatrième période conduira à consolider le marxisme militant... »[318]

En fait, on peut conclure que, malgré les critiques, Lefort rejoint Lénine sur plusieurs points et ses remarques partent juste du constat que les analyses de Lénine étaient «bornées », mais jamais fausses. Il ne faut pas oublier que *Socialisme ou Barbarie* dès le jour de la sortie de son premier numéro, comptait la révolution d'Octobre parmi ses références majeures et appréciait positivement le rôle des bolcheviques dans l'arrivée du prolétariat au pouvoir. Ainsi dans l'éditorial ouvrant le premier numéro de la revue, on peut lire :

[317] Voir Lénine, *Que faire ?*pp.257-259
[318] *ibidem,* p. 259

«En 1917, les ouvriers et les paysans de la Russie, six mois après avoir renversé le regime tsariste, balayaient à son tour le gouvernement social-patriote de Kerensky et instauraient, sous l'égide du parti bolchévik, une democratie soviétique, la première république des exploités dans l'histoire de l'humanite.[319] »

La position de la minorité semble être assez complexe : aux thèses que défendait Lefort s'ajoutent des réfléxions à propos de ce que défendre l'idée qu'une organisation révolutionnaire puisse élaborer un programme signifierait, et de ce que l'organisation pouvait être à l'extérieur d'une classe. D'autre part, Lefort reconnaît que les majoritaires « insistent eux aussi sur les organismes autonomes de la classe » et que le groupe de Castoriadis voit bien que les rapports entre le parti et la classe doivent être dialectiques.[320]

Lefort écrit :

« De fait, nous ne cesserons de répéter, si l'on affirme la nécessité du parti, si l'on fonde cette nécessité sur le fait que le parti détient le programme socialiste, si l'on caractérise l'autonomie des organisations forgées par les travailleurs d'après le critère de leur accord avec le programme du parti, celui-ci se trouve naturellement destiné à exercer avant et après la révolution le pouvoir, tout le pouvoir des classes explotées ».[321]

C'est en fait sans doute à la suite de l'expérience douleureuse des bolcheviques, que Lefort proclame simplement la nécessité de restreindre le champ d'activité des militants du parti à la vigilance anti-bureaucratique et de soumettre leurs décisions à la volonté de classe.

Troisièmement, Lefort prouve que même pour Lénine, le parti est un organe *artificiel*, « fabriqué » en dehors de la classe prolétarienne, et qu'il est donc vain d'essayer de le « démocratiser », se basant sur le principe de révocabilité, puisque le parti en lui-même n'est pas un organisme démocratique.

Ensuite, Lefort cite une autre fois la pensée de Lénine selon lequel la classe prolétarienne doit être supérieure à ses ennemis. Mais si le parti est nécessaire, l'expérience bolchevique nous montre que toute l'activité du parti est vouée à l'échec. Et c'est ici que les analyses des leaders du Groupe transcendent la réalité de la révolution bolchevique, car ils (Lefort aussi bien que

[319] *Socialisme ou Barbarie,* Editorial, p. 26
[320] Voir Gottraux, *op. cit*. p. 94
[321] Cl. Lefort « *Organisation et parti* », Socialisme ou Barbarie, 26 (Novembre-Décembre 1958). [12]p. 105

Castoriadis dans ses écrits) commencent à parler du progrès scientifique, social et culturel de la modernité et du rôle que les militants du prolétariat y jouent pour la cause des luttes ouvrières.

Il faut rappeler que les années 50 étaient celles des luttes ouvrières en France contre la bureaucratie et que l'opposition de Lefort ne s'est pas produite sans raison. En analysant la société russe de l'époque, les socio-barbares supposaient qu'il y a une lutte des ouvriers contre la bureaucratie en Russie, mais qui est peu visible « de l'extérieur », tandis que les événements dans les « démocraties populaires » étaient bien connus : nous analyserons ce fait. En 1953 et 1955 ont eu lieu deux grèves ouvrières importantes en France, et l'autonomie ouvrière devint une chose possible. Nous l'aborderons plus amplement par la suite, mais nous indiquons brièvement ici que les luttes contre la bureaucratie stalinienne dans le parti communiste en France, et la bureaucratie des syndicats (en France, en Angleterre ou aux États-Unis) ont suscité un vive intérêt des représentants du Groupe, qui ont compris cette lutte comme rendant possible l'installation de conseils ouvriers autonomes.

D'autre part, l'activité du groupe consistait à donner une tribune aux travailleurs eux-mêmes, et ce ne fut pas Lefort, mais Mothé, qui a éditait depuis mai 1954 la *Tribune Ouvrière*. Après la scission en 1958, une partie des majoritaires a lancé l'édition du *Pouvoir Ouvrier* dans le même esprit : à savoir de permettre aux ouvriers de s'exprimer publiquement.

En analysant, les propos de Lefort, Taubé[322] indique un point faible dans ses réflexions. On a vu que Lefort prétendait s'appuyer sur les idées léninistes pour argumenter sa position au fond spontanéiste. Taubé soutient précisément, et nous sommes généralement d'accord avec lui, que ce n'étaient pas seulement des aspirations intellectuelles démocratiques qui ont été le motif principal de la révolution d'Octobre et, en plus, que rien ne s'y est passé spontanément, mais au contraire, rajoutons-nous, les bolcheviques avaient su consciemment « scinder » les masses révoltées, et de se servir de différentes classes et groupes sociaux de la population pour atteindre leurs objectifs :

Taubé écrit :

« Ce que Lefort ne nous dit pas c'est que si les différentes classes en lutte, ouvriers, paysans, bourgeois, avaient des intérêts démocratiques communs contre l'autocratie tsariste, la dynamique de la lutte a effectivement séparé les tendances, et essentiellement permis au prolétariat des villes s'arracher la paysannerie à la direction de la bourgeoisie urbaine, mais cela n'est pas fait spontanément. Bien au contraire, le parti bolchévique a été la seule 'tendance' du mouvement ouvrier à hâter cette différentiation,

[322] Le texte signé de ce nom appartient probablement à Edouard Taubé, membre du *Socialisme ou Barbarie*

condition fondamentale à la prise du pouvoir par la classe ouvrière. Seule la direction politique par le parti bolchévique, par ailleurs [...] a rendu possible cette prise de conscience, a permis de détacher les soviets de Kérenski...».[323]

Il est vrai que la comparaison entre la Russie du début du XXe siècle, où le prolétariat était encore faiblement organisé et n'était pas politiquement « mûr », et la France des années 50, où le prolétariat devint une force sociale et politique réelle, ne peut se baser que sur la réalité commune de la bureaucratisation des organismes de la direction prolétarienne de l'après-guerre.

7 Lefort et le bolchevisme

Un grand mérite de Lefort à notre réside dans le fait qu'il montra que le bolchevisme (et avec lui le mouvement ouvrier international) était voué à l'échec dans la mesure où il s'orientait vers la consolidation du pouvoir et s'opposait à la volonté des masses de travailleurs. Lefort ne rejette pas simplement le stalinisme, mais il présente aussi sa critique du trotskisme. Le trotskisme apparaît en Europe comme une doctrine opposée du stalinisme, mais dans la période de l'après-guerre cette doctrine est en voie de pétrification elle aussi.

Le parti bolchevique a été créé comme une organisation ayant pour but la prise du pouvoir ; son orientation vers la prise et la rétention du pouvoir et son mépris envers la spontanéité des masses étant leurs « péchés originels ». Lefort ne critique pas simplement Trotski pour son passé d'homme d'appareil du Parti, mais pour le fait qu'il soit resté prisonnier de l'idée du bolchevisme.

Alors que la gauche européenne « se structure »[324], Léon Trotski « acquiert une place de leader et devient le porte-voix de toutes les oppositions de gauche au régime de Joseph Staline. »[325]

Cela est lié au fait que ceux qui, parmi des militants du PCI dans la période d'après-guerre, disposaient du capital symbolique de contacts personnels avec Trotski, d'échange de

---

[323] Taubé document sans pagination

[324] Après la création de la IIe Internationale, où l'URSS devient un « phare de la révolution », qu'apparaît véritablement un courant « communiste de gauche », « qui se développe dans le sillage de la « révolution allemande ». C'est essentiellement le KPD allemand, le Parti communiste de Pologne, la fraction italien de Bordiga, le groupe socialiste de la Grande-Bretagne de Sylvia Pankhurst et d'autres, qui s'opposent au Parti communiste russe.. En 1920 se tient une conférence communiste internationale à Amsterdam, où participent des représentants des forces de gauche des « pays développés », y compris Pannekoek.

[325] *ibidem,* p. 95

correspondance avec lui par exemple, acquis avant la guerre, avaient plus de prestige par rapport à ceux qui comme Castoriadis et Lefort appartenaient à une autre génération.

C'est à propos de cet aspect générationnel que Ph. Gottraux explique deux points importants : le premier est la formation d'une orientation originale et novatrice chez les jeunes militants par rapport à celle qui règnait dans le milieu trotskiste. Et le deuxième est que cette génération à été marquée par la guerre.[326] Il est remarquable que dans le PCI, toute minorité jouissait d'une mauvaise réputation, et les membres du Groupe *Socialisme ou Barbarie* pas moins que les autres, car il était composé plutôt d'intellectuels que d'ouvriers.

Nous pourrions supposer que c'est plutôt la conscience du caractère artificiel du trotskisme, en tant que composé d'un mélange des ambitions personnelles de Trotski et des intentions révolutionaires de la gauche italienne, germano-hollandaise et française, qui aurait produit ce rejet du trotskisme de la part de cette partie d'une génération, qui ne voulait plus attribuer tout le « capital intellectuel » de la gauche à Léon Trotski.

En 1948, Lefort rédigera une étude intitulée *La contradiction de Trotski*, où il évoquait les mêmes idées que Castoriadis, concernant le bolchévisme. Il écrivait qu'il fallait maintenir avec les bolchévques « le lien de *participation* », car « sa force et sa crise sont celles de la révolution prolétarienne ».[327] Le bolchévisme, écrit Montal, n'a pas échoué « parce que le prolétariat est sans avenir, mais parce qu'il était une anticipation historique. »[328] Les capacités de la gestion du prolétariat n'étaient pas encore mûres, insiste-t-il.

Quant au personnage de Trotski, Lefort montre bien son amibigüité, en se demandant avec raison si Trotski agissant était aussi lucide que Trotski écrivant :

« À la lecture de *Staline*, comme déjà de la *Révolution trahie* ou de *Ma Vie*, on croirait que l'attitude de Trotski et de l'Opposition de gauche, dans la grande période 23-27, fut d'une parfaite rigueur. Tout se passe comme si Trotsky, « porteur » de la conscience révolutionnaire, avait été évincé par le cours inexorable des choses qui se dévéloppaient alors dans le sens de la réaction. »[329]

Lefort indique avec justesse, qu'il est frappant de voir que l'Opposition de gauche de Trotski n'était jamais suffisamment critique par rapport à Staline et que c'était plutôt Lénine qui s'est opposé à Staline à la fin de sa vie, tandis que Trotski avait préféré le compromis. Après la

[326] Voir Ph. Gottraux, *op. cit. ibidem*
[327] Lefort, « La contradiction de Trotsky », Gallimard, P. 1979, p. 57
[328] *ibidem*
[329] *ibidem,* p. 37

mort de Lénine, Trotski ne s'est pas dépêché de se présenter comme successeur de Lénine, ni de faire publier son célèbre *Testament politique*, dirigé contre les chefs éminents de la bureaucratie : Staline, Ordjonikidzé[330] et Dzerjinsky[331]. Cl. Lefort ne suit pas la politique de Trotski dans le détail, mais y démasque simplement les faits les plus frappants qui montrent en fait, que là où Trotski se décrit comme un héros intrépide de la lutte contre la bureaucratie, on pourrait à la rigueur parler avec le même droit d'une lutte pour le pouvoir dans le cadre de la même bureaucratie.

En fait, Lefort découvre que les écrits de Trotski sont remplis de mauvaise foi, car on se rend compte au cours des analyses de ses interventions pendant les congrès du Parti, que Trotski ne s'est engagé dans la lutte contre Staline que tardivement. Donc, supposons-nous, Trotski aurait continué de jouer le même jeu politique que les autres dans les hauts échelons de l'appareil, et il a juste réussi à transformer son échec en une réussite, en s'attribuant la « place » d'un opposant et de l'ennemi du stalinisme par excellence.

Certes, ce n'est pas ce que dit Lefort dans son article. Toutefois, c'est la conséquence que nous pouvons tirer de ses analyses. Quant à lui, il soutient l'idée que Trotski, malgré ses interventions, n'a jamais été dupe de la bureaucratie et l'explication qu'en donne Lefort nous apparaît comme la seule explication correcte. Lefort soutient que le bolchévisme dans les années suivant la révolution était impuissant à « survivre comme idéologie et stratégie révolutionnaire»[332] et que le Parti, après avoir donné pour la première fois dans l'histoire au mouvement international prolétarien une expérience de la prise du pouvoir par les prolétaires eux-mêmes, a rempli son rôle historique. L'échec du Parti bolchévique en 1923 dépend de facteurs objectifs et « doit être compris par la dynamique intérieure de ce parti ».[333]

Le type même du bolchevique, raisonne Lefort, formé dans la clandestinité, devait se détacher des masses. Les ouvriers bolcheviques ne pouvaient pas diriger le Parti, et c'étaient les seuls révolutionnaires professionnels qui en étaient capables.

---

[330] Grigory (dit Sergo) Ordjonikidze (1886-1937) est un révolutionaire géorgien et homme politique soviétique. Entre 1926 et 1930 il est Président du comité central du contrôle du parti, prend part aux purges. Il se suicide en 1937.

[331] Feliks Dzierżyński (Félix Dzerjinski) surnommé « Félix de fer » (1877-1926), révolutionnaire communsite russe, d'origine polonaise, homme politique soviétique, fondateur et chef de la Tchéka, police politique de l'URSS. Passé une grande partie de sa vie dans les prisons, libéré en mars 1917, il rejoint les bolcheviques. Pendant la guerre civile, il est l'un des principaux responsables de la Terreur rouge. Aux années 20 il est chef de la Guépéou et, en même temps, l'un des responsables de l'économie soviétique dans la période de la NEP. En 1922 il soutient Staline. Il fut accusé par Lénine avec Staline pour la russification au Caucase. Mort d'une attaque cordiale.

[332] Lefort, « La contradiction de Trotsky », p. 49

[333] Lefort, *ibidem,*, p. 50

Ce caractère particulier du parti bolchevique s'est manifesté au lendemain de la Révolution et pendant la guerre civile qui a contribué à la concentration du pouvoir dans les mains d'un parti unique. Lefort fait référence en plusieurs endroits à l'oeuvre de Souvarine intitulé *Staline* qui, à son avis est déjà assez complet.

Souvarine y montre précisément comment au cours de la guerre civile, le pouvoir s'est concentré autour de l'oligarchie du Politbureau. Les bolcheviques devenaient de plus en plus étrangers aux masses. Lénine a déclaré la guerre à élimination de tous les partis opposants : qu'ils soient sociaux-révolutionnaires ou anarchistes, ou autres. Les marins et les ouvriers de Cronstadt, ancienne élite révolutionnaire, traités comme des agents de la contre-révolution, furent fusillés et, suivant Souvarine et Lefort, cela a marqué une étape consécutive de la tranformation du parti en une organisation militaire qui est devenue, selon l'adage de Boukharine « à part et au-dessus de tout»[334]. En plus, il faut rappeler que Trotsky a soutenu la répression de Cronstadt.

Finalement, Lefort, en parlant d'une contradiction, ne vise pas à critiquer Léon Trotski ou d'autres en leur attribuant un écart entre les paroles et les faits. La contradiction dans le sens de Lefort touche l'être même du bolchévisme, qui reste tragique et déchiré entre la réalité et ses principes. Mais le bolchévisme, comme le souligne Lefort, ne peut survivre longtemps, car, en se coupant des masses prolétariennes, il se prive de ses propres bases sociales. Le bolchévisme « ne peut demeurer sans fondement social, comme pure volonté de forcer le cours de l'Histoire. »[335]

Chapitre 4 : Sartre

La solution du problème du renouveau du marxisme peut ne pas se trouver dans la seule mise en question des rapports entre les dirigeants et les exécutants, mais dans l'interrogation sur le sens historique de l'action et de la liberté humaines.

C'est comme cela qu'on pourra, à notre sens, aborder la problématique de Sartre, et avant d'élucider le phénomène du stalinisme, il nous faudra analyser la conception sartrienne de la Révolution prolétarienne et précisément, sa conception de la Révolution d'Octobre :

[334] Voir *ibidem,* p. 53
[335] *ibidem,*

« Le but de la Révolution prolétarienne, - dit Sartre, est de permettre la construction d'une société où le travailleur aura le contrôle permanent et intégral du processus de la production. »[336]

On peut prendre comme exemple les analyses sartriennes de la Révolution d'Octobre dans le deuxième volume de la *Critique de la Raison dialectique* (1985) consacré à l'Intelligibilité de l'Histoire, où le philosophe remet en question toute la portée de cette révolution pour le prolétariat européen et russe. Sartre prend l'exemple de l'apparition en URSS de l'idéologie du « socialisme en un seul pays » pour pouvoir démontrer quelques thèses.

Premièrement, il voulait affirmer que ce slogan est le produit de conflits entre les organes dirigeants.[337]

Deuxièmement, il veut représenter «*à travers ce conflit et par lui* », « certaines contradictions et certaines transformations de la société soviétique toute entière. » [338]

Troisièmement, ce slogan « a créé d'autres détermination verbales qui sont venues s'ajouter à lui et le corriger [...]. »[339]

Pour ce qui est de la suite des réflexions de Sartre dans ce fragment, nous faisons le choix de suivre l'ordre des idées qui nous y intéressent plutôt que de suivre fidèlement l'enchaînement logique de l'auteur. Il en est de même pour les analyses sartriennes plus anciennes et contemporaines de l'URSS, comme elles concernant plutôt la question du stalinisme que du léninisme, car nous allons les considérer dans notre deuxième chapitre, consacré au stalinisme. De surcroît ses réflexions des années 1980 peuvent facilement refléter les débats des années 1950. D'ailleurs, Sartre affirme ici même que pour lui, il s'agit juste d'un exemple, choisi non pas « *pour lui-même* », mais pour « sa valeur d'enseignement »[340]. Mais nous n'allons pas aliéner le sens de l'exemple de Sartre, car son avertissement porte justement sur deux choses : l'histoire des conflits autour du pouvoir après la mort de Lénine et l'interprétation dialectique de ces conflits. C'est ainsi que la discussion de ces analyses sartriennes peut nous servir en même temps de conclusion des débats et des controverses que nous avions considérés ci-dessus.

---

[336] Sartre, *CRDII*, p. 132
[337] Dans les termes de *la Critique* il s'agit de l'anti-travail des deux sous-groupe au sein du même groupe.
[338] Voir Sartre, *op. cit*. p. 109
[339] *ibidem,*
[340] *ibidem,*

Nous avons débattu précédemment la question du maxisme et nous avons vu que son implantation en Russie faisait objet de controverses, car on avait reproché beaucoup à Lénine de le simplifier (Souvarine) ou d'appliquer le marxisme dans un pays féodal (Pannekoek). Trotski, en défendant la thèse que la Russie était un État arriéré voulait justifier tous les désordres de la Révolution, expliquer la nécéssité de la bureaucratie et écarter sa responsabilité dans l'avènement de « l'Appareil ». Comme nous l'avons vu, Castoriadis et Lefort critiquent les positions de Trotski, notamment la thèse de la révolution dans un État arriéré, en indiquant, qu'en Russie, avant la révolution, et malgré l'héritage tsariste, la bourgeiosie était assez puissante pour diriger le pays et la classe ouvrière assez « consciente » pour former des soviets. En outre, la source de la bureaucratisation se tenait dans le parti bolchevique lui-même, aussi bien que dans le besoin de spécialistes pour gérer la production. Les socio-barbares ne parlent pas pourtant des raisons profondes de la popularité du marxisme en Russie, des différences historiques, culturelles et confessionnelles qui avaient existé entre la Russie tsariste et l'Occident, et ne voyaient dans le prolétariat russe que son côté internationaliste, comme les bolcheviques et les trotskistes le voyaient eux aussi.

Sartre commence par étudier non pas les causes de la bureaucratisation des bolcheviques, mais les conditions historiques de l'implantation et de l'acculturation du marxisme en Russie, en prêtant plus d'attention aux différences culturelles et historiques, ainsi qu'aux « superstructures » (telles que la religion). Le philosophe utilise volontiers les termes d'histoire, de peuple et de culture, ce qui le distingue des socio-barbares ou d'autres intellectuels, qui demeuraient dans la terminologie de la lutte des classe, du prolétariat et des rapports de production. Les notions sur lesquelles s'appuient les analyses de Sartre appartiennent plutôt au vocabulaire de la philosophie allemande, en particulier de la philosophie de l'histoire hégélienne, qu'au vocabulaire marxiste. Sartre montre ainsi que ces approches philosophiques n'ont rien perdu de leur actualité.

Sartre reproche au marxisme d'être « une idéologie et une pratique universalistes, nées dans les pays de l'Europe les plus industrialisés [...] » qui a été importée par des intellectuels dans un pays « retardataire » selon la terminologie marxiste, de telle sorte que « la pratique marxiste (la mobilisation des masses ouvrières, notamment) ne (paraissait) pas pouvoir s'y développer. »[341]

[341] Voir, *ibidem,*, p. 119

Premièrement, il faut explorer le terrain sur lequel le marxisme a germé. Le marxisme est venu de l'Occident.

Or, le peuple russe, observe Sartre avec raison, est celui qui a vécu la relation avec l'Europe de l'Ouest « à travers une histoire qui produisait l'empire tsariste comme gigantesque médiation entre l'Asie et l'Europe et comme synthèse en perpétuelle contestation de populations européennes et asiatiques. »[342]

Cette relation était « changeante », souligne Sartre, et oscillait entre la fascination devant les techniques, les cultures et les régimes politiques toujours plus avancés que ceux de la Russie, et « la méfiance », le «particularisme » d'autre part, « qui se fondaient sur les différences radicales des régimes, des relations de production et des « superstructures »[343]. C'est ainsi que l'expérience marxiste, étant en Occident celle des « luttes de grands jours » devient en Russie la lutte clandestine, ce qui est en première analyse, « contraire à l'action des masses ».

Le tsarisme soutenait depuis la fin du XIXe siècle le développement de la bourgeoisie et l'industrialisation. Et en Occident le prolétariat se formait dans les conditions de démocraties formées et évoluées, sous la pression de l'industrialisation. Ces facteurs doivent expliquer selon Sartre, la particularIté de l'implantation du marxisme en Russie avant 1917, car il s'agissait d'un pays féodal, agricole, où les prolétaires étaient minoritaires, et le marxisme russe d'avant la Révolution était encore « universaliste » et « abstrait ».[344]

Après la révolution, le marxisme devient « la base de la culture des masses et son implantation systématique dans le *peuple* russe est conditionnée à la fois par l'éducation [...] et [...] par le drainage des paysans par l'usine. »[345] Ensuite, ces ouvriers qui étaient peu de temps auparavant des paysans, transformèrent ce marxisme « à mesure qu'il les pénètre ».[346] Comme le caractère général du marxisme est, selon Sartre, « le devenir-monde de la philosophie », le marxisme devient aux yeux de tous, *une réalité* que le peuple soviétique *vit et produit perpétuellement*. C'est ainsi que le marxisme initialement universaliste et abstrait se continue et se reconstitue dans la perspective particulariste et singularisée de la phase constructive du socialisme soviétique. « [...]en s'incarnant dans un pays sous-développé comme sa culture, - écrit Sartre, - le marxisme comme un ensemble théorico-pratique dédouble son unité de dialectique

[342] *ibidem*
[343] *ibidem*
[344] *ibidem*, p. 120
[345] *ibidem*
[346] *ibidem*

universaliste en deux universalités particulières [...] .»[347] La première est celle des mouvements révolutionnaires en Occident qui ne suivent pas la ligne du développement dialectique de l'histoire soviétique, la contestent et pour cela ne sont pas priviligiés. Le marxisme occidental pour les Soviétiques, est selon Sartre à la remorque du socialisme soviétique, et son destin est de recevoir des lumières du marxisme russe. Donc, la deuxième universalité est que le seul marxisme véritable est ce marxisme « russe ». « En ce sens, le slogan du « socialisme dans un seul pays » est à la fois la définition de ce marxisme aliéné, objet de l'Histoire et non sa lumière et, à la fois, son premier produit théorético-pratique, la première détermination de cette fruste culture. »[348]

Donc, on voit bien Sartre développer des schémas dialectiques en face de la « dialectique » du « marxisme russe », qui n'était pas tant philosophique que politique et idéologique. C'est dans le premier volume de la *Critique de la Raison dialectique* qu'il essaie d'opposer sa propre « dialectique critique » à la « dialectique dogmatique ». En fait, Sartre prévient que « l'expérience tentée ici, bien qu'historique par elle-même, comme toute entreprise, ne vise pas à retrouver le mouvement de l'Histoire [...]. Son but est simplement de découvrir et de fonder la rationalité dialectique, c'est-à-dire, les jeux complexes de la praxis et de la totalisation. » [349]

Remarquons pourtant que la dialectique soviétique en question était plutôt hyper-universaliste et, si nous pourrions dire « omnivore », par sa manière « platonicienne » de préférer toujours « l'un » aux « multiples ». C'est précisément dans ce sens qu'on pourrait interpréter, par exemple, les paroles de B. Groys, lorsqu'il dit que « l'Union soviétique se concevait bel et bien comme un État où seule la philosophie gouvernait »[350]. Sans oublier d'autres facteurs, il faut dire que « l'esprit du communisme » prévalait au-dessus de tout pour les bolcheviques et que c'est comme cela que toute lutte ouvrière à l'Occident était considérée comme une manifestation matérielle de l'Idée marxiste. Il est donc peu probable que l'Union Soviétique ait pu privilégier le marxisme « russe » par rapport au marxisme « occidental », car pour elle, en principe, il s'agisait d'un seul et unique marxisme qui était tenu pour être sur le point de vaincre le capitalisme dans le monde entier.

---

[347] *ibidem,* p .121
[348] *ibidem* , p. 121
[349] Sartre, CRD I, p. 157, Paris, Gallimard, 1960
[350] B. Groys *Le post-scriptum communiste* (traduction de l'allemand par O. Mannonni), Libella-Maren Sell Editions, P. 2008, p. 48

Malgré ces remarques critiques, on a affaire chez Sartre à des analyses précieuses, car elles montrent, face aux approches « extérieures » et un peu unilatérales de Pannekoek et du *Groupe Socialisme ou Barbarie,* le dévéloppement du marxisme soviétique dès la Révolution d'Octobre, à travers les difficultés des premiers années de la construction du socialisme et jusqu'à l'installation du « socialisme dans un seul pays » (en laissant avec justesse de côté la lutte pour le pouvoir avant l'arrivée de Staline). Ces analyses montrent aussi que la méthode la plus appropriée de l'analyse de ces événements historiques est celle de la dialectique.

En suivant la pensée de Sartre, on peut conclure qu'on ne devrait pas penser la révolution prolétarienne comme une entité, et le parti bolchevique avec tous ses erreurs et ses performances comme une autre, en séparant la forme du contenu, le marxisme idéal et ses applications réelles. Il n'est pas question, au moins sur le plan historique, de substituer les léninisme, stalinisme et trotskisme réels à un marxisme universaliste et quelquefois rêvé de la lutte abstraite des ouvriers pour l'autonomie de gestion. Il faut accepter la situation historique particulière dans laquelle les événements historiques se sont déroulés et de ne plus séparer les questions de droit de celles de fait, en suivant aussi l'exigence phénoménologique, élaborée par Sartre dans *L'Être et le néant* de ne pas présumer une essence extérieure derrière la série des apparitions.[351]

Prenons un exemple : on peut se demander si Castoriadis se rend compte de ce fait que l'injustice sociale en URSS n'implique pas la désaprobation des prolétaires, qu'ils y soient contraints par le régime à la soutenir ou pas. Sartre a bien raison de considérer que le rôle du marxisme n'est pas dans ce sens le même dans les pays occidentaux et dans l'Union soviétique. Il était une sorte de religion populaire en Russie et une idéologie des luttes ouvrières en Occident.

Mais d'autre part, cette idée sartrienne de penser dialectiquement la dialectique, laisse peu de place à la critique politique réelle de l'URSS, que les représentants du Groupe *Socialisme ou Barbarie* menèrent avec succès. En transformant l'expression de Sartre, on peut dire que tout historien dialectique critique rend service à la cause de la défense de la dialectique dogmatique de l'URSS.

Ainsi le philosophe s'oppose à l'héritage positiviste dans les analyses philosophiques de l'histoire et reproduit ensuite ces critiques dans son interpértation du marxisme. Sartre dit, par

[351] Voir Sartre *l'Etre et le néan*t,

exemple, que les états d'isolement et de misère, aux yeux de tout historien positiviste seraient des états subis, mais concernant la situation post-révolutionnaire, il s'agit en fait de *produits* de la *praxis* révolutionnaire.

« La misère, la pénurie de techniciens et de cadres, l'encerclement ce sont des dangers mortels pour la Révolution ~~et~~ en même temps c'est la *Révolution elle-même* se produisant dans la situation particulière[...] Le traité de Brest-Litovsk et la prise du pouvoir par les bolcheviques sont des actes qui portent en eux-mêmes comme leur conséquence la guerre civile, le blocus économique et l'encerclement, pas seulement *produits* par une praxis dont les objectifs sont à long terme. »[352]

En prenant le pouvoir, dit Sartre, Lénine et les bolcheviques savent ce qu'ils font, les « conséquences » en question font partie de la *praxis* révolutionnaire. Les bolcheviques peuvent être bien considérés comme responsables de la scission au sein du mouvement ouvrier international que de leur mise à l'écart de la Social-démocratie. De surcroît, la conséquence pratique de la prise du pouvoir par les bolcheviques est que la Révolution prolétarienne en Russie « au lieu d'être un facteur de l'émancipation et de la libération des masses ouvrières en Europe – comme elle doit être – se réalise en les plongeant dans une relative impuissance. »[353]

Cependant, il nous semble qu'au-delà de la justesse de ces paroles on peut y trouver certaines contradictions et leur opposer des objections. Nous aurons l'occasion d'y revenir, mais brièvement, la philosophie du sujet de Sartre se base pour une grande part sur la thèse de la liberté de la conscience humaine, dévéloppée en détail dans *l'Être et le néant*. À notre avis, ce point de vue philosophique a joué son rôle dans la formation de la thèse de Sartre selon laquelle Lénine et d'autres bolcheviques n'étaient pas « dupes » de ce qu'ils faisaient, et que les leaders de la Révolution avaient une pleine conscience de leurs agissements.

Mais rappelons les critiques que Rosa Luxemburg a faites à l'égard des bolcheviques, en indiquant qu'ils s'étaient servis de slogans de leurs opposants et de leurs alliés du jour. Il s'ensuit que cela leur a fait affronter deux problèmes fondamentaux : celui de la volonté des paysans de s'emparer de la terre et celui de différentes nationalités de réconquérir leur autonomie.

Dans les deux cas, en fait, il s'agit de « praxis » effectuée dans le but de rendre le parti bolchevique populaire, au prix de renoncer à satisfaire les besoins des couches des bourgeoisies

[352] Sartre, CDR II, p. 115
[353] *ibidem,* p. 116

nationales et de la paysannerie en voie d'enrichissement. Donc, la conscience révolutionnaire des bolcheviques semble être assez contradictoire et leur *praxis* révolutionnaire est en grande partie fondée sur des contraintes extérieures et aléatoires. Cependant, Sartre pourrait répondre que la liberté consiste aussi et surtout à faire s'accomoder des contraintes extérieures, car celles-ci sont toujours présentes.

La contradiction fondamentale du bolchevisme consistant en l'établissement d'une dictature du prolétariat dans un pays agricole où le prolétariat industriel était minoritaire semble être prise en compte considéré et résolue par Sartre. Il explique que bien qu'en en Russie vers Octobre 1917, il n'y avait pas un prolétariat assez important et bien que les bolcheviques n'étaient pas toujours logiques, la Révolution prolétarienne demeurait un projet à long terme qui aboutira à un résultat, quel qu'il soit. « D'une certaine manière, on peut soutenir que la Russie forge sa classe ouvrière après la Révolution d'Octobre. »[354]

De plus, la Révolution d'Octobre ne peut pas être jugée selon des termes discursifs et théoriques, mais selon l'expérience vécue par les gens. Par exemple, Sartre montre justement que l'emploi des mots de « communisme » et de « socialisme » dans la littérature marxiste ne portait pas de traits de différence sémantique principale. Peu à peu, après la Révolution ce mot de socialisme acquiert un sens spécifique, cela devient ce qui vient avant le communisme, une période transitoire qui se caractérise par ce que c'est toute la société qui s'approprie maintenant les moyens de production[355].

Il est très vraisemblable que Sartre suggère de cette façon de ne pas faire endosser toute la responsabilité de la différentiation sociale et de l'apparition de nouvelles classes de la société au pouvoir de l'État et à la bureaucratie, car c'est au sein des masses devenues propriétaires des biens que surgissent les différences sociales et de nouvelles luttes de classe. En même temps, il semble qu'en évitant les erreurs dues aux approches trop économistes de Castoriadis et Lefort, Sartre évite de suivre des sentiers battus de la critique du stalinisme.

S'agit-il ici d'une sorte « d'apologie critique » du stalinisme ? Nous aurons à étudier cela ultérieurement, mais il faudrait ajouter ici que selon Sartre, le « socialisme » comme forme spécifique s'installe immédiatement à la suite de la Révolution, car ce qui le caractérise « n'est *ni* l'abondance, *ni* la liquidation totale des classes, *ni* la souveraineté ouvrière », mais « la

[354] *ibidem,*
[355] Voir la *Critique du programme de Gotha de Marx*

suppression de l'exploitation et de l'oppression ou, en termes positifs, l'appropriation collective des moyens de production. »[356]

Donc, Sartre parvient au constat que pour le « socialisme » dans le sens bolchevique, ce n'est pas la gestion réelle de la vie et de la production par les prolétaires qui était déterminante, mais le fait que la propriété privée ait été supprimée et que cette appropriation de la propriété par les masses se soit réalisée aussitôt que les Soviets ont pris le pouvoir.

Nous pouvons reformuler la question principale de ce chapitre: la Révolution d'Octobre a-t-elle été faite contre le *Capital* ou fit-elle suite à la décomposition de la IIe Internationale ?

Dans notre partie historique nous avons montré que les bolcheviques ont gardé un lien important avec la logique du socialisme européen. Lénine voyait parmi ses adversaires surtout des leaders de la IIe Internationale, en relevant le défi de l'extrême-gauche socialiste de créer la science politique marxiste et de l'appliquer dans une pratique révolutionnaire. Par contre, Castoriadis, Lefort et Sartre, ont soutenu, d'après les slogans et les idées de cette Révolution, qu'elle a été faite par les masses prolétariennes et qu'elle a contribué à l'émancipation de la classe ouvrière du monde entier. Depuis la Révolution d'Octobre jusqu'à l'avènement de l'Appareil et la révolte à Cronstadt, les bolcheviques ont su faire preuve de leurs méthodes volontaristes et mais aussi parfois de leur malhonnêteté. Les socio-barbares sont enclin à diviser l'histoire de la Révolution en deux tendances : révolutionnaire (novatrice) et conservatrice. Ces deux tendances sont liées aux contraintes extérieures et intérieures qui ont engendré la bureaucratie. Sartre rapporte les erreurs de la Révolution à la spécificité de la *praxis* révolutionnaire elle-même.

[356] Sartre, *op.cit,*. p. 127

DEUXIEME PARTIE : Le stalinisme et les penseurs de gauche en France

Quel est la nature du stalinisme ?

Nous éviterons de nous livrer directement à une étude consacrée à la nature du stalinisme, car cela nécessiterait d'entreprendre des études fondamentales qui nous mèneraient trop loin de l'objet de notre thèse. Cela nous obligerait aussi de prendre parti dans des polémiques, en nous situant notamment par rapport à la notion de totalitarisme d'Hannah Arendt et nous dépasserions le cadre de notre sujet.

Nous devons aborder la question de la nature du stalinisme indirectement, à partir d'une autre question: le stalinisme présente le paradoxe d'être le résultat d'une histoire singulière et très située, et en même temps de prétendre réaliser le socialisme en route vers le communisme, selon, paraît-il, les vues de Marx. D'où provient l'expression incluse dans le titre de notre thèse : « le socialisme réellement existant ».

C'est par rapport à ce paradoxe que le débat en France se comprend, à trois niveaux:

A) est-ce que le stalinisme est égal au socialisme?

B) est-ce que le stalinisme est un accomplissement du marxisme-léninisme?

C) comment dissocier le socialisme et le marxisme, du stalinisme?

Plus d'une génération d'intellectuels ont été témoins du stalinisme, un phénomène qui selon certains ne se limite pas de la dictature de Staline, mais est peut être quelque chose de plus qu'une période historique. « L'impérialisme soviétique », qui a eu un prolongement historique, peut être qualifié comme le stalinisme d'après Staline. Il ne s'agit pas ici d'un simple impérialisme national, car celui des Soviets a eu des bases idéologiques. Nous avons aussi vu que le stalinisme en URSS a eu un impact important sur le mouvement ouvrier en Occident, à tel point que les Partis communistes européens semblaient être partiellement vassalisés par le PCUS et que plusieurs intellectuels français répétaient le dogme élaboré à Moscou, ou essayaient de le penser et le fonder philosophiquement. La sortie de la scène du stalinisme a été accompagnée de luttes entre deux camps dans un monde devenu scindé en deux, des courses aux armements qui ont été les symboles du déclin du « socialisme réel » et le passage à l'époque de « la force contre la force ». En premier lieu, notre analyse du stalinisme prendra en considération ce côté « intellectuel » du stalinisme que, par exemple, E. Pisier-Kouchner appellera la stratégie interprétative du stalinisme :

« [...] ce qu'on appelle stalinisme, c'est aussi l'ensemble de ces faits de pensée constitués par ces discours ou ces textes qui expriment non seulement des positions politiques mais aussi des analyses produisant des significations, fournissant des explications [...] A ces analyses sont liés de véritables enjeux politiques ou idéologiques. Avec le stalinisme [...], on assiste à une stratégie interprétative qui n'engage pas seulement l'intelligence mais fait partie intégrante de l'ensemble de la lutte politique. »[357]

Nous pouvons diviser cette deuxième partie de notre thèse en trois sections : la première est consacrée à l'image du stalinisme, ainsi qu'à la théorie stalinienne du socialisme et à son rapport au marxisme ; la deuxième est consacrée aux premières critiques du stalinisme et aux témoignages qui montraient la contradiction entre les idées du marxisme-léninisme et la réalité de la vie soviétique quotidienne sous Staline (comme la bureaucratie, la violence, les mensonges, les exécutions, ou encore l'exploitation des masses) ; la troisième considérera le stalinisme à travers les critiques de Sartre, de Castoriadis et de Lefort, afin d'examiner comment ces intellectuels ont interprété la nature et les origines du stalinisme (comme la dégénérescence de l'État ouvrier, le totalitarisme, le « socialisme dans un seul pays », ou encore le capitalisme d'État), mais aussi comment ils ont contribué au renouvellement du marxisme et du socialisme, en s'opposant aux abus staliniens.

[357] Évélyne Pisier-Kouchner « L'Interprétation du stalinisme et ses enjeux stratégiques et philosophiques », , in *Les Interprétations du stalinisme,* sous la rédaction d'Évélyne Pisier-Couchner, Paris, Presse universitaire de France, 1983, p.356, p.9

SECTION I : Essai d'analyse du stalinisme

Pourquoi est-il important ici de comprendre la nature du stalinisme à partir de ses textes emblématiques et de ses réalisations ? Cette interrogation ne nous amènera-t-elle pas trop loin de notre sujet principal et des œuvres de Castoriadis, Lefort et Sartre ?

Nous pouvons affirmer que cette interrogation est nécessaire et avec raison. C'est que nous bénéficions d'une distance temporelle par rapport à ces trois auteurs, renforcée par le fait que nous rédigeons un travail académique, qui nous donne une appréciation du stalinisme dont nous avons besoin pour aborder les débats de ces trois intellectuels. Pourquoi avons-nous ce besoin ? Parce que nous ne voulons pas simplement rapporter les termes de ces débats, mais aussi juger de leur pertinence et de leur intérêt aujourd'hui.

Nous sommes donc certains qu'il n'est pas suffisant que nous rapportions les critiques du stalinisme faites par ces auteurs, mais il faut que nous ayons une lecture critique nous permettant d'aborder le sujet du point de vue philosophique et non seulement historique.

Chapitre 1 : Problématisation historique du stalinisme

Il est bien connu qu'après l'ouverture des archives[358] le public a pris connaissance des atrocités inouïes et sans précédent, commises par le régime stalinien. Il suffit de rappeler que lors de la « dékoulakisation » et de la collectivisation forcée, (que les auteurs du *Livre noir du Communisme* appellent avec raison « La guerre de l'État contre le peuple ») il y eut 2 millions de paysans déportés et 8 millions de morts de faim, privés de toute ressource pour survivre. Le nombre des victimes, ou des personnes arrêtées par la police secrète de Staline, jugées et assassinées par la suite n'est pas encore précisé, mais les historiens citent quelques 5,5 millions de personnes, ce qui est un chiffre vraiment effrayant. Il s'agit, répétons-le, seulement, des personnes qui ont été arrêteés, accusées et exécutées sans preuves lors des répressailles organisées. Les historiens conviennent que le nombre de soviétiques qui ont péri serait de 20 à

[358] dans les années 1990

30 millions de personnes, sans compter les victimes des guerres, qui augmenteraient ce nombre jusqu'à 100 millions de morts.[359]

« Le régime de l'Union soviétique sous Staline, - écrira F. Furet, - quand il paraît, au début des années trente, n'a pas de précédent dans l'histoire. Il ne rassemble à rien de ce qui a existé. Jamais État au monde ne s'est donné la tâche de tuer, de déporter ou d'asservir ses paysans. Jamais un parti ne s'est substitué si complètement à l'État. Jamais il n'a contrôlé si entièrement la vie sociale d'un pays, et les vies de tous les citoyens. Jamais une idéologie politique moderne n'a joué un pareil rôle dans l'établissement de la tyrannie si parfaite que ceux qui la craignent doivent pourtant en saluer les fondements. Jamais un dictateur n'a eu un aussi grand pouvoir au nom d'un mensonge si complet, et pourtant si puissant sur les esprits. Aucun de ces traits du bolchevisme deuxième manière n'est intelligible à partir des exemples du passé, ou à l'intérieur du cadre conceptuel familier. »[360]

C'est ainsi que Furet indique en outre la difficulté de donner à l'époque stalinienne un cadre conceptuel et rationnel. Les bolcheviques sous Lénine ayant devant eux les idéaux marxistes savaient néanmoins trouver des compromis, surtout quand l'État socialiste se trouvait au bord d'un abîme. Donc, on pourrait parler des « erreurs » des bolcheviques. Mais par rapport à l'époque de Staline, on ne pourrait parler que des crimes, du comportement qui n'a pas de fondements moraux et rationnels. Et c'est malgré les indications des historiens sur la pesanteur de l'expérience de la guerre civile.

Les cycles successifs de représailles touchaient des couches très diverses de la société soviétique dont les membres furent punis très sévèrement pour des délits souvent ridicules : les communistes autant que les sans parti, les intellectuels autant que les analphabètes, les opposants politiques autant que les fonctionnaires fidèles au régime, les bourreaux les plus redoutables, les religieux et les athées, les représentants de l'ancienne intelligentia russe autant que gens très simples, sans oublier les peuples entiers déportés.

Il n'y a pas lieu ici de développer une liste complète des crimes de Staline, car elle peut être trouvée dans plusieurs ouvrages, à commencer par ceux de B. Souvarine ou de A.

[359] Les chiffres données selon les statistiques de la Mémoriale
[360] Furet, *Le passé d'une illusion*, p. 179-180

Soljénitsyne et de N. Werth. Les témoins de l'histoire de l'arrivée de Staline au pouvoir et de ces mésaventures politiques ont été éliminés physiquement et leurs noms ont été pour la plupart effacés et éradiqués de la mémoire du peuple, Staline lui-même se faisant le héros quasiment principal de la Révolution d'Octobre et de toutes « les victoires du communisme ». Après autant de victimes, il n'est pas étonnant que l'idée même du communisme, associée historiquement au stalinisme, ait perdu sa popularité auprès des masses..

L'image de Staline lui-même est aussi contradictoire, même dans ses moindres détails. Géorgien, il avait plutôt des origines Ossètes, préparé à une carrière d'un prêtre, il travaillait « comme tsar » (comme il l'écrit dans une lettre à sa mère), nommé secrétaire général (un poste administratif) il se met au-dessus de tous les anciens révolutionnaires. Décrit comme étant de taille moyenne, très sûr de lui et brun, il est en réalité de très petite taille, peu sûr de lui, accablé par la petite vérole et roux. A son vrai nom Joseph Djougachvili, il substitue le pseudonyme de Staline (l'homme d'acier) – après avoir assez longtemps utilisé le surnom de Koba, celui d'un « Robin aux bois » géorgien – en suivant sans doute l'exemple d'autres révolutionnaires qui ont choisi ce genre de noms, formés à partir des appellations des matériaux et des outils. Les témoins le décrivaient comme un personnage de petite taille, cauteleux, cruel, taciturne, faisant plutôt penser à *La Vie des douze Césars* de Suétone, qu'à la vie politique moderne.

C'était un « bourreau de travail » qui pouvait travailler 16 heures par jour, en travaillant très tard la nuit, et en obligeant tous ses subalternes à faire de même. Il n'a pas beaucoup profité de son grand pouvoir et à l'instar de Lénine, il garda des habitudes spartiates et se contenta de peu.

Malgré l'image largement répandue d'une une personne brutale et inculte, Staline était un autodidacte remarquable qui avait une grande bibliothèque et lisait tout avec zèle, jusqu'aux œuvres de Trotski et de Souvarine, ses ennemis jurés politiques. Il étudiait par lui-même tout ce qu'il y avait de nouveau dans la politique et l'art. Dans son comportement quotidien on ne trouve pas de traits spécifiquement paranoïaques, et il pouvait être un ami attentionné.

Il voulait être vraiment omniprésent, gérer tout, être au courant de tout. Il pouvait donner un appel téléphonique personnel au moindre directeur d'usine ou à un écrivain. Quant au culte de la personnalité, Staline, à la différence de Hitler, par exemple, ne l'avait pas initié, mais son entourage l'a créé. On peut trouver en France aussi, des éloges faits par de célèbres intellectuels

et poètes français (P. Eluard, R. Rolland, H. Barbusse), tout à fait dans l'esprit de son culte officiel en URSS. Staline était populaire en Occident jusqu'aux années 1920 et jusqu'à moitié des années 1930. Il devient le symbole du communisme.

Un historien dit à propos de sa glorification :

« Génie, guide, maître, ami, fidélité, amour filial – autant de termes fort éloignés du registre politique et qui pourtant rendent bien compte de ce que le communisme fut avant tout, une passion. Une passion révolutionnaire, comme l'a si bien montré François Furet dans son grand livre *Le Passé d'une illusion*. Mais aussi une passion messianique : le salut des travailleurs et des peuples était assuré par l'amour que Staline leur portait et, qu'en contrepartie, chaque communiste et chaque travailleur devait porter à Staline. »[361]

Il faut mentionner aussi que la plupart des personnes déportées au Goulag croyaient sincèrement que Staline ignorait leur sort et ils mouraient avec son nom aux lèvres, en croyant que son entourage les faisaient périr, mais non lui-même. Il est connu d'après d'autres archives que Staline n'était pas seulement au courant, mais qu'il dirigait en personne les purges et les exécutions.

Le point historique crucial de l'histoire du stalinisme pourrait être le célèbre *Discours* de Nikita Khrouchtchev lors du XXème Congrès du PCUS, dans lequel il dénonçait le culte de la personnalité de Staline. Khrouchtchev a ainsi nié la responsabilité du parti de Lénine et essayé de montrer que le rapport de Staline à la Révolution d'Octobre avait radicalement changé depuis 1934.[362] . D'autres auteurs, comme nous l'avons vu, découvrirent une continuité entre la Révolution et le stalinisme.

Nous pouvons en conclure que nous ne pouvons pas considérer le stalinisme comme une forme de socialisme, étant donné tout ce qu'on sais de nos jours sur l'époque de Staline. Le stalinisme est un phénomène historique très compliqué, qui comporte des traits d'une dictature autoritaire, totalitaire, terroriste.

[361] St. Courtois, « Comment comprendre Staline », séance du lundi 24 février 2003, http://www.asmp.fr/travaux/communications/2003/courtois.htm

[362] L'assassinat en décembre 1934 du révolutionnaire russe et homme politique soviétique Sergueï Kostrikov, dit Kirov (1886-1934) a marqué le début des Grandes Purges.

Pour autant, comme nous l'avons déjà évoqué, le socialisme (le communisme) est associé par certains historiens avec le stalinisme. Pour résoudre ce dilemme, nous allons aborder quelques bases théoriques du stalinisme, que l'on peut trouver dans l'oeuvre de son fondateur.

Chapitre 2 : Les écrits politiques de Staline : l'État, le parti, le socialisme et le communisme

Bien que le stalinisme prétende avoir réalisé quelques promesses de Marx et que Staline se soit lui-même cru marxiste et cita abondamment les oeuvres des marxistes dans ses écrits, il nous semble que la question de la relation des théories de Staline et du marxisme reste ouverte.

Nous nous demandons quelle était la théorie au nom de laquelle Staline agissait et est-ce qu'il avait des positions théoriques fortes, qu'on aurait pu assimiler comme d'aucuns le font, avec le social-fascisme ou comparer avec le fascisme tout court ? Quel est donc le contenu théorique du stalinisme et quel impact a-t-il eu sur les événements historiques ?

L'exemple de Staline nous apprend que chaque homme politique qui prétend se baser sur Marx est pas forcément marxiste, malgré les ressemblances. Il nous semble que nous pouvons compter Lénine, Boukharine[363] et Trotski parmi les théoriciens du socialisme, car ils prennent en compte l'idée fondatrice de Marx concernant l'histoire du point de vue des opprimés et le défi de la révolution prolétarienne mondiale. Pour Staline le prolétariat est une classe triomphante, le Parti communiste de l'URSS a accompli son rôle messianique d'installer le socialisme en Russie, et il s'agit simplement de savoir administrer la construction du communisme. Il semble qu'il n'y ait eu pour Staline qu'un seul socialisme, celui du « marxisme-léninisme », doctrine formée en URSS dans les années 1920. A la différence de Lénine ou de Boukharine, Staline n'est pas un

[363] Nikolaï Boukharine (1888-1938) est un intellectuel, révolutionnaire russe et homme politique soviétique. Membre du Comité central du Parti bolchevique de 1917 à 1937, chef de l'Internationale communiste de 1926 à 1928, rédacteur en chef de la Pravda de 1918 à 1928. L'auteur des ouvrages de théorie marxiste, il est tenu parmi les idéologues les plus éminents du Parti. En plus, il est connu à l'étranger. Il est pour l'État socialiste qu'il croit être en mesure d'organiser l'économie dans la période de guerre. D'autre part, certains chercheurs pensent qu'il est pour le développement du socialisme sans l'intermédiare de l'État. Après la mort de Lénine, Boukharine soutient Staline, mais en 1928 il tente d'organiser une opposition à Staline au sein du Bureau politique. Pendant les Grandes purges de 1937, il est accusé lors d'un procès spectacle avec les accusations fantastiques avant d'être exécuté.

théoricien du socialisme, parce qu'il ne pense pas le socialisme, mais considère ses réalisations matérielles concrètes, qu'il présente avec la terminologie marxiste. En effet, comme nous le verrons, Staline prétend que le socialisme réel, qui est en construction en Russie, est le seul véritable socialisme, la dernière marche avant le communisme. Il s'impose ainsi comme un technicien du socialisme à construire.

Une analyse de l'héritage théorique de Staline n'est pas sans intérêt pour nous, car le parcours intellectuel de son auteur ne réflète pas simplement l'esprit d'une époque, mais semble montrer que Staline a favorisé la création d'un nouveau type de société, qui prétendait être socialiste, mais ne l'était pas. En même temps, nous pouvons dire qu'il a vidé le socialisme réel de son contenu socialiste et démocratique, en le remplaçant par le contenu étatique et bureaucratique[364]. Il nous semble que les théories de Staline sur l'État, le parti ou le socialisme ont affaire avec ce phénomène spécial du stalinisme plutôt qu'avec le marxisme.

Finalement, sans nous donner pour tâche de rendre compte des caractéristiques générales des écrits politiques de Staline, nous pouvons essayer de comprendre ce qui, dans ses écrits, est en contradiction avec le marxisme et relève du stalinisme.

L'ouvrage le plus remarquable du point de vue théorique de Staline avant la Révolution d'Octobre est son traité publié à Vienne en 1913, sous le titre de *Le Marxisme et la question nationale,*[365] où il affirme que les sociaux-démocrates doivent lutter contre la montée de la vague nationaliste, si puissante après 1905. Il donne sa définition de la nation comme communauté stable, historiquement constituée d'un peuple qui a des traits économiques, psychologiques et linguistiques communs.

Staline réduit la question nationale à la question des classes en disant que la force de la lutte nationale dépend de la participation des masses ouvrières et paysannes dans cette lutte. Dans la lutte pour l'auto-détermination, la social-démocratie devrait avoir comme objectif d'arrêter la discrimination nationale et de réduire au minimum les discordes entre les nations.

La seule solution possible de la question nationale pour la Russie serait l'autonomie régionale, en gardant des entités constituées historiquement comme l'Ukraine, la Lithuanie, ou encore le Caucase. Pour éviter toute forme de séparatisme national, il faudra placer les

[364] On fait une allusion à l'ouvrage de Castoriadis « Contenu du socialisme »
[365] Voir *Œuvres de Staline,* Editions Sociales, t.2, 1907-1913, Paris, 1954, pp. 258-332, pp.343

travailleurs de toutes « nationalités » sous le guidage d'un parti commun, car les travailleurs se sentent avant tout les membres de la famille des travailleurs[366]. Alors, le seul moyen de résoudre la question nationale est de recourir à la solidarité de classe.

Aussi pourrions-nous en conclure que pour le futur « petit père des peuples », les théories marxistes et socialistes ont été à l'épreuve d'une expérience personnelle de lutte et qu'il a songé surtout à la réorganisation sociale de la Russie dans les intérêts de la classe prolétarienne.

Dans son discours du 19 novembre 1924, intitulé *Le Trotskisme ou le léninisme*, Staline dit que la théorie de Trotski contient trois contradictions essentielles avec le léninisme. Il faut remarquer d'ailleurs qu'il serait faux d'attribuer ces arguments proprement à Staline, car ils furent aussi données par Zinoviev[367] et Boukharine dans la période qui suivit la mort de Lénine.

Premièrement, Staline critique Trotski pour sa théorie de la révolution permanente, en soulignant que les trotskistes distinguent entre deux « léninismes » : celui d'avant la Révolution d'Octobre – qui n'est pas authentique selon eux – et celui d' « après ». Ceci n'est pas correct, dit Staline, car il n'y a qu'un seul léninisme. En plus, cette théorie ne prend pas en compte le mouvement de la paysannerie pauvre[368].

Trotski objectera que Staline ne comprend pas ce que veut dire l'expression de « révolution permanente », car il s'agissait précisément d'un passage de la révolution bourgeosie à la révolution prolétarienne, avec la participation des masses, y compris des paysans pauvres. En 1924 Staline a ignoré le sujet, dit Trotski, en opposant sa « propre » théorie de la « croissance » de la révolution, à ce qu'il a fallacieusement présenté comme la révolution permanente et ce qui a été la théorie d'un saut du tsarisme au socialisme[369]. Remarquons que Staline omet encore deux objections contre Trotski, qui avaient cours dans les années 1920, c'est celle de l'insuffisance de la force du prolétariat mondial pour retenir le pouvoir et celle de la

[366] on pourrait supposer que la Russie pour Staline était le pays d'application prioritaire des méthodes qu'il croyait authentiquement marxistes. Son exemple préféré des conflits résolus par la réduction à la question de classe était toujours la Géorgie où, malgré le conflit national entre la bourgeoisie arménienne et la paysannerie géorgienne, il s'est trouvé la solidarité entre les ouvriers de diverses origines.
[367] Ovseï-Gerschen Radomyslski-Apfelbaum, dit Grigori Zinoviev (1883-1936) est un révolutionnaire bolchevique. Le 10 octobre 1917 il vote avec Kamenev contre la décison de commencer la révolte organisée. Président du Soviet de Petrograd, il s'est fait connaître par son autoritarisme. De 1919 il dirige le Comité exécutif de l'Internationale communiste. Après la mort de Lénine, il organise la « troïka » (le triumvirat) avec Kamenev et Staline pour évincer Trotski. Le concurrent principal de Staline il a perdu contre ce dernier. Il est accusé et exécuté en 1936.
[368] Staline *Trotskisme ou Léninisme ?* Pravda, No. 269, November 26, 1924
[369] Trotski *La révolution permanente : 1928-1931,* traduit du russe, Gallimard, 1964, p.377

force du prolétariat russe en particulier. Staline, objectera Trotski, s'accuse lui-même de ne pas croire à la force du prolétariat et de vouloir construire le socialisme dans un seul pays en s'appuyant sur la bureaucratie russe.

Deuxièmement, Staline affirme que le trotskisme est « la méfiance » par rapport aux principes du Parti bolchevique, du caractère monolithique du Parti et de son hostilité par rapport aux éléments opportunistes. Staline croit qu'il est impossible que les révolutionnaires et les opportunistes puissent coexister. Et finalement Staline accuse Trotski de discréditer, de diffamer, et déshonorer les leaders du bolchevisme, surtout Lénine. On peut rappeler ici le fait que c'était Lénine, dans son « Testament politique », qui a donné des prévisions quant au vrai caractère de Staline et qui voyait Trotski comme son héritier politique.

Dans un autre ouvrage, *Les fondements du léninisme*, Staline soulignera que le léninisme n'est ni seulement une application du marxisme aux conditions spécifiquement russes, ni seulement la renaissance du marxisme révolutionnaire, mais que « le léninisme est un marxisme de l'ère de l'impérialisme et de la révolution prolétarienne. » [370]

Lénine, selon Staline, appelait le capitalisme « le capitalisme moribond » et il y avait trois raisons contradictoires essentielles à cela. La première contradiction c'est celle du rapport entre le travail et le capital, la deuxième est celle du rapport entre divers groupes financiers et les puissances impérialistes pour les territoires et les ressources et la troisième est celle du rapport entre la poignée de nations civilisées et les peuples dépendants. Ces contradictions ont donné naissance au léninisme et comme la Russie se trouvait au centre de ces contradictions, – le tsarisme étant le chien de garde du capitalisme occidental dans sa colonisation des pays de l'Orient – le léninisme a surgi en Russie. La Russie au XXe siècle, – continue d'affirmer Staline – était enceinte de la révolution prolétarienne comme l'Allemagne au XIXème était enceinte de la révolution bourgeoise.

Selon Staline, la théorie léniniste contient trois thèses : l'importance de la théorie pour le mouvement ouvrier, la « critique » de la théorie de la spontanéité et la théorie de la révolution prolétarienne. La Deuxième Internationale avait échoué car elle était opportuniste par rapport au

[370] Staline *Des principes du léninisme, Questions du léninisme,* Moscou Editions en langues étrangères, 1954 p. 6 184 p. t.6 et 8. des Oeuvres de J. Staline préparés par l'Institut Marx-Engels-Lénine-Staline

capital et se basait sur deux principes : celui de la nécessité d'attendre que la classe ouvrière soit suffisamment nombreuse pour prendre le pouvoir et celui du besoin de cadres suffisamment formés pour maintenir le pouvoir.

Selon l'idée de Staline, le mérite de Lénine consista donc à briser les « dogmes » imposés par les « opportunistes » de la Deuxième Internationale. A notre avis, ce n'est pas le mérite, mais plutôt l'erreur de Lénine, parce qu'il s'agit des deux principes de l'émancipation et de l'autonomie du prolétariat. La dictature du prolétariat selon *La Critique du programme de Gotha* est nécessaire dans le sens où il faut que le prolétariat soit émancipé, libéré de son passé de classe opprimée. Selon la pensée de Staline, l'émancipation de la classe prolétarienne ne se fait pas spontanément, mais en fonction de la théorisation et de l'étatisation de la Révolution. Il nous semble que pour lui, le socialisme est la dictature étatisée d'un prolétariat s'appuyant sur une théorie révolutionnaire.

La dictature du prolétariat est un instrument de la révolution prolétarienne, c'est le règne du prolétariat sur la bourgeoisie. Le pouvoir soviétique est une forme étatique de la dictature du prolétariat[371].

Rappelons d'ailleurs que selon la *Critique du programme de Gotha* de Marx, le « socialisme » c'est-à-dire l'État révolutionnaire ou la « dictature du prolétariat » n'est qu'une période transitoire, pour protéger le prolétariat contre l'oppression, avant de passer à la construction du communisme, car ce dernier signifie l'abolition de l'État. Après la Commune de Paris, Engels indiqua dans la *Critique du programme d'Erfurt*, que le Parti et la classe ouvrière ne peuvent arriver au pouvoir que sous la forme d'une république démocratique, et que cette république a la forme de la dictature du prolétariat, « comme l'a déjà montré la grande Révolution française ».

Aucune de ces idées ne se trouve dans les écrits politique de Staline. Staline prend partout un ton très « objectiviste », et parle au nom du Parti. Chez les marxistes, les prolétaires sont une classe autonome, qui a besoin d'être protégée, mais qui peut se protéger elle-même. Par contre, chez Staline, le Parti joue pratiquement le rôle du Prince de Machiavel et les prolétaires sont des sujets à mobiliser pour la construction d'un futur radieux.

[371] Voir *ibidem,*

Nous pouvons voir que l'argumentation de ces thèses est théoriquement assez faible, ce qui rassure le lecteur dans ces propos c'est plutôt leur ton affirmatif, leur mysticisme, leur prophétisme et leurs prétentions à connaître les raisons des choses elles-mêmes, sans aucune ombre de scepticisme, ni de doute philosophique. On a l'impression de lire des traités scolastiques, Staline se pensant comme un pontife de la Révolution.

D'autre part, à travers toutes ces lignes de Staline on peut facilement voir les traits prépondérants de son époque. Staline se montre comme quelqu'un qui se croit capable de résoudre d'un seul coup toutes les questions difficiles de l'économie et de la politique, la volonté révolutionnaire du prolétariat incorporée dans la partie « bonapartiste » (selon le mot de Trotski) du Parti communiste de l'URSS étant sa seule et unique instance.

Le chapitre V est consacré à la question paysanne. Staline écrit :

« D'aucuns pensent que l'essentiel dans le léninisme est la question paysanne, que le point de départ du léninisme est la question de la paysannerie, de son rôle, de son importance. C'est tout à fait faux. La question fondamentale du léninisme est […] la question de la dictature du prolétariat […]. La question des paysans c'est la question de l'allié du prolétariat dans sa lutte pour le pouvoir, c'est la question dérivée. »[372]

Le sort tragique des paysans de Russie sous Staline a été bien décrit par Souvarine. La question paysanne a été dans au centre des débats et des intrigues de la période de la lutte pour le pouvoir. Après la mort de Lénine, c'était l'aile de l'opposition, avec Trotski en tête, qui prônait la collectivisation et l'industrialisation les plus rapides. Staline, Zinoviev, Kamenev[373], Boukharine et leurs alliés continuaient à soutenir la NEP et l'enrichissement des ruraux ce qui a amené à l'apparition des soi-disant « koulaks ».

Un point de vue remarquable sur le développement de l'économie soviétique a été défendu par Nicolas Boukharine. Il soutenait en principe l'idée du socialisme dans un seul pays, plus précisément il disait que la révolution pouvait se poursuivre en URSS en l'absence de révolution dans les pays avancés de l'Europe, à condition de garder la politique de la NEP. En

[372] ibidem, p.52

[373] Lev Rosenfeld, dit Kamenev (1883-1936) est un révolutionnaire et homme politique soviétique. En 1918 il devient président du Soviet suprême de Moscou. En 1924 il a fait partie du « triumvirat » Zinoviev-Kamenev-Staline contre l'influence de Trotski. en 1925 il demande le retrait de Staline de son poste. Jugé et exécuté en 1936.

1928 Boukharine lança un appel aux paysans : « Enrichissez-vous ! » et c'est lui qui, après l'exil des trotskistes, fit partie de l'opposition anti-stalinienne.

Déjà en 1920, dans son ouvrage *Economique de la période de transition*, Boukharine se montre être un grand théoricien de l'économie socialiste en disant notamment, qu'après la Révolution prolétarienne la question se pose : « la question de savoir *comment un nouvel équilibre est possible* : d'un part un équilibre à l'*intérieur* même de l'agriculture, et d'autre part un équilibre *entre la ville et la campagne*. Cette question parait décisive pour le destin de l'humanité car elle est la question la plus importante et aussi la plus *complexe.* »[374]

Ce nouveau type d'équilibre doit être l'opposé de celui du système capitaliste d'État. Boukharine écrit :

> « Une lutte larvée ou plus au moins déclarée entre les tendances d'organisation du prolétariat et les tendances anarchiques de la paysannerie […] sont possibles, mais […] le processus réel de l'échange organique entre la ville et la campagne peut servir de base solide et durable à l'influence décisive de la ville. »[375]

Pour sa part, Staline croit qu'il faut « affermir et développer l'industrie nationalisée ; dans ce but, il faut lier l'industrie avec l'économie paysanne à travers un marché régulé par l'État. Déjà dans ce travail Staline soutient que « la production socialiste d'État à grande échelle »[376] est préfèrable.

Mais après l'assassinat de Kirov, Boukharine, qui avait été tenu par Lénine pour le meilleur théoricien du Parti, comme des miliers d'autres opposants réels et potentiels, sera victime de la Grande Purge de 1937. Il a eu le temps pendant sa visite à Paris en 1936, d'informer le menchevik Boris Nicolaïevski[377] des excès de la collectivisation et de la terreur produite par la bureaucratie stalinienne.

---

[374] *Économique de la période de transition*,1920 trad. Paris, EDI, 1976
[375] *ibidem,*
[376] Staline, *ibidem,*,
[377] Boris Nikolaïevski (1887-1966) est menchevique, historien et homme politique russe. Social-démocrate depuis 1901. Pendant la première guerre mondiale est un zimmerwaldien, menchevique depuis 1906. Arrêté en 1920, en 1922 il a immigré à Berlin, en 1933 à Paris.

Tout compte fait, il faut reconnaître d'autre part, qu'aucun des textes présentés ne contient à la différence par exemple, de ceux de Hitler, aucun appel direct à la violence, aucun groupe national ou même politique n'est nommé « sous-hommes », ni n'est destiné à la soumission ou à l'extermination totale. Tous les crimes staliniens ont été faits sous le masque de la propagande officielle et n'avaient aucune « philosophie » sur laquelle s'appuyer. Ils eurent lieu suivant les périodes et les oscillations du point de vue officiel soviétique : « des excès », « des erreurs », « des vertiges du succès », sinon « la nécessité révolutionnaire », « la lutte contre les ennemis du peuple », ou encore « la continuité de la guerre civile ».

Sans entrer trop dans le détail de l'histoire, il nous faut supposer que ce sera surtout le mécanisme du capitalisme d'État qui exigera l'existence d'un système inhumain d'exploitation des millions de soviétiques transformés en esclaves par le biais des mécanismes de fausses accusations effectuées par la police secrète. Les pratiques de la détection et de la persécution des ennemis réels et surtout potentiels élaborées à la suite de la guerre civile et de l'installation du bolchevisme, se sont avérées très utiles à cette fin.

Les textes politiques de Staline, comme on l'a vu, sont très peu théoriques, mais ils indiquent son très grand sens pratique en matière de politique intérieure et extérieure. Les conseils qu'ils contiennent sont souvent intelligents, mais réduisent toute la problématique politique marxiste à une seule question : celle de la lutte de classe. Staline insiste toujours sur la nécessité de la dictature du prolétariat qui ne peut se baser finalement que sur sa dictature personnelle.

Bien sûr, les intérêts de classe ne sont pas la même chose que les intérêts personnels d'un Staline, ils existent de manière impersonnelle, dans un projet pour l'avenir de l'humanité et dans des conditions de concurrence avec d'autres idéologies. Malgré l'opinion de certains, nous ne soutiendrions pas le fait qu'il s'agissait de la renaissance de l'empire tsariste, d'un « tsar rouge », bien que Staline ait été personnellement influencé par Pierre le Grand (lui-même influencé par les Lumières) et surtout par Ivan le Terrible (le tsar d'obédience machiavélique) – les deux tsars ayant adapté à merveille la culture européenne de l'époque au despotisme oriental le plus cruel.

Staline ne s'appuie point sur des idées nationales, religieuses ou autocrates, comme le tsarisme le faisait, et il est loin des conceptions mystiques de la Troisième Rome. Il n'avait aucune préférence particulière pour les populations chrétiennes de la Russie – sa Géorgie

d'origine étant un pays d'orthodoxie grecque –, pour les musulmans, les bouddhistes ou d'autres confessions de l'ancienne Russie. Sa seule « religion » était le « léninisme », une idéologie radicale dérivée du marxisme par l'épuration de toutes les « défigurations », de toutes les « oscillations », de tout l'« opportunisme » de la IIe Internationale, du « trotskisme » et du « boukharinisme ». La forme spécifiquement stalinienne est, de notre point de vue, une idéologie de la construction d'un nouveau monde, d'un nouveau type de société, une société socialiste, avec un nouvel homme au centre, un homme socialiste, au prix de tout ce qui n'est pas compatible réellement ou potentiellement avec ce modèle. Et quitte à consentir à construire le socialisme dans un seul pays, les communistes continuaient à croire qu'il s'agissait d'un salut commun et que la seule question était celle du « temps et du lieu ».

Staline n'a pas l'ombre d'un doute que tout ce qu'il dit et fait, il le dit et le fait au nom d'un véritable marxisme-léninisme, la seule doctrine vraie et omnipotente, qui est réalisée sous le contrôle du Parti communiste, avec les performances économiques et sociales de l'URSS. Il est donc peu intéressant de dire que Staline utilise les anciennes méthodes des empereurs tels que diviser pour mieux reigner, car il utilise de nouvelles méthodes, précisément celles de la sélection impersonnelle morale et physique des personnes au nom de l'avenir radieux.

Deux adages célèbres de Staline « les cadres décident tout » et « il n'y a pas de personnes irremplaçables » paraîssent décisifs. Quel est le fond théorique de ces nouvelles méthodes ? Le stalinisme semble avoir besoin de se rassurer et pour cette raison de remplir, coûte que coûte, par des nouveaux efforts et, par conséquent, de nouvelles victimes, cet écart entre le Plan et la réalité, entre le nouvel homme et l'héritage du passé, entre le dogme et l'aberration, entre « la conscience révolutionnaire » et la « conscience bourgeoise. » Si la culture de cette époque était pseudo-classique et néo-romantique, la philosophie elle aussi devait s'inspirer des sources classiques.

Chapitre 3 : La politique de Staline : le socialisme dans un seul pays ; les nationalités ; l'intensification de la lutte des classes dans la période de construction du communisme ; le rôle du parti

1 L'arrivée de Staline au pouvoir

Léon Trotski, dans son ouvrage intitulé *Staline* a constaté avec amertume :

« [...]nulle époque du passé ne fut aussi cruelle, aussi implacable, aussi cynique que la nôtre. »[378]

Une de ses idées principales que nous appuyons est que Staline a pris la possession du pouvoir « non grâce à ses qualités personnelles, mais en se servant d'une machine impersonnelle. Et ce n'était pas lui qui avait créé la machine, mais la machine qui l'avait créé. »[379]

Staline restait toujours au second plan, car « son cynisme, son manque de confiance dans les hommes, son habileté à exploiter leurs pires instincts trouveront au contraire à s'appliquer largement dans les époques de la réaction, qui cristallisent l'égoïsme et la perfidie. » [380]

Bref, c'est avec l'avènement de l'appareil des appareils que Staline devient ce qu'il devient et cela lui permet de l'emporter sur Trotski d'abord, puis sur ses confrères du triumvirat par la suite. Selon Trotski, Staline a fait une contre-révolution, quoique la base sociale de cette contre-révolution ait été différente des contre-révolutions fascistes. Il y une différence entre la dictature du prolétariat, déformée par le bureaucratisme, et le capitalisme comme tel.

L'arrivée de Staline au pouvoir est aussi expliquée par B. Souvarine dans son ouvrage qui porte le même titre que celui de Trotski.

Souvarine y écrit que depuis 1918, Staline, qui était un mauvais orateur et ne venait pas aux assemblées du Parti, jouait quand même un rôle très important, celui de l'administrateur, de l'exécuteur silencieux des instructions de Lénine, car c'est autour de lui qu'était organisé le groupe qui rassemblait en fait dans ses mains toutes les prérogatives de l'État. Il rassembla autour de lui des carrièristes et des arrivistes de la pire espèce. Boukharine souligne que la

[378] Léon Trotski, *Staline,* Grasset, P. 1979, trad. van Heijenoort Introduction, p. IX
[379] *ibidem,* p.XII
[380] ibidem, p. 27

première qualité de Staline est sa paresse et la deuxième est sa jalousie envers ceux qui font quelque chose mieux que lui. Staline intrigue contre des révolutionnaires capables dans le gouvernement soviétique, mais jamais contre Lénine. [381]

Souvarine remarque :

« Mais Staline n'était pas seulement paresseux et intriguant comme pensaient Boukharine et beaucoup d'autres, ces défauts ont été liés avec des qualités compensatrices[...]. Son énergie brutale dans les répressions politiques, et ses intrigues calculatrices dans ses relations personnelles, ensemble avec certain flair pour la politique de tous les jours, lui ont donné dans le cercle étroit du Parti une place importante dans l'ombre des gens qui étaient indispensables. Ces qualités mineures, le temps et le lieu favorables donnés, ont dû aider son élévation. » [382]

La guerre civile a endurci davantage le caractère de Staline, qui avait acquis des techniques de gouvement et mis en pratique la science politique. La vie et la souffrance humaines n'avaient plus pour lui aucune valeur. Lénine appréciait toujours Staline « non pour son esprit, mais pour son poing », mais il ne le considérait pas comme son héritier politique possible. Souvarine donne une excellente description des dernières années du gouvernement de Lénine. Il écrit que malgré toutes les violences que les bolcheviques ne pouvaient plus arrêter, Lénine voulait toujours que l'URSS emprunte « une voie humaniste ». Si le Parti bolchevique s'était appuyé sur le mouvement international prolétarien, la Russie ne serait jamais arrivée à la dictature. Dans sa dernière lettre, à la suite les atrocités commises au Caucase par Staline et Dzerjinski, Lénine déclare rompre toutes les relations avec Staline.[383]

2 « Le socialisme dans un seul pays »

Les raisons de la politique de Staline sont souvent expliquées par le fait qu'il a décidé de construire le socialisme dans un seul pays. Cette idée que Staline a avancée en 1924, n'est devenue la théorie adoptée par le Parti que lors du XIV-ème Congrès le 18 décembre 1925.

[381] Voir *ibidem,* p.231
[382] *ibidem,* à vérifier
[383] Voir *ibidem,*

Il est connu que les bolcheviques croyaient sérieusement à la possibilité des révolutions en Europe. Souvarine affirmait même que la décison de construir le socialisme dans un seul pays avait rompu avec l'internationalisme intrinsèque de Lénine.

Staline, qui n'a passé à l'étranger que très peu de temps, ironisait sur les vieux sociaux-démocrates russes qui, après avoir vécu une grande partie de leurs vies à l'étranger, continuaient à croire que le prolétariat européen était prêt à prendre le pouvoir.

L'idée de construire le socialisme dans un seul pays a été en réalité une « invention » de Staline (et partiellement de Boukharine) mais a été attribuée par Staline à Lénine qui, dans son article *Le slogan pour Les États-Unis de l'Europe,* a dit qu'on pouvait commencer à construire le socialisme dans un pays plus tôt que dans les autres. Il s'agissait des pays développés de l'Europe occidentale.

Lénine et Trotski répétaient dans leurs écrits et leurs discours des années 1920 que pour que la Russie atteigne la première étape de la construction du socialisme, il allait falloir attendre des dizaines d'années. Lénine et Trotski consentaient que la Russie était un pays de petite paysannerie. Ils croyaient que les pays développés industriels étaient plus à même d'accueillir le socialisme et qu'il fallait vivre en attendant la révolution mondiale, bien que la Russie soit devenue le premier pays « socialiste ». Lénine soutenait qu'il fallait préparer les moyens techniques, par exemple l'électrification de tout le pays. Peu avant sa mort, Lénine a commencé à ressentir un pessimisme quant à la révolution mondiale. Il voulait aussi la transformation de la Russie d'un pays agricole en un pays industriel, mais il n'a jamais pensé en faire un dogme.

Trotski affirmait qu'il faillait développer la culture, car il est nécessaire que le pays ait un haut degré de civilisation pour le socialisme. Pour Lénine et Trotski, il s'agissait cependant d'un projet à long terme[384].

Staline n'a pas donc tiré la théorie du « socialisme dans un seul pays » de ses lectures de Marx, de Lénine ou de Trotski. Un historien allemand, Heinz Brahm explique l'apparition de cette théorie surtout par sa volonté de fournir « une arme de combat contre Trotski. »[385] En effet, pour Lénine et Trotski, la victoire définitive de la révolution n'est pas possible sans les victoires

[384] Voir *p.ex. :* H. Brahm « La Révolution permanente » de Trotski et « Le socialisme dans un seul pays » de Staline », In : *Cahiers du monde russe et soviétique*, Vol.6, 1, Janvier-mars, 1965, pp. 84-99
[385] *ibidem,* p. 94

de révolutions dans les autres pays. Mais Staline voulait suggérer que Trotski serait resté à attendre la révolution mondiale les bras croisés, au lieu de forcer la construction socialiste en Russie. Nous savons que ce n'était pas vrai, car, malgré tout son découragement à l'égard de la révolution en Europe, Trotski était un grand organisateur très actif, le théoricien de la collectivisation des paysans et le créateur de l'Armée rouge.

Staline a utilisé quelques idées de Lénine pour polémiquer avec Trotski et a essayé de montrer que pour la victoire définitive[386] du socialisme en Russie, c'est-à-dire pour prévenir l'intervention et la restauration, il était suffisant de commencer à construire le socialisme en Russie. Il importait peu que la Russie ait alors été un pays sous-développé et que cette théorie ait été en contradiction flagrante avec tous les principes marxistes. Staline dit :

« En conséquence la victoire du socialisme dans un seul pays est parfaitement possible et vraisemblable, même si ce pays a des structures capitalistes moins développées, est alors que le capitalisme subsiste dans d'autres pays, et cela même si ces pays ont des structures capitalistes plus développées. »[387]

Il est important aussi de savoir comment Staline voulait procéder pour réaliser sa théorie en Russie. Dans son discours du 14 mai 1925 Staline déclare que la Russie soviétique, entourée de pays capitalistes, doit d'abord résoudre ses contradictions internes, entre les ouvriers et les paysans. On peut résoudre ces contradictions en construisant le socialisme avec la paysannerie, sous la direction du prolétariat. Les ouvriers et les paysans ont intérêt, postule Staline, à ce que l'économie soit socialiste, et leurs intérêts communs doivent devenir la base de cette union. Il est facile à comprendre que la différence réelle entre les prolétaires dans les villes et les petits propriétaires (qu'étaient devenus les paysans avec la NEP) dans les villages était une des questions les plus compliquées de cette époque et que Staline voulait la résoudre de la façon « bonapartiste ».

[386] En effet, la victoire « définitive » signifiait la victoire de la révolution mondiale et par la victoire « complète » du socialisme Staline désignait la victoire du socialisme en Russie. Il semble que Staline lui-même a confondu ces notions.
[387] Staline VI, p. 370 cité *ibidem*, p. 91

A notre avis, après avoir rompu avec la tradition marxiste en politique et en économie, Staline s'est trompé sur les intérêts réels des ouvriers et des paysans, au bénéfice des intérêts de l'Appareil du Parti. Le Parti n'allait pas s'appuyer sur les gens réels dans les situations réelles, comme cela aurait pu avoir lieu si les bolcheviques avaient emprunté la voie proposée par Boukharine et Lénine, mais sur le prolétariat uniforme, « l'homme soviétique » totalisé, prêt à être mobilisé pour le travail et pour la guerre. Ainsi, Staline a commencé à bâtir l'édifice du totalitarisme, et non du socialisme.

.3 La question des nationalités et le rôle du Parti

Lors de ses discours, Staline cite abondamment Lénine et utilise les formules de ce dernier contre les soi-disantes « déviations ». Cependant, ses interprétations sont unilatérales et discutables. Il semble que dans son élaboration de la ligne générale, Staline était loin des idées marxistes, mais qu'il continuait et réproduisait le marxisme-léninisme ossifié des années 1920, en en faisant une arme contre ses opposants de gauche et de droite.

D'ailleurs, dans la politique de Staline, surtout celle concernant les nationalités, on peut voir un reflet de son interprétation de la dialectique, qu'il croit être celle de Lénine. Ainsi l'enjeu de la politique nationale est d'obtenir la totalité, en dépassant la contradiction de deux opposés. L'approche « léniniste » à la question nationale selon Staline ne consiste donc pas à rendre uniforme toutes les nationalités de l'URSS, comme s'il s'agissait simplement d'éliminer l'opposition entre la bourgeoise nationale et le prolétariat soviétique, mais de développer les traits particuliers de chaque culture avec le but les rendre prolétariennes, de sorte que la particularité d'une culture devienne la voie de sa totalisation.

En 1930, lors du XVIe Congrès du Parti, Staline dit que l'État soviétique était en bonne voie pour la construction finale du communisme, mais que pour réaliser complètement cette contruction, il fallait surtout suivre la ligne du Parti. Il déniait les programmes libéraux des partisans de la NEP, qui, selon lui, croyaient qu'il fallait simplement laisser aller l'économie sans interventions de la part de l'État. Le rôle du Parti communiste consista à intervenir activement dans la vie économique, à briser les restes du capitalisme.

Selon Staline, l'Union Soviétique était en train de voir l'intensification de la lutte des classes et il ne fallait pas simplement lutter contre les koulaks, mais liquider les koulaks en tant que classe.

Le rôle du Parti consistait donc selon lui à ne pas seulement élaborer la ligne du Parti, mais à forger chaque jour la discipline de fer pour mener la lutte contre les opportunistes et les déviations. La ligne du Parti selon lui consistait en trois mots d'ordre : le XIVe congrès et l'industrialisation, le XVe et la collectivisation, et le XVIe qui était celui de l'offensive du socialisme et de la liquidation définitive des koulaks. [388]

La lutte contre les « déviations » dans le Parti prit une large place dans les discours de Staline. Les déviations étaient très visibles sur la question nationale. Staline critiquait ceux qui essayaient de rappeler que le mouvement ouvrier était un mouvement international. Staline indiquait qu'il n'était pas possible que les cultures nationales disparaissent. Il critiquait « le chauvinisme grand-russien », en comparant ses partisans avec Kautsky qui disait que les Tchèques allaient, après la victoire hypothétique de la révolution prolétarienne dans l'Autriche-Hongrie, perdre leur identité nationale et devenir des Allemands. Staline leur a répondu que les nationalités « arriérées » de la Russie n'ont pas seulement perdu leur identité, mais se sont développées en nations « indépendantes ».

Staline se prononce alors pour le développement des nationalités et veut que les nationalités gardent leur langues nationales et leurs cultures. Ce n'est pas l'idée d'une culture nationale qui est bourgeoise selon lui, mais le contenu d'une culture peut être bourgeoise. Donc, il faut que les cultures nationales soient socialistes. Il faut lutter également contre la déviation chauviniste grande-russienne et la déviation nationaliste.

Nous pouvons rappeler ici les critiques faites par Rosa Luxemburg envers les bolcheviques. Ces derniers avaient proclamé les slogans populistes concernant le droit des nations à disposer d'elles-mêmes et le droit des paysans à la terre. Ces solutions des bolcheviques étaient en contradiction flagrante avec des principes marxistes et devaient à long terme leur poser des problèmes et affaiblir leur pouvoir face à la menace d'une restauration et d'une intervention militaire étrangère. C'est probablement en craignant la restauration et l'intervention étrangère que Staline décida de résoudre ces problèmes de façon politique.

[388] Voir aussi, Staline *Le bilan du premier plan quinqennal*, Moscou, 1955 pp. 35-41, 55p.

Staline effectue sa politique, en se croyant marxiste. D'un côté, la politique de Staline aurait pu être une continuation de la politique de Lénine et des bolcheviques, dans les conditions de l'intensification de la lutte des classes, pendant la période de construction du communisme. De l'autre côté, il semble qu'il ait eu sa propre notion de la « dialectique » et qu'il ait essayé de « l'appliquer » dans sa politique.

1) Les raisons de la politique de Staline n'avaient pas affaire avec la théorie marxiste et léniniste. Ses décisions étaient volontaristes, elles contredisaient souvent les intentions initiales des révolutionnaires russes. Staline a consciemment rompu avec l'internationalisme de Lénine pour consolider son pouvoir personnel.

2) Les calculs de Staline sur l'union des ouvriers et des paysans pauvres pour la construction du socialisme dans un seul pays se sont vite changés en la tragédie de la collectivisation forcée, les déportations, les exécutions en masses des paysans et les dévastations des villages.

De plus, le premier pas vers le totalitarisme a été ainsi fait, car Staline n'a pas voulu s'appuyer sur les ouvriers (les prolétaires) et les paysans (les petits propriétaires), les deux classes réellement existantes à cette époque en Russie, mais sur le prolétariat « créé » par la volonté du Parti pour satisfaire ses besoins de la mobilisation. Une chose comparable a été faite au niveau de la politique nationale, car toutes les « nationalités » ont été déclarées « égales » dans le sens unique : être des « nations » des prolétaires. Elles auraient probablement le droit à quelque diversité de l'ordre folklorique, mais cela doit être tout ce qui les différencie.

3) Malgré l'absence d'une connaissance profonde du marxisme, Staline semble se croire le continuateur de la méthode « dialectique » de Lénine. A notre avis, cette méthode consiste à supposer que c'est seulement une instance au-dessus des processus révolutionnaires (ou « en trop », selon l'expression de Lefort), notamment le Parti, qui peut résoudre une contradiction et la développer vers une totalité.

Par exemple, selon Staline, sur la question agraire, le Parti doit intervenir pour résoudre la contradiction entre les prolétaires et les paysans. Donc, pour résoudre la contradiction entre deux opposés dans la vie politique et économique, il n'est pas suffisant de laisser les processus révolutionnaires se développer par eux-mêmes. Cela nécessite une intervention politique et le rôle du Parti est de l'effectuer et de faire apparaître une nouvelle totalité : le paysan-prolétaire.

4) Staline, qui a été lui-même une « création » de l'Appareil des appareils du parti communiste, est sorti des luttes pour le pouvoir en Russie, grâce à sa capacité à utiliser les contradictions dans le camp de ses adversaires et de ses anciens alliés.

Sa politique est celle de la « bureaucratie » dans un sens spécial. Il ne s'agit pas simplement de la bureaucratie à l'intérieur du Parti, mais de la bureaucratie d'une partie des arrivistes et des intrigants, qui ont voulu l'emporter dans la lutte pour le pouvoir et qui se sont fait une place au-dessus des processus révolutionnaires.

Chapitre 4 : La pensée théorique de Staline : le marxisme du DIAMAT

En revenant à la question de ces fondements théoriques, nous pouvons analyser l'ouvrage de Staline publié en septembre 1938, qui est devenu le manuel officiel du « diamat » (le matérialisme dialectique) pour le Komintern, ouvrage qui est intitulé *Le Matérialisme dialectique et historique* et qui faisant originairement partie de l'Histoire du PC(b) de l'URSS écrit par Staline.

Ce qu'on peut y trouver du point de vue du contenu philosophique est une lecture assez bornée et tendencieuse de *l'Anti-Düring* d'Engels. En effet l'idée de cet ouvrage n'est pas de faire la philosophie, mais de fournir une science de l'histoire de la société pareille aux sciences naturelles, qui permette de démontrer le caractère infaillible du PCUS. Si l'on se demande si Hegel se pensait au-dessus de l'histoire, on estimera cette question mal posée, puisque Hegel était avant tout un philosophe, ou un métaphysicien dans un sens. Staline souligne dans cet ouvrage à maintes reprises que sa dialectique matérialiste n'est pas une métaphysique et dans ce sens, qu'elle n'est pas une philosophie.

En d'autres termes, c'est de la politique ou de l'idéologie politique dans des termes philosophiques.

Une autre question est de se demander pourquoi un « idéocrate » comme Staline se tourne vers la philosophie, fut-elle de piètre qualité. Le slogan des années 1920, « Jetons la philosophie par-dessus du bord du bateau de l'histoire » s'est vu réorienté vers un intérêt vif et assez sincère à l'égard de l'évolution de la pensée matérialiste. Sans trop nous immerger dans l'histoire de la « philosophie léniniste », nous pourrons remarquer que Lénine, tout comme Pannekoek le disait, voyait dans la « dialectique matérialiste » un organe de la propagande anti-religieuse. Pour lui,

les intellectuels russes, qui voulaient toujours s'aligner sur les intellectuels européen, sont selon le mot de Dietzgen, des « laquais diplômés du clergé ».

La dialectique ce n'est pas la ligne directe, mais c'est une connaissance circulaire, où chaque partie d'un cercle peut être découpé de l'unité et comme cela devient un savoir autonome, ce qui est un idéalisme métaphysique et, finalement, la religion. Ainsi le savoir humain est, selon Lénine, absolu, puissant, objectif, véritable et fécond, et l'idéalisme (ce qui est la même chose pour lui que le clergé) ne représente qu'un parasite de ce savoir[389].

Trotski, lui aussi, soulignait que la conscience humaine n'est point un libre acte psychique autonome, mais une fonction de ses rapports avec le monde matériel, qu'elle dessert et par lesquels elle est conditionnée. Elle est surtout dépendante des relations de classe, ce qui se fait voir de la façon la plus évidente dans l'époque révolutionnaire. La nature et l'histoire ne font qu'un, selon Trotski : tous les êtres depuis les plus simples jusqu'aux plus organisés font partie du même développement et celui qui l'aura compris n'aura jamais plus besoin de consulter les livres religieux[390]. Ceci nous montre que Staline n'était pas le premier à adopter ce système de pensée, mais qu'il répètait les arguments anticléricaux des leaders bolcheviques dans un autre contexte. Ce qui est caractéristique pour tous les bolcheviques c'est le culte de la lutte contre toute forme d'individualisme, le culte de l'application quasiment anonyme et rigoureuse du dogme marxiste. Une autre tâche philosophique pour les marxistes soviétiques était de présenter la dialectique dans sa « véritable » forme, tandis que Hegel l'avait fait, selon eux, de manière inexacte.

Quant à la dialectique matérialiste, ses origines nous semblent se trouver dans les difficultés d'appliquer la dialectique idéaliste au monde matériel et ce terme se trouvait déjà chez Engels. Pour Staline, il n'y a pas de doute sur le sens de la dialectique matérialiste. Il écrit :

« Le matérialisme dialectique est la conception du monde du Parti marxiste-léniniste. Il est appelé le matérialisme *dialectique* parce qu'il s'approche des phénomènes de la nature, sa méthode de les étudier

[389] Voir Lénine, *Sur la signification du matérialisme militant*, 1922, A la question de la dialectique, Publié en 1925
[390] Voir Trotski La lettre au jounal « Sous le drapeau du marxisme », 1922

et comprendre est *dialectique*, tandis que son interprétation des phénomènes de la nature, sa conception de ces phénomènes est *matérialiste*. »[391]

Staline précise que la dialectique de Marx et Engels n'est pas identique à celle de Hegel, mais y tire juste son « noyau rationnel », en enlevant son écorce idéaliste hégelienne. Autrement dit, la dialectique selon Staline n'est qu'une forme scientifique moderne. Mais quel serait son contenu ? Est-ce le matérialisme ? Marx et Engels, dit-il, prennent seulement le « noyau intérieur » du matérialisme de Feuerbach, une théorie scientifico-philosophique, épurée de tous les embarras éthico-religieux.

Peut-on dire que le matérialisme serait une autre forme, la forme ou la norme de pensée scientifico-philosophique qui ne soit compatible avec aucune autre norme au-dessus d'elle, qu'elle soit éthique ou religieuse ? Quant à la dialectique, qui, comme le reconnaît Staline, était dans l'antiquité un art de mener le débat, elle devient à cette époque une exigence de ne considérer les phénomènes que dans leur mouvement et jamais dans leur statique, ce qui serait propre à la métaphysique.

Cette prétention de tout voir dans le même mouvement, le mouvement produit par le jeu sans fin des contradictions où, selon l'expression de Staline, chaque chose a son temps et son lieu, différencie à notre avis la pensée stalinienne de toute autre. Ce qui est nié ici c'est la valeur : rien, ni personne n'a une valeur stable, comme si tout dépendait du moment et de la place que cet objet prend dans l'histoire. D'autre part, la nature, affirme Staline ne contient rien de fortuit, d'accidentel, de phénomènes déconnectés des autres. Tous les phénomènes de la nature sont organiquement connectés les uns avec les autres, sont interdépendants.

Nous comprenons ses thèses dans le sens où rien dans le monde n'aurait assez de valeur ou de force pour atteindre une existence autonome ou indépendante, tout servirait un but extérieur à lui-même, et tout existerait pour autre chose que lui-même par principe, par une loi de nature, et c'est cela qu'on appellerait la matière. Si l'on se demande par exemple comment une révolution, un saut cognitif ou social est possible selon ce système de pensée d'un des leaders de la Révolution d'Octobre, on restera dubitatif, car l'histoire tout comme la nature serait selon lui

[391] « Le matérialisme dialectique est la théorie générale du parti marxiste-léniniste. » trad. J. Staline *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Editions en langues étrangères, Moscou 1954, p. 5 40 P.

la chaîne perpétuelle d'apparitions et de disparitions, d'accumulation des quantités qui donnent une qualité, d'interconnections et d'interdépendances.

« Contrairement à la métaphysique, la dialectique croit que la nature n'est pas un état de repos et d'immobilité, de stagnation et d'immutabilité, mais l'état d'un mouvement continuel et de changement. »[392]

« La métaphysique » ici désigne la philosophie kantienne, influente chez les sociaux-démocrates de gauche russes, et on peut le supposer dans toute la pensée de gauche non-stalinienne en générale. La « philosophie » de Staline est celle d'un système uni de la vérité, de l'histoire et de la nature, où il n'y a aucun secret, où rien n'est caché pour un vrai communiste, il n'y a pas de choses en soi. Tout ceux qui se tournent vers les problèmes particuliers et qui perdent pour cela la ligne directrice du Parti ne sont que des idéalistes qui croient que derrière les choses il y a un contenu différent de ce qu'il est pour la majorité. Staline répète à maintes reprises les mots d'Engels, mais dans un sens au fond très différent de leur sens classique.

Engels qui dit philosophiquement qu'il n'y a rien d'isolé dans le monde et que tous les phénomènes peuvent être considérés du point de vue de la « justice éternelle », vise, de toute évidence, à dépasser le kantisme et le scepticisme qui lui paraîssent être quasiment indépassables. Staline n'a guère devant lui des opposants issus de l'école kantienne, mais il donne des instructions, apprend la « dialectique » comme une seule et unique méthode de penser et d'agir. La seule chose qui paraît bien universelle c'est le conflit entre le passé et la nouveauté, le conflit essentiel de ce monde des changements. Soutenir la révolution bourgeoise, dit Staline en 1905 avant la Révolution prolétarienne et dans le contexte de la Russie tsariste, est assez compréhensible, mais dans le contexte de l'URSS, c'est absurde et contre-revolutionnaire, ce serait un pas arrière. Donc toute différence d'opinions suivant cette « dialectique », supposons-nous, s'explique par les critères de classe et aucune liberté individuelle n'est possible en principe. De toute façon, une seule et unique méthode existe et par la voie des contradictions on doit arriver à la vérité, qui consiste en ce qu'il faut voir toujours devant et jamais derrière. Il en est de même, continue Staline, pour la transition du capitalisme vers le socialisme, ce dernier ne

[392] *ibidem,* p. 7

pouvant être atteint quantitativement par des réformes, mais par un changement qualitatif : la révolution. Staline écrit :

«Ainsi, pour ne pas errer dans la politique, il faut poursuivre la politique prolétarienne de classe sans compromis, et non la politique réformiste de l'harmonie des intérêts du prolétariat et de la bourgeoisie [...]. »[393]

Ensuite Staline distingue entre le matérialisme marxiste philosophique et le matérialisme historique. Les traits principaux du matérialisme sont qu'il reconnaît que le monde est matériel et qu'il se développe selon la loi du dévéloppement de la matière en mouvement.

Il affirme que la matière existe indépendamment de notre conscience et que le monde et ses lois sont connaissables. Donc, pour le stalinisme, le matérialisme dialectique prétend se construire sur des bases scientifiques et sur des connaisances de la nature, de l'histoire et de la société. Mais on peut toujours se demander sur quoi ce savoir se base.

L'objectivité du monde matériel et de ses lois, qui a été longtemps négligée par les philosophes à la faveur de la subjectivité et du doute méthodologique ne devient pas seulement un postulat physique, mais aussi un ordre moral, car c'est ce lien du pratique et du théorique qui seul peut guider le parti du prolétariat. Connaître la loi de la matière signifie ici suivre cette loi dans ses applications pratiques dans la vie sociale.

A tel être matériel de la société, correspond telle forme de conscience, et telles sont ses idées et ses institutions. C'est la force réelle du marxisme-léninisme, selon Staline, qu'il fonde « ses activités pratiques sur les besoins du développement de la vie matérielle et ne les sépare jamais de la vie réelle de la société. »[394]

L'activité pratique, la force réelle des masses, plutôt que les théories, sont des choses qui intéressent Staline et toute théorie ne se se rend utile qu'à partir du moment où elle saisit les masses et ainsi devient force. Cette force se base sur les besoins réels des gens, qui se développent et qui permettent de mobiliser et d'organiser les masses, de les mettre en mouvement pour pouvoir détruire l'ancienne société. On voit que la révolution pour Staline n'est

[393] « Par conséquent, pour ne pas se tromper en politqiue, il faut être un révolutionnaire, et non un réformiste », ibidem, p.13
[394] *ibidem,* p. 19

aucunement un acte de révolte, mais c'est plutôt un mouvement des masses conditionné par le dévéloppement matériel de leurs besoins et dirigé par le parti prolétarien. [395]

Le matérialisme historique est une autre partie de ce savoir, et ici Staline suit les idées de Marx. Le matérialisme historique selon Staline est destiné à répondre à la question de la nature des « conditions matérielles de la vie de la société ». Ces conditions ne sont pas en premier lieu les conditions géographiques, ni démographiques. La force principale du complexe de la vie matérielle, la force déterminante selon Staline, est la méthode par laquelle on se procure des moyens de vie nécessaires pour l'existence humaine, et le mode de production des valeurs matérielles. Les instruments de production sont des forces productives de la société. Un autre aspect de production ce sont les rapports de production. Et c'est dans les rapports de production, comme le dit Marx, que naîssent les relations sociales de coopération et d'aide mutuelle, mais aussi celles d'exploitation, de domination et de subordination.

Le premier trait de la production, selon Staline, est qu'elle ne reste jamais identique, immuable pour longtemps, mais qu'elle se trouve prise dans un développement et un changement continus. A chaque stade du développement correspond un mode de production et c'est en fonction du mode de production que changent les idées, les théories et les institutions. Et le deuxième trait est que chaque changement commence toujours par le changement et le développement des forces productives et en premier lieu avec le changement des instruments de production.

« Les forces productives sont l'élément le plus mobile et révolutionnaire de la production. D'abord les foces productives de la société changent et se développent, et ensuite, en fonction de ces changements et en conformité avec eux, les relations humaines de production, leurs relations économiques changent. »[396]

[395] «Ce qui fait la force et la vitalité du marxisme-léninisme, c'est qu'il s'appui sur une théorie d'avant-garde qui reflète exactement les besoins dy développement de la vie matérielle de la société... » p. 22
[396] *ibidem*, p. 28

A moins de ne pas prendre toutes les choses trop sérieusement, on aurait pu donner raison à Trotski et conclure qu'on a affaire ici à la « philosophie » d'un bureaucrate arriviste, ambitieux et manipulateur. Mais il s'agit bien d'un programme devenu un manuel de pensée et d'action de toute une époque et qui devint la seule et unique interprétation possible des idées marxistes pour un grand nombre de personnes, pendant quelques décennies. On pourrait tout de même y voir un autre trait du stalinisme entrevu par le même Trotski : à savoir son conformisme. Le marxisme-léninisme de Staline se veut être parfaitement conforme à l'époque de la grande industrie capitaliste.

Nous nous demandons si c'est le prolétariat au nom duquel Staline ne cesse de parler, qui joue un rôle essentiel et exceptionnel dans cette conception du monde. A la regarder de plus près, la « philosophie » de Staline frappe par son cynisme et son caractère inhumain. L'idée d'un prolétariat rendu esclave, au nom des changements progressifs et du développement continu, ne semble pas être en contradiction flagrante avec les idées staliniennes.

Or ce ne sont pas les prolétaires, les personnes vivantes qui produisent les changements, mais c'est le changement « objectif » des moyens de production qui entraînerait le changement des rapports sociaux. Selon cette idée, il suffirait de changer les moyens de production pour en voir en résulter l'apparition d'homme d'un nouveau type. Et il est vain de dire que les origines de ces idées se trouvent chez Marx, car on sait que Marx et Engels côtoyaient les prolétaires allemands, français ou anglais, et discutaient avec eux. Donc, même ici, la voix de Trotski s'avère prophétique, puisque Staline n'était pas un foudre d'éloquence qui s'adressait directement aux masses. Il ne croyait pas aux gens et se méfiait de tout le monde, c'est bien connu, et ce n'était pas sans doute seulement son caprice, mais aussi bien sa foi sans faille en « l'objectivité » des lois de la matière et de l'histoire, plus forte que n'aurait pu être aucune foi religieuse. Ainsi, en paraphrasant Staline lui-même, il s'agit d'une doctrine de l'ère de la collectivisation et de l'industrialisation, l'ère de la militarisation étant en attente.

Peut-on reprocher à Staline sa prétention d'avoir un point de vue sur le monde global, absolu et « dialectique » ? Il faut préciser que Staline fait de la dialectique un instrument du pouvoir de « l'Égocratie »[397], c'est-à-dire d'un système de la subordonnance du Savoir à la Volonté autoritaire. Nous pouvons citer par exemple le travail d'Henri Lefèbvre *Le matérialisme dialectique* qui paraît une année plus tard et qui commence par une recherche sur la logique hégelienne. Pour dépasser le dogmatisme de l'idéalisme de Hegel arrivé à l'Idée absolue, il faut

[397] le terme de Claude Lefort.

accepter la nature, la spontanéité, la vie dans toute sa plénitude, des cultures différentes, des problèmes récents[398]. Staline au contraire considère son dogme comme un acquis absolu et il n'est pas question de spontanéité dans sa dialectique.

Nous pouvons tirer quelques conclusions sur le caractère dogmatique du « matérialisme dialectique » :

1) Le stalinisme « théorique » n'est pas du marxisme. On y trouve simplement l'ossification de quelques idées de Marx, Engels ou Lénine, produite au profit de la politique en cours de l'Appareil du Parti communiste de l'URSS.
A notre avis, le « diamat »[399] est basé sur une interprétation réductrice et bornée de la philosophie de la nature d'Engels. Mais la dialectique n'est pas seulement la dialectique de la nature (de la matière), car la dialectique selon Hegel ou Marx ne peut pas être possible sans prendre en compte *le rapport dialectique entre le sujet et l'objet*, comme le dit bien Lukács[400].

2) La nature selon la doctrine de Staline ne contient rien de fortuit. On pourrait la comparer à un ensemble des interactions et des interdépendances mécaniques. Le rapport entre sa philosophie de la nature (le « matérialisme dialectique ») et sa philosophie de l'histoire et de la société (le « matérialisme historique ») n'est pas dialectique, mais purement dogmatique. Staline présente la vie sociale et l'histoire comme une simple continuation de ces processus. Il est vrai que le marxisme a considéré le genre humain comme n'étant pas composé d'êtres humains autonomes. Chez Staline, on trouve une ossification de cette pensée. Pour lui, il n'y a pas de champ social autonome, mais tous les actes des hommes sont dictés par les contraintes matérielles.

A notre avis, il est difficile de comparer ce système avec, par exemple, celui de Spinoza. Il est vrai que pour les deux, la nature est *causa sui,* cause d'elle-même, mais le point de départ de Staline n'est pas philosophique, il est politique et idéologique. Il s'agit pour lui de montrer la légitimité et la nécessité même du règne de la bureaucratie en URSS dans la période qui suit la mort de Lénine.

[398] Voir H. Lefèbvre *Le matérialisme dialéctique ,* P. 1939
[399] Cette abbréviation russe pour le matérialisme dialectique est courante en France aussi.
[400] Voir G. Lukàcs *L'histoire et la conscience de classe*,

3) Ce contexte historique et politique, qui se laisse facilement comprendre en lisant cet ouvrage, est lié aux luttes pour le pouvoir au sommet du Parti communiste après 1924 et à la prise du pouvoir par la bureaucratie arriviste, avec Staline en tête. Le but de l'ossification du « marxisme-léninisme » est la pérennisation de l'administration politique et économique de la bureaucratie stalinienne. Donc, pour Staline, il n'est pas question de comprendre la dialectique de Marx et d'Engels, mais de mettre un terme à tous les débats éventuels sur le contenu du marxisme et du socialisme. Pour Staline il ne s'agit pas de créer une nouvelle théorie marxiste, mais plutôt de formaliser le contenu des théories marxistes, de l'uniformiser et, finalement, de le stériliser. Il veut atteindre l'ultime forme du marxisme, la sienne. Il n'est plus question d'accepter librement, de discuter et de comprendre, mais d'adhérer et d'exécuter.

Chapitre 5 : Le stalinisme comme régime dictatorial (« totalitaire »)

Après l'analyse que nous venons de suivre sur la période dite stalinienne, il nous paraît utile de reprendre synthétiquement les questions concernant la nature de ce régime et qui ont été au coeur des discours critiques : le stalinisme fut-il un socialisme, un totalitarisme, ou un impérialisme ? Nous sommes conscients que chacune de ces questions soulève de grandes difficultés historiques, conceptuelles et politiques. Elles ont été constamment au coeur des discussions et des polémiques et ont fait l'objet d'interprétations diverses et discutées.

Nous ne les évoquons que pour faire une mise au point et souligner leur complexité. Nous jouissons par rapport à Castoriadis, Lefort et Sartre des bénéfices du recul historique, et nous ne sommes pas, comme eux, engagés dans des analyses à enjeux politiques immédiats ; c'est pourquoi nous pouvons nous permettre cette synthèse, avant d'en venir aux débats et discussions entre nos trois philosophes sur le socialisme réellement existant.

1.Le stalinisme n'est pas un socialisme [401]

[401] Si ce n'est pas à nous de discuter la question si le stalinisme était vraiment le socialisme ou pas, les réfléxions sur cette question peuvent nous aider à nous introduire à la problématique qui est connecté avec le socialisme « réellement existant » chez les intellectuels français.

Si l'on entend par socialisme une étape de transition vers la société sans classe, la république démocratique où chacun travaillera selon ses capacités et recevra selon ses besoins, le stalinisme n'est pas un socialisme. Selon les témoins, l'URSS représentait une société de castes mobiles où il y avait des bureaucrates rangés et des spécialistes hautement payés, des élites ouvrières, mais aussi des ouvriers misérablement payés, des paysans asservis et, finalement des détenus du Goulag qui n'avaient aucun droit. Le « principe » de la vie en commun n'était pas la démocratie, mais la terreur provocant la peur des gens de perdre leur liberté et leur vie pour ne pas être suffisamment serviles au régime.

Nous avons vu qu'avant Staline, le socialisme était pensé comme un projet à court terme. Rappelons que le socialisme pour Marx était une étape de transition nécessaire pour protéger les anciens opprimés de leurs oppresseurs. Lénine croyait que le socialisme est nécessaire comme une étape de préparation au communisme sur deux plans : émancipation du prolétariat (le pouvoir dans les mains des Soviets) et préparatifs techniques (« l'électrification de tout le pays »). Pour les « staliniens » le « socialisme dans un seul pays » était une étape d'industrialisation et de collectivisation, ainsi que de consolidation de l'État « socialiste », et cela constituait un projet fondamental et à long terme.

2.Le stalinisme comme dictature (« totalitarisme »)

Le stalinisme n'est pas simplement la dictature personnelle de Staline, « le culte de la personnalité » décrit dans le rapport Khrouchtchev, du point de vue de l'intérieur du Parti communiste. Bien sûr, il n'est pas possible d'abstraire le stalinisme de la personnalité de Staline, mais il faut toujours se rendre compte qu'il s'agit de la dictature de l'Appareil du Parti. En revanche, dans le Parti, aucun membre excepté Staline lui-même, n'échappait à la menace d'être « purgé ».

Pour ce qui est de la notion de totalitarisme, elle remonte à l'oeuvre de Hannah Arendt, qui a fait une large comparaison entre le stalinisme et l'hitlérisme. Cette comparaison paraît plus vraisemblable, du fait que les Occidentaux ont dû choisir avant la Deuxième guerre mondiale entre Staline et Hitler, car c'était le prix de la paix.

A ces deux régimes « succèdèrent » en quelque sorte les démocraties bourgeoises, comme des alternatives de ces dernières ou leurs « fossoyeurs ». Les deux régimes avaient autres traits en commun : les exécutions et les persécutions en masse, les groupes bannis de la

population, les idéologies « totalitaires » qui pénétraient tous les aspects de la vie : l'enseignement, la science, la morale, l'art, la religion, la politique, le droit etc.

D'autre part, on peut douter du fait que le régime stalinien soit un exemple classique de totalitarisme. Il est vrai que le stalinisme a tous les traits formels du totalitarisme : le parti unique, l'idéologie qui s'immisce dans la vie privée des gens, le monopole de la force armée, la terreur orgainisée, une économie absoluement contrôlée et finalement, un chef charismatique. Les historiens (par exemple, Furet) font des rapprochements entre les leaders des deux régimes « totalitaires » (surtout dans leurs manières de traiter leurs adversaires), mais ne prennent pas en considération ni la nature de classe, ni les spécificités discursives[402] de chaque régime.

Mais si l'on regarde dans le fond de choses, on verra que le régime stalinien était plus compliqué et que, grâce à ses réalisations culturelles, économiques et idéologiques, il représentait quand même un pôle d'attraction puissant au niveau international. Remarquons que l'internationalisme selon Staline ne consistait pas à attendre l'arrivée de la Révolution mondiale (qui fut une position attribuée par Staline à Trotski), mais à donner des instructions au prolétariat révolutionnaire des autres pays[403]. Staline a certes rompu avec le mouvement marxiste international, mais il a toujours voulu l'influencer et le diriger.

En plus, comme Castoriadis[404] et Lefort, et avant eux Ante (Anton) Ciliga, Victor Serge et d'autres l'ont soutenu (on en parlera en détail par la suite), il y avait des complications intérieures de la société soviétique : notamment l'opposition (la lutte des classes) entre la bureaucratie et le prolétariat, ou entre les communistes et les spécialistes sans parti.

Même si toutes ces complications ne sont pas suffisantes pour renoncer à la caractérisation de « totalitariste », elles nous montrent que le stalinisme n'a pas été simplement un régime autoritaire terroriste. C'est pour cela que ses critiques, comme Ciliga et Trotski, parlent d'une « déviation », de « dégénérescence » de la Révolution, mais pas d'un régime qui est simplement totalitaire, autoritaire et terroriste (comme celui d'Hitler).

---

[402] Je parle plus haut des analyses discursives de l'oeuvre de Staline.

[403] En parlant des témoignages, on verra qu'il ne s'agissait pas simplement de « tromper » les étrangers, en leur montrant seules réalisations et en leur cachant les défauts (ce que disent les historiens qui croient à la naïveté complète des intellectuels français et à Staline- « génie du mal »). A notre avis, Staline qui n'avait pas confiance en « boutique » (le Komintern), essayait d'influencer les ouvriers étrangers directement par ses propres moyens de propagande.

[404] Une comparaison entre les idées de Castoriadis et Arendt on fera à sa place

Il ne faut pas oublier non plus, que dans les pays capitalistes, un régime dictatorial est souvent l'instrument des intérêts des monopoles capitalistes (comme ce fut le cas d'Hitler, selon les historiens), tandis que les « monopoles » soviétiques (comme le Goulag) étaient à la disposition de l'Appareil du Parti et de son chef (ce dernier n'a pas pu apparemment être manipulé par qui que ce soit.)

3.Le stalinisme comme « impérialisme »

A la suite de la Deuxième guerre mondiale, le monde a été divisé en deux parties politiquement et économiquement opposées l'une à l'autre.

Après les accords de Yalta, Staline, qui savait être très circonspect, agit pendant trois ans avec la souplesse, une certaine tolérance et une certaine largeur qui fit « naître parmi les dirigeants et au sein des peuples de l'Est l'idée de la possibilité de « voies nouvelles, particulières » conduisant au socialisme sans guerre ni terreur, sans destruction des valeurs traditionnelles. »[405] Mais les premières divergences sérieuses avec les gouvernements des pays de l'Est sont aussitôt apparues, mettant fin au libéralisme de la politique soviétique.

Au nom d'une amitié soviétique trop exigeante, Staline a fait refuser le plan Marshall aux démocraties populaires, a imposé dans ces pays le modèle soviétique d'organisation économique, politique et social comme « la seule voie du salut socialiste. » [406] Pendant le partage de l'Europe, Staline continuait sa politique, en ne croyant point aux paroles de Churchill et de Roosevelt sur les droits des nations. Il se souciait surtout de la sécurité de l'URSS face à la puissance qui succéderait l'Allemagne. Staline était aussi prudent de ne pas prétendre provoquer des révolutions en France et en Italie, préférant céder ces pays à l'influence anglo-américaine pour gagner le pouvoir sur l'Est de l'Europe.

La « chasse aux espions » soviétique de l'époque des Grandes Purges s'est étendue à l'Europe de l'Est. En 1949, les procès de Kostov en Bulgarie et de Gomulka en Pologne, ainsi que celui de Slansky en Tchékhoslovaquie, démontraient que Staline et Béria, le monstrueux

[405] Fr. Fejtö *Histoire des démocraties populaires. L'ère de Sta*line. 1945-1952 Editions du Seuil, P.1952, 1971 Préface à la deuxième édition, p.8
[406] *ibidem,*, p. 9

chef de sa police secrète, avaient installé le régime de stalinisation totale dans les pays de l'Europe de l'Est, en y créant la même situation de psychopathologie collective qu'en Russie. « La plus grande conquête de la révolution, » l'économie du plan, l'industrialisation, l'électrification, la lutte contre la stagnation et la paresse, les progrès face à l'hostilité du monde capitaliste, tout cela a été aussi communiqué à l'Europe de l'Est, depuis l'URSS[407]. Ensuite vint la collectivisation et la nécessité de trouver et de chasser des « koulaks », cette notion étant plutôt idéologique et politique qu'économique. Le rendement des coopératives organisées selon le modèle soviétique était d'ailleurs très bas.

Mais si l'on peut qualifier « d'impérialiste », la politique internationale de Staline, on doit aussi employer ce terme avec une grande précaution. Il ne s'agit pas de l'impérialisme dans le sens de Lénine, qui croyait que l'impérialisme est le stade suprême du capitalisme, c'est-à-dire qu'il était de nature économique. La notion que propose H. Arendt est plus proche de l'impérialisme stalinien. Arendt relie l'impérialisme avec l'expansion territoriale, donc avec la formation de colonies, lorsque l'État-nation devient trop étroit pour les capitalistes.

Il nous reste donc à comprendre si l'URSS a colonisé les pays de l'Europe de l'Est, la Chine et si elle vassalisé les partis communistes. Ce n'est que partiellement vrai, car l'expansion économique de l'URSS n'était pas importante : le Plan fut un désastre pour les économies de l'Europe de l'Est (auparavant orientées vers l'Allemagne industrielle et capitaliste), et l'URSS n'a pas tiré de grand profit de ses « colonies », dont elle n'avait pas besoin en tant que telles. Il s'agissait plutôt d'une expansion idéologique et politique.

Il ne faut pas oublier que Staline songeait à dissoudre le Komintern ce qu'il réussit à faire en 1943. En 1947 il créa le Kominform (« bureau d'information ») pour le remplacer, dont le nom parle de lui-même. Nous pouvons supposer que le but de la politique internationale de Staline n'était pas de créer des colonies, mais de remplacer les structures de la IIIe Internationale par des structures de type étatique. A quoi donc ressemblaient les démocraties populaires de l'Europe de l'Est ? A notre avis, elles constituaient de nouvelles structures internationales communistes sous la forme d'États-nations, plutôt que de colonies de l'URSS.

[407] Voir *ibidem,* pp. 272-310

Les conclusions que nous pouvons tirer de la première section seront formulées sous la forme des hypothèses suivantes :

1) La nature du stalinisme est une question compliquée et implique une riche problématique historique, philosophique, politique et morale. A notre avis, le stalinisme ne peut pas être exactement considéré un totalitarisme, car la nature du stalinisme est plutôt contradictoire : le stalinisme théorique se veut être une interprétation dialectique et matérialiste de l'histoire, mais devient une sorte d'objectivisme mystifié ; le stalinisme politique se veut être une continuation fidèle du léninisme, mais devint en fait le stade ultime de son ossification ; le stalinisme prétend construire le socialisme, mais construisit en fait une société bureaucratique ;

2) Le stalinisme a un lien complexe avec le mouvement ouvrier international. A notre avis, la période suivant la Deuxième guerre mondiale montre que Staline, qui avait rompu en apparence avec le mouvement ouvrier international en avançant sa thèse du « socialisme dans un seul pays », ne l'a jamais réalisé définitivement. Il nous semble que son intention, depuis le début, était de s'emparer de ce mouvement, d'éviter que la IIIe Internationale partage le sort de la IIe ou de donner naissance à la IVe.

3) La nature du stalinisme est telle que ses intentions et ses motifs sont compréhensibles à condition d'en donner une analyse politique. La théorie, pour le stalinisme, est toujours une « superstructure », qui ne sert qu'à expliquer son contenu réel. Donc, les premières critiques et objections au stalinisme ont été faites, elles aussi, à partir d'analyses politiques, et non d'un point de vue philosophique.

SECTION II : Les premières critiques du stalinisme

Chapitre 1 : Le stalinisme vu par V. Serge, B. Souvarine et L.Trotski : le début du trotskisme

1 La question de la nature du stalinisme. La bureaucratisation du Parti et le bolchevisme. L'opposition politique et la critique théorique chez L. Trotski, B. Souvarine et V. Serge. La question de la défense de l'URSS.

Dans la section précédente, nous avons compris qu'il n'y avait pas une notion unique du stalinisme.

D'une part, les objections faites au stalinisme par ses premières critiques en France, se distinguèrent : le stalinisme était-il une dégénéresence bureaucratique, un totalitarisme, une contre-révolution «thermidorienne », ou encore un «despotisme asiatique» ?

D'autre part, ces objections se retrouvèrent chez différents auteurs, puisqu'elles contiennent des motivations théoriques et politiques semblables. Notre objectif dans ces chapitres est de voir quels sont ces objections afin de mieux comprendre ce qui apparaît de nouveau chez Castoriadis, Lefort et Sartre, par rapport à ces critiques antérieures.

Ces objections sont liées chez les critiques avec des problèmes théoriques fondamentaux, comme celui du destin historique du marxisme et du socialisme, ou des problèmes politiques actuels, comme la question de la défense de l'URSS contre l'intervention des pays capitalistes.

Pour mieux comprendre la nature de ces objections, nous allons de distinguer chez ces auteurs entre leur opposition *politique* au régime stalinien et leurs critiques *théoriques* du stalinisme. L'aspect politique doit en principe relever de l'engagement politique du critique et de son rôle dans les processus révolutionnaires. L'aspect théorique reflète ses idées sur l'avenir du

marxisme et de l'idée socialiste. Il faut distinguer entre ces deux aspects, parce que les critiques étaient des contemporains personnellement impliqués dans les processus historiques. Et nous pouvons considérer qu'ils ont joué leur rôle dans la Révolution et même, dans l'arrivée du stalinisme, quoiqu'indirectement. Pour la même raison, cette distinction est difficile à faire. D'ailleurs, ce qui nous intéresse ici n'est pas seulement leur engagement politique, mais surtout leurs développements théoriques. Autrement dit, de comprendre le versant politique de leurs objections nous aidera surtout à montrer les limites de leurs engagements politiques.

Il n'est pas fortuit que les premiers critiques de gauche qui ont formulé des objections contre le stalinisme étaient d'anciens fervents partisans du bolchevisme, comme Boris Souvarine et Victor Serge, qui ont fait beaucoup pour sa popularisation en France, parmi lesquels se trouvait aussi l'un des principaux acteurs de la Révolution : Léon Trotski.

Nous voudrions commencer nos analyses de l'interprétation du stalinisme selon Trotski par deux thèses qu'avance un historien Thierry Maclet à la fin de son article « *Critique et interprétation du stalinisme chez Trotski* »[408]. Cette distinction nous servira de fil conducteur dans nos analyses de Trotski.

1) L'opposition *politique* de Trotsky au stalinisme est marquée par une triple ambiguïté : il mit en place lui-même, jusqu'en 1923, les institutions et les pratiques que le stalinisme retournera contre lui-même ; il conçut sa lutte, jusqu'en 1933, comme une oppositon fractionnelle préservant, au prix de nombreux compromis, l'unité du parti comme valeur supérieure ; il maintint, après 1933, le caractère ouvrier de l'URSS et le mot d'ordre de sa « défense ».

2) La critique *théorique* du stalinisme par Trotsky est caractérisée par une volonté de maintenir le cadre de la philosophie de l'histoire marxiste, ce qui lui impose de penser le phénomène en termes de « transition » et de « dégénéréscence », pour rendre compatibles sa critique du stalinisme et sa justification du bolchevisme (et de sa propre pratique de dictateur), dont les formes institutionnelles sont les mêmes, il fallait refuser le « formalisme » et penser uniquement en termes de « contenu ».[409]

[408] Th. Maclet, « Critique et interprétation du stalinisme chez Trotski », in . *Les interprétations du stalinisme*, p. 23-48
[409] *ibidem,* pp. 47-48

Le stalinisme était sorti du bolchevisme, - raisonne Trotski, mais la transition de l'un à l'autre s'est passée de façon dialectique et non pas logique. Le stalinisme est devenu la négation thermidorienne du bolchevisme et non pas son affirmation. Cette pensée devient plus claire si l'on considère ce qu'elle implique :

1) Le bolchevisme selon Trotski ne s'est jamais identifié ni à la Révolution d'Octobre, ni à l'État soviétique. C'est un facteur « conscient » de l'histoire, un courant politique proche du prolétariat, mais pas identique à lui.
2) Le bolchevisme a entrepris la construction de l'État socialiste dans un pays arriéré, sous la pression d'un passé barbare et de l'impérialisme mondial. A part des prolétaires, dit Trotski, il y a en Russie des paysans, des nationalités diverses, et l'héritage du passé.
3) Après s'être emparé de l'État, les bolcheviques ont obtenu un pouvoir suffisant pour changer la société russe, mais en même temps ils sont tombés sous l'influence de cette société. Donc, Trotski prétend que la putréfication stalinienne n'était pas un processus de dégénérescence interne au bolchevisme, et ne provenait pas d'hommes politiques qui n'auraient pas pensé à garantir sa résistance à la dégénérescence intérieure en maintenant le pouvoir. Les changements dans la société russe se passaient à une vitesse très lente et la dégénérescence bureaucratique s'est emparée des gens au pouvoir. Le Parti donc, comme le dit Trotski en citant Lénine, n'est pas le seul facteur décisif de l'histoire et les masses peuvent imposer leur « civilisation » (ou leur barbarie) à leur vainqueur.

Trotski veut dire ainsi que « le socialisme dans un seul pays » est voué à la dégénérescence, car le Parti était conçu en vue d'une révolution prolétarienne mondiale. Après l'échec de cete révolution, le bolchevisme a été exposé à une dégénérescence ou à une intervention étrangère. L'État socialiste – dit Trotski avec éloquence –, n'est point garanti de quitter la voie socialiste et le Parti bolchevique peut perdre son bolchevisme.

Pour ce qui est des raisons de la dégénerescence, Trotski est sûr que l'histoire en elle-même connaît des transformations les plus inattendues et que le Parti bolchevique n'a pas pu jouer le rôle décisif dans ce genre des transformations.

Et bien que le stalinisme ait été victorieux, c'est vers 1923 que s'était formée l'Opposition de gauche qui exprime selon Trotski, le véritable esprit du bolchevisme, le

gouvernement de Moscou n'en ayant gardé que le nom. Trotski dénonce l'explication des anarchistes, qui suggérèrent que la faute foncière des bolchevique avait été la création de l'État. Il faut admettre que le Parti a été créé par Lénine pour des « cas exceptionnels », tel que la prise du pouvoir ou la guerre civile, et qu'il ne s'agissait pas de construire des situations idéales, telles que l'auto-gestion ouvrière sans intervention de l'État.

Comme il s'agit ici d'une explication « dialectique », Trotski considère que Boris Souvarine, A. Pannekook et les autres sont des «rationalistes », qui ont tort de croire que le stalinisme a mûri au sein du bolchevisme. « Les rationalistes » suggèrent que le Parti léniniste se plaçait déjà dans cette logique erronnée de la concentration du pouvoir dans ses mains et de l'évincement des partis concurrents, qui a mené progressivement à l'autocratie paranoïaque de Staline. Trotski y oppose quelques arguments, y compris son idée préférée sur la révolution mondiale entamée dans un pays arriéré[410].

Remarquons aussi que Trotski, après avoir été expulsé de l'URSS et être passé par la Turquie et la Norvège, se retrouva en France, où il devint l'un des symboles de l'opposition de gauche. En 1933, face à la menace hitlérienne et la politique des stalinistes ne voulant pas créer un conflit avec l'Allemange nazie, il devient clair que la Troisième Internationale a manqué sa tâche historique. Trotski croit que la guerre avec l'Allemagne est inévitable. Il « franchit le pas » et l'opposition devient un mouvement pour la Quatrième Internationale, « dont le prolétariat a plus que jamais besoin au moment, où se dresse contre lui la menace du nazisme. »[411]

La popularité de la Quatrième Internationale en France s'explique par les conséquences de la crise mondiale qui a frappé les ouvriers et les classes moyennes. Les ouvriers se tournent vers les organisations traditionnelles telles que la CGT et la CGTU, la SFIO et le PCF. Entre la fin mai et le début de juin 1933 éclatent de grandent grèves en France, avec les ouvriers occupant les usines, et Trotski croit que c'est la révolution qui commence. Les chances de réussite de la révolution dépendent de la capacité à installer des directions, tandis que les

[410] Quand même, nous nous sentons de droit de rappeler que Trotski, comme le dit Lounatcharski, avait des conflits avec la social-démocratie russe, et a été particulièrement détesté par Plékhanov. Sa position anti-nationaliste et anti-social-démocratique peut paraître révélatrice quant aux fondements de son argumentation.
[411]selon P. Broué, in Léon Trotsky « Le mouvement communiste en France », 1919-1939 Textes choisis et présentés par P. Broué, Arguments 31, Les Editions de minuit, 1967 Paris p. 398

syndicats et des partis politiques préfèrent freiner ces tendances spontanées. Autant dire que Trotski devient un des leaders de ce mouvement spontané, et le 2 juin avec Naville,[412] Craipeau et d'autres il organise le Parti ouvrier internationaliste (POI). « Le 12 paraît le premier numéro de son hébdomadaire *La Lutte Ouvrière* dont la première page lançait les mots d'ordre d'action : « Dans les usines et dans la rue, le pouvoir aux ouvriers,[...] Comités d'usines permanents, Milices ouvrières armées[…]. Le bureau politique précisera pourquoi la situation en France n'est pas une situation pré-révolutionnaire, encore moins une situation révolutionnaire. »[413] Devant la menace nazie les trotskistes ont développé l'idée de la défense de l'URSS, cela veut dire que les forces de gauche doivent prendre la défense de l'URSS sur l'arène mondiale, car bien qu'elle soit dirigée par la bureaucratie, elle reste néanmoins la patrie de la révolution.

L'ancien secrétaire personnel de Trotski, Yvan Craipeau[414], après la sortie de *La Révolution Trahie,* commence à développer l'idée que l'État soviétique n'est pas un État ouvrier dégénéré, mais qu'il est gouverné par la nouvelle classe de la société, la bureaucratie collectiviste, donc qu'il s'agit d'un capitalisme d'État. C'est cette idée qu'il oppose à celle de la défense de l'URSS promue par « le Vieux »[415].

Selon Yvan Craipeau, il ne peut pas y avoir de solidarité avec l'URSS, car l'URSS a cessé d'être le Bastion de la Révolution mondiale, et elle est devenue le pays de l'exploitation de l'homme par l'homme. La plupart du Congrès n'est pas d'accord avec cette idée, et croit que la défaite l'URSS conduira à la propriété privée et au capitalisme, et que l'URSS reste une alliée de la révolution mondiale. L'URSS selon Craipeau représente un État qui fait partie des alliances impérialistes. Pour cette raison, il faut mesurer tous le danger de la défense inconditionnelle de l'URSS. Craipeau croit qu'au mot d'ordre de la défense de l'URSS « il faut opposer le défaitisme révolutionnaire de la IVe Internationale et la fraternisation avec les révolutionnaires soviétiques. *»*[416]

---

[412] Pierre Naville (1904-1993) est un écrivain, homme politique et sociologue français. Membre du PCF jusqu 'à 1928, puis trotskiste. Publie l'An I de la Révolution russe de V. Serge. En 1927 il part pour Moscou et rencontre Trotski. Fonde la Revue internationale pour créer la gauche démarquée du stalinisme. Avec Y. Craipeau participe à la création du Parti Socialiste Unifié.
[413] i*bidem*, p. 399
[414] Yvan Craipeau (1911-2001) est un militant trotskiste français. Il fut élu Secrétaire général du Parti International Socialiste en 1946. Sa tendance fut exclue de la IV-ème Internationale en 1948.
[415] c'est-à-dire Trotski. Il est connu que les bolcheviques appelaient ainsi Lénine aussi.
[416] Craipeau*, La Quatrième Internationale, numéro spécial, juin 1938,*

Malgré ces critiques, Trotski ne refuse pas de cette notion de la défense de l'URSS. En 1940, après le pacte germano-soviétique et l'agression de Hitler contre la Pologne, Trotski soulignera que les intellectuels petit-bourgeois peuvent croire qu'il n'y a pas de différence entre l'Allemagne nazie et l'URSS, mais que pour les prolétaires une différence existe quand même, puisque l'URSS a été le premier pays à commencer à construire le socialisme.

Trotski écrivait :

« Tourner le dos à la nationalisation des moyens de production sous prétexte qu'elle n'assure pas en elle même le bien-être des masses équivaut à condamner à la destruction une fondation de granit sous prétexte qu'il est impossible de vivre sans murs ni toits. L'ouvrier qui a une conscience de classe sait qu'une lutte victorieuse pour une émancipation totale est impensable sans la défense d'une conquête aussi colossale que l'économie planifiée contre la restauration des rapports capitalistes. Ceux qui ne peuvent pas défendre les anciennes positions n'en prendront jamais de nouvelles ».[417]

Ainsi, la notion de la «défense de l'URSS » dans le sens trotskiste est précisée, car il s'agit à peu près de l'instruction des ouvriers occidentaux sur la nature du capitalisme et du socialisme, sur la clique bonapartiste du Kremlin, et c'est aussi pour cela que la défense de l'URSS coïncide avec la préparation de la révolution mondiale. Seule la révolution mondiale, selon Trotski, peut sauver l'URSS et le socialisme, et éliminer l'oligarchie stalinienne.

Les excellentes analyses de V. Serge nous paraîssent plus nuancées et dialectiques, vu que cet auteur d'une part estime, même à la fin des années 40, que la défense du bolchevisme et de la Révolution d'Octobre est nécessaire, et d'autre part, que la dégénérescence staliniste est dûe complètement aux erreurs fatales du Parti de Lénine et de Trotski.

D'une part, V. Serge, qui a beaucoup d'estime pour la Révolution, partage le point de vue des ces penseurs de gauche qui disent que le stalinisme a été une dégénérescence de la Révolution bolchevique. Mais d'autre part il est d'accord avec les penseurs de droite qui disent que le stalinisme était un totalitarisme, c'est-à-dire un régime politique comparable avec l'hitlérisme.

[417] Trotski, *Manifeste de la IVème Internationale sur la guerre*,

Finalement on peut constater que selon V. Serge le stalinisme est un régime « thermidorien », un régime contre-révolutionnaire et totalitaire, qui s'est installé après une véritable révolution populaire. Cette analyse correspond généralement au point de vue de Trotski et des trotskistes à ce sujet. Ce que reproche Serge aux bolcheviques, c'est leur mépris envers la démocratie après la Révolution. Ceci différencie V.Serge de Trotski pour la raison que Trotski a été personnellement impliqué lui-même dans le développement de la bureaucratie.

V. Serge est très optimiste quant à l'avenir de la Russie soviétique et il regrette que les attributs de la Révolution d'Octobre, comme la dictature du prolétariat ou le Parti centralisé, soient devenus les objets d'une méfiance généralisée à cause du stalinisme.

Ce n'est pas dans l'idéologie bolchevique que, selon V. Serge, réside la source de la bureaucratisation à venir.

V. Serge considère la faillite du bolchevisme à l'époque stalinienne, lorsque les membres du Parti de Lénine et de Trotski ont été fusillés, les documents détruits, cachés ou falsifiés, comme manifestant la faillite du socialisme et du marxisme en général. Une analogie est évidente avec la Révolution française qui a conduit, à travers tous ses meurtres et guerres, à l'empire de Napoléon et, finalement, à la restauration des monarchies en Europe.

En faisant une apologie du bolchevisme, V. Serge s'oppose à l'opinion selon laquelle le Parti bolchevique était au départ une organisation autoritaire, fondée sur une discipline de fer, mûe par la seule volonté de prendre le pouvoir, et ainsi très différente des autres courants révolutionnaires démocratiques en Russie. En effet, dit-il, tous les partis de gauche en Russie étaient autoritaires, centralisés et disciplinés.

« Les caractéristiques propres au bolchévisme, qui lui confèrent une indéniable supériorité sur les partis rivaux dont il partage largement la mentalité commune sont : a) la conviction marxiste; b) la doctrine de l'hégémonie du prolétariat dans la révolution; c) l'internationalisme intransigeant; d) l'unité de la pensée et de l'action. »[418]

[418] Victor Serge *Trente ans après la révolution russe La révolution prolétarienne, N 309 (nov 1947)pp.5-6*

V. Serge justifie la Révolution comme une action créatrice qui se projette d'un présent incertain vers un avenir iconnu. Il croit d'ailleurs que la faute plus grave du Parti de Lénine et de Trotski était que lors de l'installation de la NEP, ils n'ont pas atténué le pouvoir et ont mis hors la loi les mencheviques et les sociaux-révolutionnaires de gauche, ainsi que les libertaires et les anarchistes. V.Serge explique la gravité de cette faute par le fait qu'après la Première guerre mondiale, le monde s'est trouvé devant une alternative réelle entre le socialisme et la barbarie.

« Les marxistes révolutionnaires de l'école bolchevik souhaitaient, voulaient, la transformation sociale de l'Europe et du monde par la prise de conscience des masses laborieuses, par l'organisation rationnelle et équitable d'une société nouvelle; ils entendaient travailler pour que l'homme dominât enfin son propre destin. Là ils se sont trompés puisqu'ils ont été vaincus. La transformation du monde s'accomplit dans la confusion des institutions, des mouvements et des croyances, sans avènement de la conscience claire, sans avènement d'un humanisme renouvelé, et même en mettant en péril toutes les valeurs, toutes les espérances des hommes. Les tendances générales en sont pourtant celles que le socialisme d'action indiquait dès 1917-1920 : vers la collectivisation et la planification de l'économie, vers l'internationalisation du monde, vers l'émancipation des peuples des colonies, vers la formation de démocraties de masses d'un type nouveau. L'alternative demeure aussi celle que le socialisme prévoyait : la barbarie et la guerre, la guerre et la barbarie, le monstre étant à deux têtes. »[419]

A notre avis, le côté *politique* des critiques de V. Serge consiste à s'opposer avec les vieux bolcheviques (« les véritables révolutionnaires ») aux stalinistes (les gens de l'Appareil du Parti), à reconnaître seulement certaines erreurs des bolcheviques contre la démocratie, à défendre l'URSS, car il croit que l'Europe toute entière va s'acheminer vers les nationalisations et des planifications. On a impression que Victor Serge n'a aucun doute ni regret concernant sa participation dans la Révolution et qu'il n'est point déçu du bolchevisme. Il rend finalement responsable de l'arrivée du stalinisme la crise du marxisme international.

Le côté *théorique* de ses analyses consiste donc à voir dans le stalinisme un échec de l'idée socialiste marxiste internationale, lié à la faillite de la révolution mondiale, qui a produit les sociétés totalitaires : le stalinisme en Russie et l'hitlérisme en Allemagne. L'erreur des bolcheviques était de ne pas estimer correctement la capacité révolutionnaire des masses en

[419] *ibidem*

Occident. V. Serge croit que la Révolution est un processus créatif qui acquiert sa propre légitimité en se faisant et que la prochaine révolution doit être socialiste dans le sens d'une révolution socialisante, qui ne bénéficie pas seulement au prolétariat, mais à toute la nation.

Boris Souvarine en 1927 pense lui aussi qu'il faut défendre la Révolution prolétarienne, sans s'interdire de critiquer la politique de Staline.

En bref, le mérite de Souvarine consiste à notre avis à opposer aux écrits des « marxistes » dogmatiques des analyses empiriques de la réalité sociale russe, pour démontrer sa thèse que le stalinisme était la victoire de la clique bureaucratique et que le prix à payer de toutes ses réalisations était trop important pour le prolétariat, au nom du bien-être duquel Staline les entreprenait. Le stalinisme est donc une dégénérescence de la Révolution, et la découverte de Souvarine consiste à montrer que l'URSS n'est pas une société sans classes, mais une nouvelle société de classes.

Donc, à a différence de V. Serge qui considère la bureaucratie comme une couche de privilégiés, Souvarine les traite comme une nouvelle classe de la société, ce qui fut un point de vue partagé par la suite par Castoriadis. A la différence de Serge, Souvarine fut déçu par le communisme russe, en découvrant pas à pas que tous les révoltionnaires russes étaient mûs par l'envie de réussir au sein l'Appareil du Parti. Ainsi Souvarine nous semble rester très attaché à ses idéaux révolutionnaires.

Les analyses de Souvarine semblent être très justes et en avvance sur leur époque. Mais Souvarine lui-même s'appuie très fort sur ce pathos révolutionnaire qui obsurcit au moins partiellement la tâche de tirer au clair les caractères profonds du stalinisme lui-même. Il nous semble que les raisons de l'avènement de Staline et du lien entre le dévéloppement des idées marxistes-léninistes et le stalinisme reste ouverte.

L'opposition *politique* de Souvarine consiste donc à avoir pu mettre en doute l'infaillibilité des bolcheviques, même si parmi eux se trouvaient les premiers opposants au régime stalinien. Le mérite principal de sa *critiqu*e théorique consiste, à notre avis, à avoir montré que le stalinisme ne se laissait pas réduire à Staline, mais était un processus objectif de la bureaucratisation de l'Appareil du Parti devenu irréversible dans les années 1920.

Finalement, Souvarine a raison de faire une distinction fondamentale entre le marxisme, le léninisme et le stalinisme qui sont, malgré des similitudes sémantiques, trois modes de penser et d'agir très différents.

Souvarine, comme quelques autres témoins et critiques de gauche ont dû rester seuls et isolés dans leur combat politique, car les démocraties bourgeoises de l'Occident de l'époque cherchaient à s'accomoder des régimes totalitaires, plutôt qu'à les dévoiler et ls dénoncer. La vague de l'anticommunisme viendra après la Deuxième guerre mondiale et elle prendra aussi son origine dans la gauche. C'est à Boris Souvarine qu'il faudra, à notre connaissance, attribuer le mérite d'être le premier critique systématique occidental du totalitarisme stalinien.

Souvarine commence à parler de la dégénérescence du bolchévisme, qui devient « un mélange d'étroitesse nationale, de prudence timorée, et de phraséologie révolutionnaire, de vaine arrogance, de bluff inutile. »[420] Staline donc est caractérisé comme le chef de file des nouvelles couches naissantes de privilégiés.

Souvarine adopte le terme de néo-bolchévisme pour marquer la dichotomie entre la période léninienne et la période stalinienne du dévéloppement de l'URSS, et il dénonce leur différence qui consiste surtout en ce que les intérêts du Parti communiste ne sont plus ceux de la classe ouvrière. L. Laurat[421] qui a publié des études de l'économie soviétique (apparues en 1931, donc, bien avant celles de Castoriadis), reconnaîtra le mérite de Souvarine de proposer de considérer « l'oligarchie bureaucratique de l'URSS » comme une nouvelle classe, avec un revenu provenant de l'exploitation de la population. »[422]

---

[420] Panné *op. cit*. p. 177

[421] Otto Maschl, dit Lucien Laurat (1898-1973) est un économiste, écrivain, espérantiste, militant marxiste d'origine autrichienne. En 1923 B. Souvarine l'appelle à Moscou . Auprès la mort de Lénine, autour de Laurat s'organise le cercle des marxistes qui s'opposent à Staline. En 1927 Laurat part pour Bruxelles, et ensuite à Paris où il devient un économiste marxiste connu, responsable de l'instruction économique dans l'institut supérieure à la CGT. En 1931 il devient un pricnipal collaborateur de la revue *La Critique sociale*, fondée par Souvarine. Dans cette revue travaillent R. Queneau, G. Bataille, K. Korsch, S. Weil. Avec M. Paz et d'autres, il milite pour la libération de V. Serge de la prison stalinienne. En 1931 fut édité son ouvrage *L'économie soviétique : sa dynamique, son mécanisme* chez Valois. Après la guerre il collabore toujours avec B. Souvarine En 1915 fut édité l'ouvrage de Laurat intitulé *Staline , la linguistique et l'impérialisme russe* chez Les îles d'Or et en 1955 *Bilan de 25 ans de plans quinquennaux : 1929-1955*.

[422] voir, *ibidem,* p. 178

Trente ans après, Milovan Djilas[423] basera sa critique de l'économie soviétique sur la notion de cette nouvelle classe exploitatrice, sans s'appuyer sur les coneptions marxistes-léninistes. Souvarine critiquera le livre de Djilas, en soulignant le rôle de cette nouvelle classe dans l'industrialisation du pays agraire. Rajoutons qu'il est important de ne pas seulement considérer le côté économique, mais aussi le côté politique de l'affaire : la nouvelle classe naissait du nombre des anciens révolutionnaires-léninistes. Elle symbolisait donc aussi le pouvoir idéologique du marxisme-léninisme face aux autres idéologies réelles ou possibles.

En 1928 *Le Cercle communiste* de Souvarine va publier une affiche proclamant « La révolution en danger », qui s'adressait aux « travailleurs révolutionnaires » et soulignait qu'après la mort de Lénine, le pouvoir était passé dans les mains de la clique bureaucratique de Staline. Cette caste avait intérêt à maintenir le pouvoir pseudo-soviétique, vu que les Soviets en URSS n'avaient plus de pouvoir réel et que la classe prolétarienne était privée de tous ses droits.[424]

D'abord, Souvarine cherche en vain à trouver des affinités avec sa pensée critique dans l'Opposition ouvrière de Kollontaï et de Chliapnikov, mais comprend aussitôt que cette Opposition ne se pense pas capable d'exister à l'extérieur du Parti communiste, et ne fera jamais appel aux masses ouvrières pour la supporter. Les amis de Souvarine, P. Pascal et L. Laurat sont aussi critiques par rapport à l'Opposition russe. Il ne reste que la dernière opposition, celle de Trotski. Il faut rappeler que c'est le 11 décembre 1923 que Trotski publie dans la « Pravda » une lettre intitulée « Cours nouveau », dans laquelle, en posant la question de la « subordination de l'Appareil du Parti au Parti lui-même »[425], il déclare en fait sa rupture avec la « troïka » au pouvoir : Staline, Zinoviev et Kamenev.

---

[423] Milovan Đilas (Djilas) (1911-1995) est un homme politique et essayiste yougoslave. D'abord très proche de Tito, , il devient l'un des critiques connus du communisme. Pendant la guerre il est résistant aux nazi, général de l'Armée de libération yougoslave. En 1945-1948 il fut nommé le ministre pour les affaires de Monténegro, il alla en URSS et rencontra Staline. En 1953-1954 il affirmait que l'URSS était un pays totalitaire. En 1957 il publia aux États-Unis le livre intitulé *La nouvelle classe : une analyse du système communiste* consacré à la bureaucratie en URSS et en Yougoslavie. En 1961 il publia *Les Conversations avec Staline.* Pour ses écrits, il a passé une grande partie de sa vie dans les prisons yougoslaves où il fut incarcéré à plusieurs reprises. Il fut privé de tous ses grades et décorations. Il est intéressant que Djilas dans sa recherche du « secret » de la nature de Staline, ne décrit pas Staline seulement comme un criminel au pouvoir, mais montre les racines profondes du stalinisme : le pouvoir totalitaire forgé encore par Lénine, l'élite bureaucratique ayant besoin d'un chef, une interprétation pragmatique et tendancieuse du marxisme chez Staline...

[424] voir, Panné *op.cit.,* p. 180-186

[425] voir, *ibidem*, p.132

Mais, comme le montre Louis Panné, Souvarine « ignore l'ampleur des manœuvres féroces de la « troïka »[426], étant donné qu'après la mort de Lénine, les deux parties défendent les mêmes valeurs de la « démocratie ouvrière. » Souvarine ne se rend pas encore compte qu'il s'agit juste d'une lutte pour la conquête du pouvoir, et il défend Trotski, en suivant la logique la plus sage, selon laquelle il faut défendre la majorité contre la minorité quand celle-ci se trompe, ou défendre la minorité contre la majorité quand celle-ci est injuste[427]. C'est lors du XIIIe Congrès du Komintern, le 28 main 1928, que Souvarine s'expliquera, en prenant la défense de Trotski et dénoncera sous les huées les mensonges et les calomnies accumulés contre l'Opposition russe et surtout contre Trotski. Cette intervention a valu à Souvarine, après la commission spéciale pour « la question Souvarine », d'être exclu « temporairement » du PCF. Cette exclusion était de surcroît l'un des signes de la bolchevisation du Parti français, car en s'opposant à « l'individualisme » de Souvarine, le Parti montrait sa volonté de « cimenter le bloc de ceux qui adoptent la ligne générale de Parti » et de soumettre tous ses membres à la discipline[428].

Mais après l'expulsion de Trotski en Turquie dans l'île de Prinkipo, malgré tous les efforts de Souvarine pour établir un contact intellectuel avec le révolutionnaire russe, ce dernier commence à délimiter ses idées « au moyen de catégories politiques discriminantes » – « gauche », « droite » et « centre » – censées renvoyer à des politiques fondées sur des prétendus intérêts de classe. »[429] Finalement, quand Trotski fait son appel pour rassembler sous ses bannières toute « l'Opposition léniniste de gauche », Souvarine reproche crûment à Trotski de recourir aux méthodes de Zinoviev et de Staline, à savoir dans la conception de l'utilisation des hommes qui est abstraite. Et il est difficile ici d'être en désaccord avec Souvarine, car Trotski, comme tous les bolchéviques, croit nécessaire de suivre « la ligne du Parti », même si lui seul représente cette « ligne ». Les aspects psychologiques, les divergences d'opinions et de conceptions de la démocratie, autant de questions présentes dans le milieu intellectuel de gauche français et qui faisaient son grand mérite, étaient systématiquement écartés de la politique du PCUS au nom de la lutte des classes et du « but final ». On pourrait sans doute en conclure que ni Kollontaï, ni Trotski, ni d'autres bolchéviques n'ont su éviter la bureaucratisation de leur manière de penser et d'agir.

---

[426] *ibidem,* p. 136
[427] *ibidem,*
[428] voir *ibidem,*. p. 144
[429] *ibidem,* p. 185

En 1938 Souvarine développe l'idée de la proximité des deux régimes stalinien et hitlérien. Il l'appuie sur la similitude des méthodes de dressage des hommes et il accusera par la suite Staline de faire alliance avec Hitler pour déclencher la guerre en Europe. Dans ses critiques du stalinisme jusque dans les années 50, Souvarine dénonce les atrocités, les mensoges et les crimes du régime de Staline, et montre que l'URSS s'est transformée en une sorte d'empire théocratique, qui a tendance à s'emparer du monde entier. Mais il est important de souligner que Souvarine met toujours l'accent sur la nécessité d'éviter de faire un amalgame entre Marx et le marxisme, le marxisme et le léninisme et surtout entre le le marxisme, le léninisme et le stalinisme[430].

2 La critique de la société soviétique sous Staline chez V. Serge, B. Souvarine et L. Trotski

Quelles étaient les traits caractéristiques de la société soviétique à l'époque de Staline ? En effet, les objections faites au stalinisme par Castoriadis, Lefort et Sartre avaient initialement un caractère politique, donc elles devaient s'appuyer sur les analyses de la réalité sociale russe de l'époque. Dans un chapitre suivant, nous étudions comment les intellectuels français percevaient cette réalité et de quelles connaissances ils disposaient. Nous allons nous concentrer maintenant sur le « diagnostic » de réalité soviétique par V. Serge, B. Souvarine et L.Trotski. Nous verrons que les analyses de V. Serge, de Souvarine et d'Istrati anticipent, dans une grande partie, celles de Castoriadis. En plus, les silences de Trotski par rapport à la condition réelle des travailleurs en URSS sont très symptomatiques.

1. Victor Serge

V. Serge fait une comparaison entre les camps de concentration de 1928 qui détenaient quelques dizaines de milliers de personnes avec les camps staliniens où, selon les calculs de D. Dallin et B. Nicolaevski ont été « employés » des millions de détenus, un seizième de la population adulte de l'URSS, chiffre qui frappe l'imagination. V. Serge estime qu'il y a en Russie 7 % de privilégiés, vivants comme les Européens moyens, 15 % de parias et 78 %

[430] voir, *ibidem,* p. 386

d'exploités vivants dans la misère. Mais, il ne se donne pas seulement comme but de choquer le lecteur européen et de le sensibiliser aux privations des victimes du totalitarisme. V. Serge souligne qu'il ne s'agit pas d'une tragédie uniquement russe, mais universelle.

V. Serge croit que la troisième guerre mondiale est son aboutissement logique. Il définit les régimes totalitaires, le stalinisme aussi bien que l'hitlérisme, comme « des fabriques de révoltés », en montrant le lien nécessaire entre le totalitarisme et l'esprit révolutionnaire qu'il provoque. Le stalinisme a provoqué le dégoût du socialisme et de la révolution auprès de millions de Russes, mais la politique agressive du stalinisme dans le monde a eu le même effet dans les pays satellites. Il ne faut pas oublier les nations non-russes de l'URSS, surtout celles qui étaient originairement musulmanes et qui ont prouvé une tendance vers l'islamisme.»[431]

2. Boris Souvarine et Panaït Istrati

Quels étaient les principaux points de convergence de ces analyses critiques de gauche faites par Boris Souvarine, Panaït Istrati[432] ou Victor Serge à l'égard de ce qu'ils ont vu et entendu en Russie soviétique ? D'une certaine façon, il ne s'agit pas chez eux d'un concept politique et philosophique du stalinisme, mais il s'agit de décrire le quotidien des masses des travailleurs en Russie, et de donner aux Européens l'idée de l'existence soumise et manipulée des prolétaires dans le pays de la Révolution prolétarienne.

Tout cela est accompagné d'une grande sympathie pour le peuple russe qui a fait des sacrifices pour la cause de la révolution et d'une reconnaissance de la portée universelle de la révolution russe. Il nous semble que cette approche « empirique », à laquelle ont recours Souvarine et d'autres, est choisie assez consciemment, et ne provient pas de leur amour des

[431] Voir : V. Serge *Trente ans après la Révolution russe*, « La révolution prolétarienne », n 309, nov. 1947

[432] Panaït Istrati (1884-1935) est un écrivain roumain francophone qui en tant que compagnon de route du Parti communiste français a fait deux voyages en URSS en 1927 et 1929. Après son retour en France il décrit la dictature de Staline dans son ouvrage *Vers l'autre flamme, confession pour vaincus* en collaboration avec B. Souvarine et V. Serge. L'ouvrage intitulé *la Russie Nue* a paru aux éditions Rider en décembre 1929, sous le nom de Panaït Istrati. Cet ouvrage constitue le troisième volume de la trilogie *Vers l'autre flamme*. Dès son arrivée le 1 novembre 1927, Istrati envoie ses impressions de voyage à l'Humanité. Istrati qui a passé 16 mois en URSS, rentre à Paris le 15février 1929 après l'arrestation de son amie Roussakova par la Guépéou. Il propose à Souvarine d'écrire le troisième ouvrage de cette trilogie et 'Il faut dire qu'après la parition de la trilogie, Istrati qui a été un des compagnons de route du Parti communiste avant sa visite à l'URSS, devient la cible de toutes les critiques de la part de ses collègues en littérature, avec H. Barbusse en tête. Istrati a été violeement critiqué par les communistes en France et traité par eux de fasciste, les fascistes en Roumanie le traitant de cosmopolite. Après sa mort, son oeuvre fut oublié en France et interdit en Roumanie.

curiosités historiques, mais plutôt de leur opposition au dogmatisme des marxistes « orthodoxes ». D'ailleurs, cette distinction entre l'« approche empirique » et le « marxisme dogmatique » nous semble très éclairante.

Mais est-ce qu'il s'agit seulement d'un héritage du passé ? Souvarine se pose la question plus radicalement de savoir si la Russie va vers le socialisme ou vers le capitalisme. Il essaie de s'appuyer sur les données des statistiques officielles, car il n'y a pas d'autres sources, et il arrive à faire à travers les chiffres officiels à constituer une image de la réalité. Quel est le sens de cette approche ? Pourquoi doit-on, selon Souvarine, étudier la vie de tous les jours de millions de Soviétiques, la vie de travailleurs qu'il caractérise comme « tragique » ? Il est connu que le gouvernement soviétique prétendait pratiquer l'approche marxiste. En plus il prétendait avoir réellement changé la condition de vie des travailleurs. Donc, pour le critiquer, il fallait vérifier l'authenticité de ces prétentions.

Les auteurs voient bien que la Russie, qui s'est engagée sur la voie difficile de la construction du socialisme dans un seul pays, ne peut dépasser les pays capitalistes que par l'organisation, la technique, le rythme de production accéléré, en même temps que par la création d'un nouvel ordre social et d'une société sans classe. Il y a malgré cela en Union Soviétique une catégorie de travailleurs priviligiés, comme dans les pays capitalistes.

Malgré toutes les déclarations relatives à la hausse du salaire des travailleurs simples, il faut comparer ce montant au coût de la vie et à l'effort exigé. Le gouvernement soviétique continuait à présenter toutes ses difficultés comme transitoires, comme dûes aux activités des contre-révolutionnaires, sans se rendre compte qu'il s'agissait de la poursuite de son propre désir de rattrapper les pays capitalistes dans leur développement, par des mesures draconiennes partiellement héritées du « communisme de guerre. »

Il n'y a pas la moindre possibilité pour un simple citoyen russe – souligne Souvarine –, de demander justice, sauf dans certains cas exceptionnels relatifs à des personnalités en vue. Les plans quinquennaux ont été conçus pour élever le bien-être des citoyens à une hauteur inouïe,

mais ils ont engendré un esclavage du prolétariat[433]. Souvarine se demande donc si l'homme existe pour l'industrie ou l'industrie pour l'homme[434]. L'industrie existe ailleurs qu'en URSS, mais il n'est pas question là-bas de socialisme. Souvarine prend position contre le Plan « non seulement tel qu'il est appliqué, mais tel qu'il est conçu »[435]. La collectivisation forcée signifie automatiquement la guerre de l'État contre la paysannerie plus ou moins aisée, classée sous la dénomination dépréciatrice de « koulaks ». Souvarine aura ainsi raison d'appeler la collectivisation la « guerre civile contre la paysannerie russe»[436].

3.Confessions et silences de Trotski

Il nous semble que Trotski dans ses écrits, même s'il traite Staline en bureaucrate, se montre lui-même comme un fonctionnaire scrupuleux d'État soviétique et un doctrinaire bolchevique obstiné, puisque ses analyses de la société russe sont purement économiques, comme si l'enjeu de la Révolution n'était pas le bien-être des gens, mais seulement la croissance de la production et comme s'il n'y avait que des chiffres qui n'auraient pas eu pour prix les centaines de millier de vies humaines.

En 1936, alors qu'il est en exil en Norvège, avant les procès de Moscou, Trotski fait publier son livre intitulé *La Révolution Trahie*, qui a été traduit et en français en octobre de la même année par Victor Serge et publié dans les éditions Grasset. Trotski analyse l'industrialisation et indique que le niveau de vie des ouvriers reste encore très bas et que la productivité de ce nouveau type de l'économie – où il n'y a plus de propriété privée des moyens de production – est faible malgré toutes les glorifications du plan quinquennal. Le socialisme, qui a été l'objectif de la Révolution d'Octobre, n'est pas réalisé, bien que la société construite ne soit pas celle du capital. Trotski écrit :

[433] Les logements à dimensions d'un cercueil, les salaires très bas et amputés par des cotisations forcées, les chômeurs, le développement de la prostitution, les enfants sans abri ou internés dans une sorte de bagnes, la paysannerie usurpés par les pouvoir locaux, les systèmes de santé et d'éducation en état de faillite complète, tout cela sont des traits de l'état réel de la Russie stalinienne vus par Souvarine à travers les chiffres officiels.
[434] v. Panné *op.cit.,* p. 198
[435] *ibidem*
[436] Ce mot de *koulak* qui a signifié originairement une sorte d'usurier dans la campagne russe a été appliqué à cette époque à tous les paysans qui avaient un niveau de vie un peu supérieur à celui des autres.

« Si l'on considère que l'objet du socialisme est de créer une société sans classes, fondée sur la solidarité et la satisfaction harmonieuse de tous les besoins, il n'y a pas encore, en ce sens fondamental, le moindre socialisme en U.R.S.S. Il est vrai que les contradictions de la société soviétique diffèrent profondément, par leur nature, de celles du capitalisme; elles n'en sont pas moins très âpres. Elles s'expriment par l'inégalité matérielle et culturelle, par la répression, par la formation de groupements politiques, par la lutte des fractions du parti. Le régime policier assourdit et déforme la lutte politique, sans l'éliminer. »[437]

Donc, il faut étudier la société soviétique non comme le font « les touristes radicaux » comme R. Rolland, H. Barbusse, les Webb[438] et d'autres. Il ne faut pas non plus critiquer l'URSS avec circonspection de façon de ne pas lui nuire, mais il faut se rendre compte de toutes les luttes politiques qui y ont lieu. Le socialisme, selon Trotski, n'existe plus seulement sur les pages du « Capital », mais il est réalisé dans la réalité, malgré tout l'héritage sinistre de l'ancienne Russie au niveau de la production économique. En faisant analysant l'économie russe, Trotski souligne que l'URSS n'est pas à la première place pour la production industrielle, mais, à la différence de Souvarine, il ne se soucie d'aucune manière de la vie sociale, comme si elle était réduite aux chiffres et aux faits économiques.

Trotski reconnaît la faute du gouvernement soviétique dans la famine de 1922, mais trouve qu'à cette époque il a été plus important de préparer la révolution prolétarienne mondiale, que de penser des paysans. Il loue la politique agraire de Lénine, car elle a amené à la croissance économique des villages et à l'apparition du gros fermier, « le koulak », ce qui était bien pour le développement du secteur rural.

[437] Trotski, *La Révolution trahie,* p. 2
[438] Sidney James Webb, Baron Passfield (1859-1947) et son épouse Béatrice Potter Webb (1858-1943) sont des membres du Parti travailliste en Grande-Bretagne. En 1932 ils ont visité l'URSS. Ils sont restés partisans de l'URSS jusqu'à leur mort.

Staline et Boukharine soutiennent les paysans aisés (les « koulaks ») et planifient même la dénationalisation de la terre, tandis que Trotski, Zinoviev et Kamenev s'y opposent[439]. Il ne faut pas croire, remarque Trotski, que c'était l'échec du premier plan quinquiennal qui a eu pour conséquence la barbarie de la « collectivisation complète ». C'était la lutte pour le pouvoir dans le bloc gouvernemental. La caractéristique foncière de l'époque stalinienne serait donc que les décisions n'ont jamais eu de fondement dans la démocratie du Parti, comme le voulait Trotski, mais ont été toujours prises d'en haut à la suite de ce que Trotski appelle très justement les « zigzags du pouvoir ». Trotski écrit : :

« La tergiversation en présence des exploitations paysannes individuelles, la méfiance à l'égard des grands plans, la défense d'un développement au ralenti, le dédain du problème international, tels sont les éléments qui, réunis, formèrent la théorie du "socialisme dans un seul pays", formulée pour la première fois par Staline au cours de l'automne 1924, après la défaite du prolétariat en Allemagne. »[440]

Remarquons encore une fois que Trotski, à travers ces pages, n'évoque jamais le sort tragique du peuple comme Souvarine le fait. Il regrette la baisse de la productivité de la betterave ou la rareté des chevaux dans les villages, mais reste toujours très réservé par rapport à l'effet de ces brusques changements sur la vie des gens.

Sur la question de l'État, Trotski dit que selon Lénine, la dictature du prolétariat devait marquer le début du dépérissement de l'État, mais au contraire, la bureaucratie d'État prend des proportions inouïes dans les années 1930. Trotski appelle la victoire de la bureaucratie le Thermidor soviétique, qui est devenu possible à la suite de la dégenérescence bureaucratique du parti communiste. Cette dégénérescence prendrait son origine dans le refus de l'URSS de suivre la voie de la révolution permanente et dans son engagement dans la construction du socialisme dans un seul pays.

Quant à la nature de l'URSS, Trotski indique que dans le système « socialiste » soviétique ce sont les prolétaires qui ont concentré le pouvoir entre leurs mains et non les capitalistes, et c'est pour cela qu'il récuse l'utilisation du terme de capitalisme d'État. La nature

[439] voir *ibidem*
[440] ibidem, p. 8 (76)

sociale de l'URSS n'était pas encore bien tracée, et il ne fallait pas dire assurément que la bureaucratie serait une nouvelle classe sociale. L'avenir de l'URSS dépendait des événements en Europe occidentale. Les révolutions en Espagne ou en France ont subi un échec. C'était une des raisons pourquoi la bureaucratie restait au pouvoir à l'URSS et plongeait ses racines profondement dans la vie sociale. L'évolution de la bureaucratie tendait vers des formes de propriété privée, puisque l'apparition d'un culte de la famille soviétique réinstaurait l'idée de privilèges hérités.

Chapitre 2 : Anton Ciliga

Avant de passer directement aux analyses de la société russe à l'époque stalinienne par le groupe *Socialisme ou Barbarie*, nous devons nous arrêter sur les témoignages et les analyses faites par Ante (Anton) Ciliga. En effet, les analyses de V. Serge, B. Souvarine et L. Trotski montrent que le stalinisme contient des problèmes politiques et économiques, qu'il contient des contradictions internes importantes et qu'il contredit aussi les principes du marxisme et du léninisme. Ces auteurs pensent que le stalinisme est apparu comme une contre-révolution bureaucratique et « thermidorienne » et le décrivent dans les termes de la dégénérescence et de l'échec du bolchevisme, du marxisme et du socialisme. L'impact de cette dégénérescence est très visible grâce aux analyses de l'économie et de la société du « socialisme réel » produites par ces auteurs. La menace du socialisme soviétique pour le marxisme international réside selon eux dans sa volonté d'imposer aux partis communistes vassalisés son modèle du règne de l'Appareil bureaucratique, apparu dans le cadre de la théorie du « socialisme dans un seul pays » et durci pendant les premières décennies du régime de Staline.

D'autre part, ces auteurs partagent la thèse de la défense de l'URSS, puisque l'URSS reste quand même le seul État socialiste et qu'elle est menacée par la restauration et l'intervention étrangère. Il ne faut pas oublier que dans les années 1930-1940, l'Union Soviétique représentait, pour beaucoup d'intellectuels et de militants, une avant-garde de la lutte contre le fascisme.

La particularité d'Ante Ciliga consiste en ce qu'il était l'un des premiers critiques de gauche qui a essayé de représenter l'Union Soviétique comme une barbarie asiatique, qui avait remplacé pas à pas la démocratie ouvrière. Il est vrai d'ailleurs que les analyses de Ciliga sont trop souvent journalistiques et purement descriptives. Il n'essaie pas de donner d'explications économiques ni de fondements théoriques à ses observations bien qu'elles soient documentaires. Finalement, il arrive pratiquement à la même conclusion que Castoriadis quelques décennies plus tard : le stalinisme est une idéologie nationaliste et, dans un sens, une idéologie impérialiste qui, par la voie de mensonges, de falsifications, de l'exploitation du prolétariat et de manipulations politiques, s'achemine non pas vers la société socialiste, mais vers l'hégémonie mondiale.

Ante Ciliga (1898-1992), écrivain communiste yougoslave, expulsé de Yougoslavie en 1925 se rend à l'URSS et ensuite, se fait arrêter par la police stalinienne en 1930, après quoi il passe trois années incarcéré dans en isolement à Verkhnéouralsk, où il fait la connaissance de révolutionnaires léninistes. Il arrive à la conclusion que le léninisme a gardé des traits de l'héritage de l'ancien régime tsariste et qu'un retour vers les principes du léninisme n'est pas la véritable solution. Etant de nationalité italienne, il est libéré de prison, grâce à une campagne de soutien organisée en Occident. A son retour, il s'installe à Paris et écrit son premier livre intitulé *Au pays du grand mensonge* qui sera publié en 1938 et qui aura le titre définitif de *Dix ans au pays du mensonge déconcertant*. Dans ce livre, Ciliga décrit ses années passées en URSS, ses rencontres et ses impressions, mais il essaie aussi de donner des analyses du régime politique :

« Les horreurs angoissantes, l'injustice profonde qui règnent en URSS d'un côté et la force vitale du pays, de l'autre, cela est déjà connu et senti par le monde entier à un degré tout autre qu'il y a douze ans, de même l'effrayante contradiction entre les théories les plus avancées et l'esclavage le plus authentique ».[441]

Ciliga estime que les tendances de la vie économique et sociale qui ont émergé sous Lénine, ont été remplacées par le capitalisme d'État et « une dictature bureaucratique totalitaire a

[441] A. Ciliga *Dix ans au pays du mensonge déconcertant*, Champ libre, P. 1977,

supplanté la démocratie ouvrière et l'essai de construction d'un État ouvrier, les tendances de l'internationnalisme ouvrier ont été remplacées par un nationalisme farouche [...]. »[442]

Le véritable objectif de Staline et du gouvernement de l'URSS, selon Ciliga, n'est pas seulement la construction du socialisme dans un seul pays, mais la création d'un empire mondial axé sur la Russie et dominé par elle. Le prolétariat des autres pays, au prétexte de l'idée de l'émancipation sociale et de l'union fraternelle des peuples, s'avère en fait manipulé par Staline et les staliniens, en tant que cinquième colonne destinée à promouvoir l'impérialisme universel en faveur de l'URSS. Les atrocités de la vie réelle en URSS s'expliquent surtout par le fait que c'est « l'évolution inverse » qui a triomphé, l'évolution basée sur l'oppression et l'exploitation au nom de cet impérialisme stalinien. L'originalité du stalinisme consiste, affirmait Ciliga, seulement en ce qu'il arrive à masquer ce genre des choses avec des idées les plus avancées et les rêves les plus audacieux. Et c'est comme cela que surgit une contradiction la plus flagrante et la plus terrifiante dans le monde entre les mots et les actes.

Bien sûr, la question politologique de savoir si le stalinisme est un régime politique impérialiste est à considérer à part, et la question historique de savoir si Staline aurait vraiment voulu s'emparer du monde reste également en suspens, mais les analyses de Ciliga ne sont pas seulement originales et brillantes et il est important philosophiquement aussi qu'elles considèrent le régime de Staline comme une politique basée sur une idéologie propre, aussi différente des idées socialistes que du capitalisme occidental et plus proche plutôt du retour au féodalisme de l'époque précédente. D'ailleurs, à notre connaissance, il ne donne pas d'arguments pour démontrer ces affirmations.

Ante Ciliga reproche aux démocraties occidentales de soutenir aveuglément un régime qu'ils connaissent à peine. Dans leur désir de transformation de la société capitaliste vers un monde meilleur, les intellectuels occidentaux seraient trop tentés d'idéaliser un pays qui proclame réaliser systématiquement les idéaux marxistes dans la vie sociale. Rajoutons qu'il est vrai, que cette société offre plusieurs exemples de performances, mais toutes ces performances sont dues à des souffrances inouïes des peuples opprimés. Ciliga est sûr que l'oppression ne peut engendrer dans le peuple qu'une haine secrète, que le peuple n'arrive pas à exprimer par peur.

[442] ibidem ;

« Ces deux courants, – le mensonge officiel des bureaucrates et la haine secrète des masses – alimentent la vie soviétique et remplissent les pages qu'on va lire. »[443]

Ainsi Ciliga prétendait-il exprimer la voie du peuple, privé de tout droit d'exprimer son opinion publiquement. C'est ainsi qu'il ne rejoint aucune idéologie, tandis que Souvarine ou Victor Serge ne restent pas impartiaux. Ciliga est aussi critique par rapport à Lénine ou Trotski que par rapport à Staline. Il nous semble qu'il ne voit dans le marxisme russe que la continuation de la politique impériale avec une autre phraséologie et explique quasiment toutes les actions des révolutionnaires par les contraintes de l'ordre sociétal. Mais Ciliga pose ainsi radicalement la question de la naissance du stalinisme dans la réaction léniniste et trotskiste aux mouvements révolutionnaires des masses.

Par exemple, Ciliga insiste sur le fait que Lénine lui-même ne voulait pas, à la suite de la révolution d'Octobre, détruire le capitalisme et qu'il voulait simplement soumettre les capitalistes au contrôle ouvrier. C'étaient donc les collectifs ouvriers qui se sont emparés des usines, car les capitalistes ont répondu par des sabotages. Enfin, Lénine répond aux aspirations socialistes des ouvriers « en leur opposant le système du capitalisme d'État avec la plus large participation des anciens capitalistes dans la nouvelle économie soviétique ».[444] Lénine s'était donc déjà fait le porte-parole de la bureaucratie soviétique, en dissimulant le caractère bonapartiste de la bureaucratie et en arrachant les usines aux ouvriers. « Le prolétariat russe redevint une main-d'oeuvre salariée dans les usines d'autrui. Du socialisme, il ne restait plus en Russie que le mot. »[445] Et c'est lorsque les ouvriers ont commencé à revendiquer leurs droits, affirme Ciliga, ils ont été qualifiés par Lénine de « petits-bourgeois » et d'« anarchistes », tandis que par intérêts de classe on entendait souvent les intérêts de la bureaucratie.

Sans prendre parti, nous pourrions sans doute toujours y objecter qu'il s'agissait chez les bolchéviques non seulement d'un travail au niveau sociétal, mais surtout au niveau gouvernemental, puisque la Russie soviétique se pensait comme le premier État socialiste dans le monde, et Lénine n'a jamais dissimulé ce côté étatique. Mais ce qui est indubitalement vrai chez Ciliga, c'est à notre avis, que c'était surtout la politique de Lénine de qualifier de contre-révolutionnaire tout ce qui avait un caractère progressiste, ce qui a amena à « l'ère de

[443] *ibidem,* p.
[444] i*bidem*, p. 269
[445] *ibidem,* p. 271

mensonges, de falsifications, de déformations, que respire aujourd'hui toute la Russie dans la variante stalinienne. »

Ciliga a non seulement ce mérite de dévoiler les causes profondes du phénomène stalinien, mais il donne aussi une image sans pareille de la société russe avec une conception originelle et inattendue de sa structure. Il dit qu'il existe deux bureaucraties : celle des communistes et celle des sans-parti. La bureaucratie communiste se sent isolée et la Constitution stalinienne a été destinée à rémédier cet isolement. Les bureaucrates et les spécialistes sans parti s'appuyaient sur une des forces les plus puissantes de la Russie actuelle, selon Ciliga : l'Eglise.[446]

Les procès de Moscou, dit-il, ont jeté le discredit sur le parti communiste et cela a éveillé les appétits des sans-parti, ce qui a mis tout naturellement l'armée au premier plan de la politique. Ciliga considère la meute des généraux comme le signe du mûrissement de la dictature militaire. Cela lui permet de conclure que le procès des généraux, comme tous les procès de 1929 à 1937, avaient un caractère préventif. « Les inculpés sont coupables des crimes futurs potentiels ».[447]

Il y avait alors quatre groupes fondamentaux : le parti, l'armée, l'intelligentsia non-communiste et l'Eglise. Cette structure quaternaire explique selon Ciliga le dynamisme du dévéloppement de la société russe à l'époque stalinienne, dans ses contradictions. L'Europe de la fin des années 40 verra l'impérialisme stalinien et soviétique se répandre et s'élargir loin des frontières de l'URSS. Dans la version la plus complète de son ouvrage (*Dix ans dans le pays du mensonge*), Ciliga expliquera les raisons pour lesquelles, entre les deux impérialismes de Hitler et de Staline, le peuple russe a choisi l'impérialisme « le plus dynamique et réaliste, celui de Staline », car Staline a su faire rappel à des « instincts de rancune anti-occidentale, de pillage et d'impérialisme ».

Ciliga conclut que pour combattre avec efficacité l'impérialisme stalinien et « détacher de lui le peuple russe[...] », il faudra réclamer « l'union du monde sur la base de la fraternité et

[446] La conclusion de Ciliga sur le rôle de l'Eglise orthodoxe dans l'hiérarchie staliniste paraît plutôt bizarre. Néanmoins, il est connu que l'Eglise gardait une grande influence dont Staline a profitait quand il en avait besoin.
[447] voir *ibidem,* pp. 283

de l'égalité réelles des peuples, de la solidarité sociale universelle, de la liquidation de tout impérialisme, en les réalisant. »[448] Bien que nous puissions douter de la justesse historique de certaines positions de cet auteur, il reste indubitable qu'il a réussi à lier logiquement les différentes étapes du développement de l'URSS, qu'il a brisé toutes les passerelles idéologiques entre les masses révoltées et la bureaucratie mensongère, qu'il a su expliquer les orgines du totalitarisme dans les rapports entre les leaders bolcheviques et les capitalistes, qu'il a fait en plus un parallèle entre le stalinisme et l'hitlérisme, et qu'il était l'un des premiers à formuler les possibilités de sortie de cette impasse historique qu'était le stalinisme.

Chapitre 3 : La stalinisation du PCF : le marxisme-léniniste stalinien en France

1 De la stalinisation du PCF

Pour de nombreux intellectuels français des années 1930-1940, la question de la fidélité à l'URSS a été primordiale. Le stalinisme a été important non seulement comme pôle d'attraction pour les communistes et ses compagnons de route, mais il symbolisait aussi une alternative historique aux démocraties capitalistes et aux régimes fascistes de l'Occident. Dans ce sens, le socialisme réellement existant n'était pas seulement « réel » dans le sens où il existait un pays gouverné par le Parti communiste, mais dans le sens où il permettait de *réaliser* les rêves des opprimés dans le reste du monde.

Nous pouvons nous demander ce que signifiait être réaliste en politique à cette époque ? Être réaliste impliquait de faire un choix entre la voie capitaliste et la voie socialiste, toutes les deux étant réellement existantes. Peu importait que l'URSS n'ait pas réalisé toutes les promesses de Marx. La réalité du socialisme en URSS consistait en ce qu'il était réellement construit. La politique de l'URSS, au moins en principe, devait être la politique d'un nouveau type, elle devrait être internationaliste et égalitaire[449]. En effet, l'activité des partis communistes en Europe dans les années 1930-1940 montre que le socialisme n'a pas seulement existé, mais se *réalisait*,

[448] *ibidem* , p. 309
[449] D'une bonne illustration peut servir, à notre avis, la position antifasciste de l'URSS avant la signature du pacte germano-soviétique. Nous en parlons ci-dessous.

en donnant à ses adeptes la possibilité de participer à cette réalisation, dans la construction d'un meilleur avenir pour l'humanité.

Et c'est dans ce sens, que l'opposition intellectuelle de Castoriadis, de Lefort et de Sartre à l'activité du PCF semble partculièrement intéressante. Tout en restant marxistes, ils essaieront de montrer que le socialisme de Staline n'était pas une réalisation authentique du marxisme, mais une dérive bureaucratique nuisible pour le mouvement ouvrier.

A notre avis, en parlant de la « stalinisation », les historiens n'expliquent pas suffisamment les raisons pour lesquelles les communistes français auraient dû imiter les structures du PCUS, comme s'il s'allait de soi que leur lutte ne pouvait qu'utiliser cet unique modèle. Sans parler de la complexité de l'histoire du mouvement communiste en France, il nous semble que le PCF ne s'est pas imaginé un autre socialisme que celui de l'URSS de Staline. Il fallut attendre Castoriadis et Lefort pour examiner la question du *contenu* du socialisme.

La question se pose de savoir si le PCF eu tout de suite vent des événements tragiques survenus à la suite de la lutte pour le pouvoir après la mort de Lénine en Russie soviétique, et avec l'avènement de Staline et des purges staliniennes ? Il semble que la méthode de la machine totalitaire de Staline consistant à trouver des boucs-émissaires pour expliquer et « purger » les défauts et les échecs du système fut assez courante au sein du PCF. Le Komintern voulant contrôler chaque personne individuellement et collectivement, a créé de toute pièce « des affaires du groupe » qui ont pour but d'évincer des cadres formés dans la culture socialiste et démocratique.

Donc, le processus qu'on appelle la stalinisation, qui se déroule de 1933 à 1939, consiste en l'installation d'un contrôle par Staline et son « clan » de l'appareil communiste international. Thorez, le secretaire général du Parti, prend les sociaux-democrates en France et en Allemagne comme cibles principales et considère l'avènement de Hitler au pouvoir en 1933 comme un événement passager, croyant toujours en l'imminence de la révolution prolétarienne. Il faut dire cependant que le Parti est en progrès électoral, car vers 1936, il devient une véritable organisation de masse avec cent-mille adhérents, et le journal *l'Humanité* devient le troisième quotidien national du matin. C'est donc vers 1936 que le Parti acquiert une forme stable à un stade de son évolution, la forme qu'on a le droit d'appeler le léninisme staliniste, qui est dotée d'une autorité suprême d'une part et qui continue à se tenir aux idées bolchévistes des années 1920 de l'autre.

Les historiens Courtois et Lazar écrivent :

« Ce succès est le résultat du patient travail de revendication et d'organisation mené dans les entreprises et les syndicats, mais aussi de la possibilité de développer une politique générale en phase avec les sentiments de la masse[…]. »[450]

La dernière question de caractère historique qu'on doit donc éclairer ici sera l'attitude du PCF face à la montée de la réaction des forces politiques de droite. La situation historique semble très compliquée car d'un côté il y a la participation des communistes au mouvement antifasciste,[451] qui aurait pu nouer l'esprit révolutionnaire avec la tradition républicaine et démocratique nationale, et de l'autre les espoirs de Staline, qui après avoir éliminé l'opposition « trotskiste-hitlérienne » intérieure, voulait profiter du conflit des pays « bourgeois » pour s'installer en Europe, ainsi que le pacte de Molotov[452] et Ribbentrop[453], dit pacte germano-soviétique s'inscrivant dans cette stratégie[454], qui pouvait entraîner les communistes dans une alliance douteuse avec Hitler.

Dès 1937, les communistes, avec Thorez en tête, tentaient de « monopoliser » l'antifascisme. Mais en septembre 1939 il a dû approuver le pacte germano-soviétique et fut obligé d'entrer dans la clandestinité, bien que tous les communistes n'aient pas été d'accord avec la nouvelle politique des Soviets envers les nazis. Après juin 1941, le Parti, d'ailleurs bien préparé par la clandestinité à ce genre de lutte, entre en résistance à l'occupation de la France et c'est grâce à son rôle dans la Résistance qu'il deviendra pendant les législatives de 1945 le premier parti de gauche de la France avec 26,2 pour cent des suffrages. Et il faut rappeler d'ailleurs que Staline a dissous le Komintern le 15 mai 1943.

---

[450] *ibidem*, p. 144

[451] Les mouvements antifascistes qui s'opposaient aux idéologies et aux pratiques de régimes d'Hitler, de Mussolini etc, embrassaient des éléments divers : syndicalistes, anarchistes, communistes, socialistes, libéraux et démocrate-chrétiens. En France avant la guerre c'était le Comité de vigilanec de sjeunes antifacsistes et après le Front national ; pendant la guerre c'étaient les gaullistes, les socialsites et les communistes du PCF qui ont pris la tête de la Résistance au fascisme et au collaborationisme.

[452] Viatcheslav Skriabine, dit Molotov (1890-1986) est le chef du gouvernement de l'URSS de 1930 à 1948, « bras droit » de Staline. Avec Staline il est l'un de principaux responsables de la Grande Terreur. En tant que ministre des Affaires étrangères (de 1939 à 1949) il signe le pacte germano-soviétique en 1939.

[453] Joachim von Ribbentrop (1893-1946) est le ministre des Affaires étrangères de l'Allemagne hitlérienne de 1938 à 1945.

[454] Il faut dire que l'interprétation de ce pacte est encore contreversée. La version « soviétique » disait que Staline et Molotov avaient voulu retarder la guerre qui est devenue imminente, surtout après les Accords de Munich.
La signature des Accords de Munich par la France a permi aux communistes français de réconcilier leur antifascisme avec leur défense de l'URSS, puisqu'il est devenu clair que les pays occidentaux voulaient qu'il y ait un conflit armé entre l'Allemagne nazi et la Russie soviétique. La signature du Pacte germano-soviétique a provoqué un choc chez les intellectuels français et surtout chez les communistes. Il y avaient beaucoup de militants français qui ont quitté le PCF après avoir appris de ce pacte.

2 Le stalinisme et les intellectuels français, le « stalinisme » en France

Par quels moyens le stalinisme a su « apprivoiser » ou « hypnotiser » une partie du prolétariat occidental avec ses longues traditions de lutte et son esprit révolutionnaire ? On a déjà vu grâce à Lindenberg que le marxisme « stalinien » en Occident était aussi un marxisme d'État et que le PCF suivait dans sa politique la ligne générale du PCUS. Comment a-t-il réussi à faire fermer les yeux sur ses crimes à des gens qui étaient censés avoir un esprit critique assez fort et qui disposaient d'assez d'informations pour pouvoir nourrir quelques doutes ?

A notre avis, l'explication de cet « aveuglement » peut être trouvée dans le fait qu'il leur fallait croire que le socialisme était déjà réalisé en URSS et qu'il n'y avait pas d'autres socialismes possibles de celui de l'URSS. Donc, les intellectuels de gauche ne percevaient pas le socialisme stalinien ni comme une « idée » abstraite, ni comme un régime autoritaire de l'Est, mais comme un projet révolutionnaire concret réalisé ou en voie de sa réalisation. Pour cette raison, il ne s'agissait pas simplement d'adhérer à ce projet, mais de s'y adapter, parce que ce n'était pas seulement la question de la « foi » révolutionnaire qui était en jeu, mais celle de la reconnaissance du seul et unique socialisme réalisé dans le monde.

Edgar Morin dans son ouvrage de 1959 intitulé *Autocritique* a dépeint le stalinisme non seulement comme une bureaucratie, mais aussi comme une véritable « aventure humaine », avec des militants qui se sont décidés à sacrifier toutes leurs vies pour ces idées. Il montre d'ailleurs que c'était l'Appareil soviétique qui prenait la décision qui était à nommer un héros et qui un martyr. Le tableau ci-dessous représente deux étapes de l'adaptation du stalinisme par les intellectuels de gauche français, qui a commencé par la Vulgate stalinienne, son bréviaire de la doctrine marxiste et qui a fini par suivre l'esprit stalinien, une sorte d'aveuglement vis-à-vis de tous ses crimes. [455]

Le tableau de l'ouvrage *L'Autocritique* de E. Morin

L'ESPRIT DE LA VULGATE ET L'ESPRIT STALINIEN

[455] Voir E. Morin *Autocritique*, Le Seuil, P. 1959

Les données	La vulgate première phase	L'esprit stalinien la deuxième phase
Savoir incomplet Ignorance	Explications schématiques ou superficielles	Mystification absolue (paradis soviétique, liberté en URSS, Rajk espion etc)
Arguments-transferts	Les vices du stalinisme sont déterminés par l'encerclement capitaliste	Niveau de vie américain transféré en URSS etc
Confiance dans le parti	Mysticisme du parti	Théologie et fétichisme
Marxisme dégradé	Fatalisme historique	Euphorie
Absence de praxis	Dépolitisation	Euphorie
Dialectique pétrifiée	Tout ce qui est est rationnel	Le parti a toujours raison
Dialectique déréglée	Ruses de la raison	Le parti a raison quand il a tort
Foi dans l'avenir	Eschatologie	Le socialisme est déjà réalisé en URSS

Ce tableau récapitulatif nous montre comment et par quelles étapes s'est passée la « stalinisation » des intellectuels, c'est-à-dire l'adhésion des intellectuels à l'« église » stalinienne et ensuite leur identification complète en tant que militants communistes.

Rappelons d'ailleurs que Sartre, par exemple, eut une courte période « staliniste » qui a marqué son oeuvre. Dans son article intitulé *« Les communistes et la paix »* Sartre essaie de montrer que les communistes représentent une nouvelle méthode politique et que leur politique est celle de la paix. Donc, il nous semble qu'on peut comprendre ce tableau dans un autre sens que suggère ici Morin, à savoir : si le socialisme staliniste est une autre façon de réaliser la politique, les convictions personnelles et l'esprit critique de chacun ne sont pas d'une si grande importance. Il ne s'agit pas pour les communistes staliniens de défendre leurs propres points de vue, mais de réaliser leur programme commun, « la ligne générale du Parti », dans la vie politique et sociale. Cet objectif commun explique le passage de la première phase à la deuxième.

Les intellectuels sortis du stalinisme et qui ont rompu avec lui à la période de la « déstalinisation » le décrivent comme un aveuglement, car ils en ont gardé le sentiment de vivre les yeux fermés. Il nous semble que cet aveuglement n'a rien de magique. En effet, le socialisme a existé pour eux comme une affaire commune réalisée, et Staline a été au coeur de ces réalisations. De ce point de vue, avant la mort de Staline et la déstalinisation en URSS, le regard auto-critique n'a pas été possible. Donc, le désenchantement des intellectuels ne provenait pas des doutes que le résultat ne correspondrait pas aux efforts, mais du fait qu'il y avait un grand mensonge derrière cet enchantement et cet enthousiasme.

La journaliste française communiste D. Desanti débute son livre de témoignage intitulé *Les Staliniens* en citant ces paroles de Malenkov : « Les staliniens sont des hommes de type nouveaux dans toute la splendeur de leur dignité humaine. » En toute lucidité elle prétend décrire cet aveuglement de sa génération, qui provenait de la foi dans le Parti, dans la « contre-société globale », et elle veut « montrer sans rien excuser, mais sans accabler personne comment et pourquoi quand vient le besoin de croire, on peut refuser toute information qui pourrait détruire ou ternir la foi. » [456] Son livre veut « montrer comment on devient stalinien [...] quand rien ni dans le caractère ni dans l'origine sociale, ne semblait vous y disposer ; quand, comme on dit, il n'y avait « pas d'intérêt » ».[457]

D. Désanti en distingue donc quatre périodes : 1. L'illusion lyrique, de 1945 à mars 1947 (le rejet des ministres communistes) ; 2. Le typhon de la guerre froide : de 1947 à mars 1953 (la mort de Staline) ; 3. Le dégel, de 1953 à février 1956 (le XXe congrès) ; 4. La fêlure : de 1956 à 1957.

La première période correspond à la perception romantique par les jeunes intellectuels français de l'URSS, du PCF et de ses structures, quand ils croyaient que de nombreux facteurs révolutionnaires étaient réunis. Les citoyens ont été prêts à une lutte, dans toutes les organisations de la Résistance. Les institutions traditionnelles de l'État se voyaient doublées par des organisations parallèles et neuves. Mais c'est au nom du pays de la bataille de Stalingrad que le PCF a empêché les ouvriers d'agir comme Lénine en Octobre, puisqu'après Yalta le stalinisme préféra garder l'ordre ancien et qu'il manifesta ainsi la contradiction avec l'image de l'URSS comme patrie de la révolution prolétarienne. La ligne inaugurée par Thorez en novembre 1944 était celle de « la guerre patriotique à l'extérieur et de la production-reconstruction ardente et

[456] D. Desanti *Les Staliniens*, une expérience politique, 1944-1956, Paris, Fayard, 1975 Préface p.II
[457] *ibidem,* p. III

sage à l'intérieur ».[458] Il semble que les communistes français croyèrent qu'en URSS un projet socialiste a été réalisé. Donc, c'était le tour de la France de s'engager à cette voie et c' était pour cela qu'il faut suivre la ligne du Parti. Fr. Mauriac exprime l'opinion commune lorsqu'il disait qu'il fallait simplement choisir son camp, et quant à l'impéralisme stalinien il écrivait :

« [...] *L'accusation de l'impérialisme portée contre l'U.R.S.S. est pour nous une contradiction dans les termes. Il n'y a d'impérialisme que capitaliste... Nous ne séparons pas notre patriotisme et la défense de l'intérêt français des positions déjà conquises par la Révolution socialiste.* »[459]

D. Desanti décrit ses rencontres en tant que journaliste et militante communiste avec les communistes et les intellectuels soviétiques, français et allemands, les chefs du PCF. Au cours de son récit elle découvre par elle-même et pour le lecteur l'autre face, la face réelle de tout ce qu'elle remarquait dans les comportements des Soviétiques et des chefs communistes, tout ce qui n'est devenu clair qu'après la publication de *l'Archipel du Goulag* de Soljénitsyne. Le parti avait sa hiérarchie, ses grands chefs, comme Thorez, vénérés à l'instar du culte de Staline, et son propre langage : un vocabulaire composé d'expressions empruntées au russe ou à l'allemand, qui avaient une signification spécifique dans l'usage qu'en faisaient les membres du parti.

Malgré toutes les contradictions, la France devenait pour l'URSS « une vitrine de démonstration de l'attachement que le parti prolétaire idéal devait à la patrie-du-socialisme. »[460] Les intellectuels comme Aragon, Léger, Eluard, Joliot-Curie, connus dans le monde entier, ont été considérés comme des intellectuels d'un type nouveau :

« Les intellectuels, les P.C. en ont besoin. Convenablement maniés, ils servent à disséquer la bourgeoisie dans le langage même de ses universités et académies, et avec ses références culturelles. Mais – là commence le cercle vicieux – une fois traîtés par le P.C., l'intellectuel s'isolait, se coupait de son milieu culturel. Un moment venait où il était tout imbibé d'un vocabulaire outrancier, héritage des années

[458] *ibidem*
[459] *ibide*m, p. 23
[460] *ibidem,* p. 207

fougueuses de l'Internationale [...] Alors les intellectuels « bourgeois », ses pairs, ne pouvaient plus « recevoir » ce qu'il disait. » [461]

Le reproche de dogmatisme adressé aux communistes ne paraissait pas très bien fondé. C'est le penseur bourgeois qui, selon eux, dans son étroitesse d'esprit et à cause de ses préjugés de classe, ne comprend pas la spécificité de l'époque moderne qui consiste à élever la classe prolétarienne. C'est avec le XXe congrès que le communisme a tremblé, et bien que la responsabilité collective des Russes et surtout des communistes russes reposat sur la seule personne de Staline, une vague d'auto-critique avait commencé.

Il est important donc pour nous que les intellectuels français aient tenu le stalinisme pour un marxisme réellement existant, c'est-à-dire réalisé dans l'histoire et la politique ; donc, d'accepter les règles du jeu stalinien n'était pas pour eux s'adonner à des rêves utopiques, mais c'était au contraire adhérer au bâtiment solide du « socialisme réellement existant. » C'est dans ce sens, qu'on peut compendre l'appel de Castoriadis à l'imagination : en effet, quand il considère l'activité des masses comme un contenu du socialisme, cela signifie qu'il oppose le socialisme imaginaire (dans un sens particulier) au socialisme réel (dans le sens des staliniens).

.3. L'attitude des intellectuels français face au stalinisme : adhésion, critiques et rejets

Comment expliquer que le socialisme stalinien trompeur ait attiré les intellectuels par ses progrès qu'on croyait réels – et qui ne l'étaient pas – et les réalisations de ses postulats qui se sont avérées des mensonges ?

Premièrement, il ne faut pas oublier que pour les intellectuels de gauche l'Union Soviétique était le chantier d'une société nouvelle, le berceau de l'homme nouveau. Ainsi, il nous semble que la première idée que les intellectuels de gauche pouvaient avoir en arrivant en l'URSS c'était que le socialisme émancipateur n'aurait pas été possible sans violence.

[461] *ibidem,* p.233

La deuxième idée qui posait un véritable problème était suivante : la croyance – ou la certitude – de réaliser une œuvre qui s'inscrivait dans une nécessité historique justifiait-t-elle le sacrifice d'hommes et de femmes et la disparition de la démocratie des soviets.

Finalement le dilemme principal consistait en ce que la construction d'une société socialiste (avec une nouvelle économie et une nouvelle politique) passait par des moyens étrangers à la promesse socialiste : la contrainte, les persécutions, la violence.

La croyance en Staline en France fut accompagnée par l'intellectualisation du stalinisme. Il nous semble que cette intellectualisation est un facteur important de l'apologie de la violence du stalinisme en France. Les injustices produites par le régime stalinien pouvaient recevoir des explications logiques basées sur la nécessité historique, quoique peu désirables. Par exemple, L. Aragon justifiait l'emploi de milliers de prisonners dans la construction du canal de la mer Blanche à la Baltique, en disant que cette « requalification » des bas-fonds de la société russe était une expérience extraordinaire.

Le phénomène du pélerinage des intellectuels en URSS est bien connu. En outre, il a été vu par Staline comme une façon de promouvoir la révolution prolétarienne internationale, alternative aux idées de Trotski sur la « révolution permanente ».

Les intellectuels français de gauche voyaient comme un honneur de dialoguer avec la Russie soviétique dans les années 1930. Une nouvelle génération de témoins allait ainsi « partager son temps entre la Russie et la France ». C'est ainsi que Paul Vaillant-Couturier, par exemple, glorifia le premier plan quinquiennal, ou que Paul Nizan écrivit un long poème en prose qui décrit l'arrivée du socialisme en Orient. Henri Barbusse qualifie Staline dans l'*Humanité* d'« homme le plus aimé au monde ». Ce culte, souligne H. Barbusse, jaillit d'en-bas.

Nous avons déjà eu occasion de parler de l'intellectualisation du stalinisme en France. L'intellectualisation est une opération intellectuelle qui fait ignorer plusieurs aspects de la réalité empirique pour faire de Staline une figure conceptuelle : Staline serait à la tête du parti conçu comme incarnant le Savoir scientifique de l'histoire, couplé du Pouvoir d'agir, de contraindre, et de faire plier les processus sociaux complexes dans la direction indiquée par la Science. Suivant

cette logique, Staline n'était pas considéré comme un homme politique comme les autres, mais comme la personnification de la Science.

On ne pouvait pas nier que certaines réalisations économiques du socialisme « réel » existaient. Les gouvernants de l'URSS étaient prêts à en fournir les preuves. De leur côté, les intellectuels français voulaient croire aux réalisations miraculeuses, aux « miracles » de la science, comme celui de Mitchourine[462], et aux réalisations gigantesques dues à l'enthousiasme populaire, comme celles du stakhanovisme[463], ainsi qu'au génie de Staline.[464] En effet, ces réalisations ont été considérées comme les preuves de l'existence d'une société nouvelle.

Donc, ces réalisations pouvaient être douteuses, mais ce n'était pas leur véracité mais plutôt leur prix moral et humain qui pouvait provoquer des attitudes différentes chez les intellectuels : adhésions, critiques ou rejets. Il s'agit de choix compliqués aux plans politique, éthique et philosophique. L'enjeu de ces choix n'est pas simplement un résultat politique, mais un problème moral : faire un mauvais choix signifiait une erreur sur des questions importantes. Par exemple, nous pouvons rappeler les paroles d'André Gide, qui écrivait :

« Si je me suis trompé d'abord, le mieux est de reconnaître au plus tôt mon erreur; car je suis responsable, ici, de ceux que cette erreur entraîne [...]. Il y a des choses plus importantes à mes yeux que moi-même; plus importantes que l'U.R.S.S.: c'est l'humanité, c'est son destin, c'est sa culture. »[465]

L'intellectualisation du stalinisme était une de ces réponses à ces réalisations.

A propos de la question du capitalisme chez Castoriadis et Sartre, nous remarquons que l'économie du plan n'était plus le capitalisme d'État, mais proprement « le socialisme » dans le sens stalinien, car aucune proportion ni calcul n'ont été faits en raison des dépenses humaines et économiques d'une part et du rendement réel de l'autre. Le seul but réellement atteint est celui

[462] Ivan Mitchourine (1855-1935) est l'un des fondateur de la sélection dans l'agriculture scientifique. Sa théorie et surtout sa critique de la génétique mendélienne était très politisée. Sa devise célèbre était : Nous ne devons pas attendre les bienfaits de la nature, mais les lui arracher.
[463] Alexeï Stakhanov (1905-1977) est un célèbre mineur soviétique qui est devenu modèle aux ouvriers et qui a donné son nom au mouvement des travailleurs dévoués au travail à l'URSS.
[464] Et on ne peut pas nier que les usines prévues par le plan existent, mais, s'interrogera Victor Boret, quel sera le rendement du capital engagé ?
[465] André Gide, *Retour de l'URSS,* Paris, nrf, Gallimard, 1936 p. 13

de la propagande politique effectuée pour prouver la supériorité de l'économie socialiste par rapport à l'économie capitaliste, surtout aux yeux des observateurs occidentaux et tout cela au prix d'une quantité énorme de vies humaines. Ainsi, le système stalinien n'avait pas comme visée spéciale de tromper les pélerins étrangers, mais il se nourissait de cet illusionnisme des performances perpétuelles accomplies dans des délais incroyables.

Une autre page dans l'histoire des témoignages fut écrite par les représentants des mouvements antifascistes. Nous nous permettons d'introduire une longue citation de l'ouvrage de Kupfermann qui explique bien la situation des années trente. La citation de Kupfermann révèle bien les raisonnements « politiques » qui permettaient de cautionner (et non d'ignorer) des choses graves. Kupfermann écrit :

«L'ombre des fascismes pèse désormais sur les jugements. La France de gauche se refuse à voir tout ce qui remettait ses choix en question. Qu'importe que l'assasinat de Kirov marque en URSS le début de la grande terreur, qu'il y ait la mise en scène des procès de Moscou, qu'importe que Staline soit déifié. Des athées expliquent la nécesité du culte du chef, des dreyfusards justifient les campagnes de haine contre des innocents privés de tout moyen de défense, des antimilitaristes se muent en admirateur de l'invicible armée rouge. Le voyage en URSS change de sens. On ne vient plus pour s'informer mais pour communiquer avec les masses. dans un monde dangereux, la grande Union soviétique n'est-elle pas la protectrice naturelle des opprimés ... Pour des millions d'hommes de par le monde, pour la moitié des Français qui votent en 1936, l'URSS incarne l'espoir. » [466]

Les voyageurs, comme V. Boret, soulignaient déjà qu'il existait en URSS une classe de privilégiés, qui avaient pour eux des magasins spéciaux, et bénéficiaient notamment de séjours de vacances. La presse soviétique ne traitait jamais la question de ces privilégiés et ne parlait que des avantages des « oudarniks » (les travailleurs qui réalisaient le plan dans les meilleurs délais) et ensuite, ceux des « stakhanovets ». Ces deux catégories d'ouvriers avaient en fait l'accès à quelques avantages de la classe supérieure. A la différence de trente-huit millions de citadins qui

[466] Kupferman, *op. cit*. p. 102

représentaient une sorte de communauté privilégiée, cent vingt-sept millions de paysans étaient traîtés en demi-serfs.

Les déportations, les purges et les persécutions des années trente n'ont pas été ingnorées des occidentaux non plus. Il y eut plusieurs témoignages, et les purges du Parti avec leurs procès semblaient assez étranges, même si pour les Français, la Révolution française avait eu elle aussi ses traîtres « parmi ceux qui l'avaient le mieux servi à ses débuts »[467]. En 1937, la Russie stalinienne a livré ses secrets et plusieurs temoignages ont paru.

Depuis 1936, la terreur avait atteint son paroxisme et il y avait aussi des informations sur les répressions staliniennes de la part de quelques anciens officiers de l'Armée et des services secrets réfugiés en Occident (Reiss, Krivitski, Barmine et d'autres). Les vieux communistes-léninistes cherchaient des contacts aves les communistes étrangers et publiaient leurs articles sur la situation.

La foi en l'URSS au sein de la gauche française a été pour la première fois sérieusement secouée, mais cela parut engendrer une réaction assez contradictoire, car c'est cet « amour aveugle, rendu plus fort par l'hostilité qui l'entoure maintenant », qui « donne aux communistes français une raison de vivre [...] »[468]

En résumant nos réflexions concernant le pélerinage, nous pouvons conclure que : 1) Les dirigeants soviétiques croyaient dans ce qu'ils faisait et visaient, mais ils se cachaient la réalité négative, ou essayaient de la mettre sur le compte de facteurs incontrôlables ; 2) ils ont aussi trompé les visiteurs étrangers ; 3) beaucoup de ceux-ci ont accepté la réalité qu'on leur montrait ou racontait, n'ont pas été très curieux, ou quand ils se sont heurtés à des phénomènes désagréables ils les ont soit occultés soit interprétés comme un retard des mentalités, comme des sabotages de l'impérialisme, des faibleses humaines inévitables, le poids du passé tsariste, etc.

En général, on peut conclure que ni les intellectuels qui étaient partisans du stalinisme, ni ceux qui l'ont critiqué ne méritent d'être considérés comme aveugles ou ignorants.[469]

Nous ne portons pas dans notre thèse de jugement sur la nature du stalinisme. Nous avons étudié le stalinisme pour montrer qu'il avait été un phénomène historico-politique très complexe,

---

[467] *ibidem*,
[468] *ibidem*
[469] C'était déjà Souvarine qui comprenait bien le russe s'indignait, en comprenant que les bolcheviques et même Lénine éprouvaient un certain mépris à l'égard des communistes étrangers, en les traitant des inférieurs. Plusieurs témoiganges montrent que les communsites étrangers n'étaient pas simplement dupes du régime.

contradictoire et très controversé. Nous avons vu aussi qu'il ne s'était pas trouvé au coeur des débats des intellectuels simplement par hasard. Avec le recul historique que nous avons maintenant, nous pouvons dire que ce phénomène reste un problème jusqu'à nos jours. Ainsi, nous avons montré que les analyses du stalinisme faites par Castoriadis, Lefort et Sartre, que nous analysons plus en détail ci-dessous, ne sont pas simplement historiques et politiques, mais ont une envergure philosophique.

SECTION III : Le stalinisme à travers les travaux de Sartre, Castoriadis et Lefort

Comme on l'a vu, bien avant la chute du Mur de Berlin et la disparition de l'URSS, la révolution de 1917, la construction du socialisme, le système politique de l'URSS, ses réalisations sociales, ainsi que son emprise sur les « démocraties populaires », ont été discutés, critiqués, analysés, voire démystifiés. Le relais du stalinisme qu'a représenté en France le PCF a lui aussi été l'objet de polémiques virulentes dans les contextes du Front populaire, de la guerre d'Espagne, du pacte germano-soviétique, de la libération de la France, de la guerre froide, des événements de Berlin et Budapest, des débats idéologiques sur le « réalisme socialiste », la « science bourgeoise » et la « science prolétarienne », et enfin dans celui des guerres coloniales françaises.

Or nous pouvons être frappés par le fait que le marxisme, la perspective d'une révolution socialiste en France et la question de l'organisation du prolétariat révolutionnaire, n'ont pas connu d'affaiblissement. Au contraire, toute cette période vit une riche élaboration de concepts et d'expériences dont le but était de renouveler un marxisme ossifié, de réévaluer sa dimension philosophique et politique et d'explorer de nouvelles voies pour la révolution, et l'émancipation. Des groupes de constituèrent, des scissions s'organisèrent au sein des groupes trotskistes et du PCF au fur et à mesure de ses crises, des revues s'ouvrirent à la discussion souvent très vive sur la nature de l'URSS, le devenir de la promesse d'octobre 1917, ainsi que sur les perspectives françaises.

Notre but n'est pas de faire l'historique de cette situation complexe, mais nous avons choisi de privilégier au sein du groupe *Socialisme et Barbarie* la pensée de Cornélius Castoriadis et de Claude Lefort, et celle de Jean-Paul Sartre. Les raisons de ce choix sont les suivantes :

...

1) Les critiques de la société stalinienne faites par *Le Groupe Socialisme ou Barbarie*, ont marqué le début des conceptions philosophiques originales de Castoriadis et Lefort. Le succès de ces philosophies, à notre avis, relève de l'idée que ces penseurs ne se sont pas considérés comme des théoriciens à la recherche d'une théorie fondamentale purement scientifique de la société, ni des militants, essayant de faire preuve de quelques connaissances philosophiques. Dans un sens, c'était le fait d'avoir attaqué la Science staliniste, qui les a poussé à commencer leurs propres investigations philosophiques.

2) Les débats des intellectuels de gauche d'après-guerre ont donné un contexte vif et productif pour la créativité de représentants du Groupe. En outre, une attitude simplement négative à l'égard de la Révolution d'Octobre, du socialisme et du communisme en général est apparue et est devenue populaire plus tard en sucitant un grand intérêt pour la compréhension de l'œuvre des intellectuels de gauche. Plusieurs enjeux de leurs œuvres restent cachés pour les lecteurs. Repenser les philosophies de Castoriadis et Lefort ne signifie pas pour nous simplement reproduire leur contexte historico-politique, mais de voir comment elles correpondent à l'idée de l'histoire et de la politique (en parlant de phénomènes plus précis tels que le socialisme réellement existant, la Révolution d'Octobre, notamment) que nous avons aujourd'hui.

3) En outre, ces débats qui ont une portée philosophique sont parfaitement inscrits dans l'histoire du Groupe. Ils ne font donc pas seulement partie de l'histoire de la philosophie, mais de l'histoire du militantisme ouvrier, qui nous intéresse moins ici.

Sartre intervient dans ces débats lorsqu'il est déjà un philosophe renommé. Ses critiques du Groupe sont souvent politiques, mais malgré ses positions politiques qui ne semblent pas toujours parfaitement conformes aux valeurs qu'il défend, il a des appuis philosophiques bien déterminés. Sartre représente un pôle d'attraction intellectuel important dans la pensée de gauche d'après-guerre et il serait difficile d'analyser les bases philosophiques du Groupe sans parler de l'intervention et de l'œuvre de ce philosophe.

A propos du Groupe lui-même, il faut dire que leur militantisme et leur apports philosophiques ont demandé des études très spécifiques sur la nature de l'URSS stalinienne, c'est-à-dire la production d'analyses qui englobaient tous les aspects essentiels du stalinisme et de ses suites. Il s'agissait non seulement rapports de faits, d'une image photographique du stalinisme à la manière de Souvarine, sans ignorer pourtant sa valeur, mais aussi d'explications approfondies des causes et de la création d'un champ de discussions dans lequel pouvait apparaître la pensée marxiste non-stalinienne et libertaire. Il semble que les membres du Groupe *Socialisme ou Barbarie* ont très bien réussi à effectuer ces analyses marxiennes de la nature de l'URSS stalinienne dans les années d'après-guerre. Rappelons qu'il ne s'agit pas pour nous de traiter seulement de l'aspect de l'histoire sociale du stalinisme, mais surtout et essentiellement de la philosophie « autour » de la question du stalinisme.

On pourrait ainsi supposer que c'est la réflexion sur l'expérience du stalinisme, plus précisément la pensée philosophique passée à travers l'épreuve de la politique stalinienne qui est

à la source de l'originalité des œuvres de Castoriadis comme de celles de Lefort et c'est là, dans ce paradoxe historico-politique qu'il nous faut chercher surtout la clé de leurs discordes et des modifications de leurs parcours respectifs, et non seulement dans les explications sociologiques comme Ph. Gottreaux semble le faire.

Chapitre 1 : Castoriadis et la question de la nature de l'URSS et du régime social de la Russie

Il est connu que Cornélius Castoriadis avait commencé sa carrière politique de marxiste à l'âge de 15 ans, lors de la dictature de Metaxas, lorsqu'il est entré dans une organisation communiste clandestine. Bientôt désenchanté du Parti Communiste il entra dans le groupe radical trotskiste de Spiros Stinos. Castoriadis comprend déjà en Grèce que le trotskimse ne peut pas expliquer la nature des partis communistes. En Grèce, après un attentat du coup d'État commis par le parti communiste, on a crû que ce parti n'était pas celui de la bourgeoisie réformiste, comme le prétendaient les trotskistes, mais qu'il avait le projet de s'emparer du pouvoir. C'est peut-être depuis ce moment-là que Castoriadis a commencé à nourrir les doutes sur la thèse de l'État ouvrier dégénéré de Trotski et le capitalisme bureaucratique total », (bien qu'on sache qu'une thèse semblable a été déjà soutenue par Y. Craipeau auparavant). En 1945 Castoriadis quittera la Grèce pour la France.

1 La nature du stalinisme et les rapports de production en Russie

L'interprétation trotskiste « orthodoxe », qui n'avait pas été modifiée depuis de la fin de la guerre, avait en fait deux courants minoritaires en opposition, qui réfutaient la notion de l'État ouvrier dégénéré et qui réfusaient le mot d'ordre de la défense de l'URSS. La tendance Guérin-Lucien[470] « analyse l'URSS comme une société de « capitalisme d'État ». Le second, incarné par la tendance Chaulieu-Montal,[471] envisage la société stalinenne comme une nouvelle forme de société de classe et d'exploitation qu'on ne saurait défendre, même en dernière instance. » [472]

[470] Daniel Guérin (1904-1988) est un écrivain révolutionnaire français, pendant une période il était proche de Trotski.
[471] C'est-à-dire Castoriadis et Lefort
[472] Voir Ph. Gotteraux, *op. cit.* p. 21

Comme Castoriadis savait très bien marier la simplicité de l'expression et la compléxité du contenu, on trouve dans ses analyses marxistes critiques de l'économie soviétique une bonne partie de ses réflexions sur le marxisme, le socialisme et la révolution, qui paraîtront dans les années 1960-1970.

En 1946, dans le numéro 2 de « *Socialisme ou Barbarie* » paraît son célèbre article intitulé « Les rapports de production en Russie ». Nous soulignons que Castoriadis utilisera toujours le nom de Russie pour désigner le pays qui portait depuis une trentaine d'année déjà le nom d'Union Soviétique. Castoriadis aurait appelé l'URSS « un mensonge en quatre lettres » et il aurait préféré l'appeler par son nom du passé.

Castoriadis écrit :

« La question de la nature de classe des rapports économiques et partant sociaux en Russie a une importance politique qu'on ne saurait exagérer. La grande mystification qui règne autour du caractère soi-disant « socialiste » de l'économie russe est un des obstacles principaux à l'émancipation idéologique du prolétariat, émancipation qui est la condition fondamentale de la lutte pour son émancipation sociale. »[473]

Ce sont les illusions que les militants se sont faites sur la Russie qui les freinent dans leur lutte révolutionnaire, dit Castoriadis et c'est toute la société moderne qui « semble conspirer pour malmener le prolétariat dans cette grande illusion ». [474]. C'est une thèse qui d'une part avance l'idée de l'identité des « deux » capitalismes, développé par la suite dans « L'Institution imaginaire de la société », de l'autre nous semble ouvrir une dissertation sur l'imaginaire collectif social.[475]

Rappelons que selon Castoriadis la Révolution d'Octobre, qui a été faite pour libérer le prolétariat a eu pour suite l'instauration d'un régime de propriété étatique, qui n'est pas socialiste, par définition. Et ceci s'est passé à cause de l'action de la bureaucratie. En 1949 chez les défenseurs de l'URSS, il subsiste deux arguments que cite Castoriadis en faveur de la caractérisation de l'économie soviétique comme socialiste.

[473] Castoriadis, « Les rapports de la production en Russie », Socialisme ou Barbarie, N2, mai-juin, 1949, p.2
[474] *ibidem,* p.4
[475] Cette partie n'est pas à considérer dans ce paragraphe

1) Seule la répartition des revenus n'est pas socialiste, en revanche, la production est socialiste à la base.

2) Le caractère socialiste de cette économie est prouvé par « la propriété étatique sur les moyens de production, la planification et le monopole du commerce extérieur.»[476] L'économie soviétique est habituellement pensée être un régime économique de « transition ».

Voyons ces thèses de plus près. En outre, il nous semble que dans sa critique de ces thèses, Castoriadis a montré ses propres limites et nous allons y revenir après.

Ces thèses des trotskistes soutiennent que la bureaucratie russe n'était pas « totale », qu'elle n'avait pas de racines dans les rapports de production, mais uniquement dans la répartition du produit social entre les travailleurs. Les rapports de production correspondent à l'idée du socialisme, car il n'y a pas formellement de la propriété privée en URSS.

Castoriadis critique Trotski, en citant les oeuvres de Marx et d'Engels. Par exemple, selon *la Critique de l'économie politique* de Marx, les rapports de production (la base reélle) correspondent à la superstructure, leur forme idéologique. Ainsi, dit Castoriadis, la production correspond à la propriété et l'économie correspond au droit.

Les rapports de production ont une forme juridique qui leur correspond, mais faut-il croire que le rapport entre le droit et l'économie doit être toujours transparent ? Est-il suffisant – demande Castoriadis –,, dans la société bourgeoise, d'adopter une constitution pour que tous les membres de la société deviennent égaux ? Evidemment que non. La forme juridique dans la société de nos jours ne sert qu'à dissimuler des rapports de production réels. Castoriadis critique Trotski et ses « épigones » pour ce juridisme abstrait. Il ne faut pas, dit-il, étudier la forme juridique, séparamment du contenu de la base.

Castoriadis insiste sur le fait que la production, l'échange, la répartition et la consommation ne sont pas identiques, mais font partie d'un même ensemble. Déjà pour Marx, le lien entre les différents moments de la production n'est pas mécanique. Ni la répartition de la production, ni le mode de production, dit Castoriadis, ne peuvent être en contradiction avec la

[476] Castoriadis, *Les rapports de la production*… ibidem

répartition du produit social. Trotski était convaincu que la répartition bourgeoise et la production socialiste pouvaient bien coexister temporairement dans la société de transition. Castoriadis ironise en qualifiant cette coexistence de « théorème mammifère » ou d'« avion hippomobile », c'est-à-dire de phénomènes qui ne sont pas compatibles.

Finalement, en critiquant Trotski, Castoriadis montrre que la bureaucratie en Russie n'est pas une couche parasitaire, qui va disparaître après la période de transition vers le communisme, mais une nouvelle classe sociale, qui a conquis le pouvoir absolu en URSS.

Trotski a défendu cette idée que le capitalisme d'État avait été une étape nécessaire pour sauver l'URSS dans les années difficiles et que la bureaucratie avait été nécessaire aussi pour créer l'industrie et développer l'économie. Lénine et Trotski ont cru, que pour que l'URSS puisse sortir de l'état arriéré des mentalités et de l'économie dans lequel elle se trouvait, il fallait du temps et des changements civilisationnels remarquables. Seul Staline a proclamé que la véritable stratégie léniniste consistait à forcer les événements, en s'appuyant seulement sur les ressources humaines. Trotski et Lénine, ces leaders de premier plan de la Révolution d'Octobre, préféraient plutôt garder quelques éléments de l'économie capitaliste et attendre que la Russie atteigne le niveau économique et technique des pays capitalistes développés.

Castoriadis souligne que ces deux idées des trotskistes sont étrangères à une analyse marxiste et scientifique au sens strict.

Il surgit pourtant la question non sans intérêt. La reproche générale au stalinisme était lancée vers sa volonté d'installer des formes intransigeantes du marxisme. Pour cette raison, les compromis qu'on pourrait appeler « trotskiste-staliniens » entre les formes capitalistes et socialistes, des formes « mixtes » de l'économie de « transition » doivent être acceptées autant qu'elles soient efficaces. En revanche, nous avons déjà vu que Staline n'avait pas de buts simplement économiques, mais aussi idéologiques. Il semblait vouloir une victoire idéologique sur le trotskisme. Castoriadis semble d'ailleurs bien prolonger la ligne de gauche qui avait existé dans la social-démocratie allemande avant les bolcheviques. Il pose la question du bien-être des travailleurs comme critère de l'efficacité de l'économie socialiste.

Cela nous amène nous demander la mesure dans laquelle l'efficacité de l'économie, dans un contexte socialiste, serait celle du montant des revenus annuels de l'État (ou de « tout le peuple soviétique » selon la phraséologie officielle) ou de la prospérité individuelle (ou familiale) du peuple lui-même à partir d'un niveau le moins élevé du revenu. Ce que la critique de gauche et Castoriadis découvrent en faisant leurs fameuses analyses économiques et sociales de l'URSS, est que la répartition du produit « commun » du travail y est très inégale.

Castoriadis met-il autant l'accent sur la question de la répartition car c'est une question décisive pour la compréhension de l'action de la bureaucratie ?

La répartition selon Castoriadis a deux sens : celui de la répartition du produit social et celui de la distribution des conditions de la production.

On pourrait facilement deviner que les idées de Trotski ont un but concret : celui de se délivrer de toute responsabilité historique. La bureaucratie occidentale, explique Castoriadis, est indispensable pour la société, elle a un cadre spécifique dans le fonctionnement de l'économie capitaliste. En Russie, par contre, « les moyens de production appartiennent à l'État. L'État « appartient » en quelque sorte à la bureaucratie. »[477]

Les trotskistes comme les autres marxistes ne voyaient en la bureaucratie qu'un phénomène de courte durée et tous les marxistes, répète Castoriadis, jusque dans les années 1930, n'ont pas considéré la propriété étatique comme la base des rapports socialistes, comme Staline l'a fait. Le marxisme a été créé comme une critique des rapports entre différentes classes de la société, mais le marxisme russe est devenu un frein au marxisme à force de n'être pas capable d'analyser les rapports économiques réels dans la société russe. L'analyse critique de Trotski s'arrête là où il dit qu'il faut commencer une deuxième révolution, car il continue en fait à croire que le caractère de l'État russe se ramène à la question du pouvoir politique, et non au type d'économie, comme Castoriadis le soutient.[478] Il est difficile de soutenir que Castoriadis se trompait à ce propos : les soviets en Russie ont été atrophiés, le prolétariat n'avait point de noyau, les idées marxistes ont pris des formes d'expressions juridiques qui n'existaient pas auparavant pour cacher la vérité.

[477] *ibidem*
[478] *ibidem*

Néanmoins, l'existence de cette bureaucratie reste à démontrer, puisque même une immense différence de revenus ne peut rien prouver en elle-même : il faudrait vraiment attester du statut économique de cette nouvelle classe et de son rôle dans la société. Car toutes les critiques les plus audacieuses de la Russie se brisaient jusqu'à alors contre le seul argument, selon lequel il n'y avait pas en Russie de capitalisme privé. Quels étaient alors les arguments de Castoriadis ? Castoriadis essaie de saisir le rapport entre les rapports de production et la propriété, puisque la seule thèse de Trotski qui mérite notre attention (selon lui) est celle qui soutient que ce rapport existe. Pour cela, le philosophe français distingue trois types de rapports de production : l'organisation (des forces productives, vu le résultat productif), la répartition et la disposition des conditions de production (la nature, la corps humain) qui sont liés entre eux.

On peut dire que Castoriadis s'efforce de donner une théorie développée de la notion marxienne de rapports de production qui est centrale chez Marx, mais qu'il n'a pas examinée en elle-même de façon systématique. C'est la preuve que Castoriadis reste un marxiste. La notion de « disposition », qui est le fondement théorique de sa conception, reste cependant un peu vague. Castoriadis écrit :

« Par conséquent, *organisation (gestion)* de la production elle-même, *répartition* du produit, toutes les deux fondées sur la *disposition* des conditions de la production, voilà le contenu général des rapports de la production. Les rapports de production d'une époque donnée se manifestent dans *l'organisation (gestion)* de la coopération des individus en vue du résultat productif et dans la *répartition* de ce produit, à partir d'un mode donné de *disposition* des conditions de la production. »[479]

Suivant cette logique, Castoriadis prouve sa thèse à partir des trois stades historiques du dévéloppement des forces de production marxiste. L'esclavagisme ne connaît pas de répartition du tout, car c'est le rapport « direct » du maître et de l'esclave ; le féodalisme ne connaît que la répartition statique fixée une fois pour toutes entre le seigneur et le serf ; et seul le capitaliste sait véritablement utiliser les inégalités de la répartition du produit pour son profit. De là, il n'est plus très difficile à parvenir à prouver cette idée que les rapports de production en Russie sont des

[479] *ibidem p.24*

rapports de classe et qu'il s'agit non pas d'un État ouvrier dégénéré, mais d'une forme de capitalisme étatique.

On pourrait en conclure qu'ici Castoriadis ne fait que suivre la pensée de Marx : les richesses et les excès de la bureaucratie soviétique n'ont aucune fonction sociale et ne satisfont que les goûts égoïstes des bureaucrates, tandis que les prolétaires sont devenus les objets de l'aliénation, bien que leur propre « égoïsme » (les distractions, les programmes culturels, la participation fictive dans la vie des institutions, etc.) ait été partiellement satisfait en contrepartie.

Nous pouvons faire ce constat que la « radicalisation » du marxisme de Castoriadis est différente de celle faite par Staline, car cette dernière est dogmatique, alors que la première est anthropologisante.

Remarquons qu'historiquement, le régime créé par Staline ne pouvait justement soutenir aucune « anthropologisation » ou « humanisation » – l'homme faisant toujours l'objet des « soins » du Parti communiste tout en étant jamais considéré comme un être autonome[480]. Le « dégel » de Khrouchtchev, ayant en même temps provoqué la décomposition du stalinisme et la conservation de ce régime.

Depuis 1946 Castoriadis fera paraître plus d'un seul article dans la revue *Socialisme ou Barbarie* sur « la question russe ». La question pertinente c'était celle de la nature du régime, c'est-à-dire de sa véritable place dans le monde contemporain où le « socialisme » avait existé au même titre que le fascisme et le capitalisme. Plus précisément, Castoriadis veut dire que le « socialisme » bureaucratique russe n'a rien à voir avec le socialisme, mais que c'est une forme plus proche du fascisme.

Dans ce sens sa théorie est proche de celle du totalitarisme d'Hannah Arendt, que nous n'analyserons pas dans le cadre de notre recherche. Le totalitarisme a provoqué une atomisation de la société et la résistance silencieuse du peuple sous les formes très variées, allant de l'absentéisme jusqu'au sabotage direct. Ces tentations de résistance ont été très sévèrement réprimées par l'État. Il faut dire que la solidarité silencieuse de la population opprimée contre la

[480] Chez Marx l'homme n'est pas pensé comme individu autonome - cela c'est une fiction «bourgeoise», mais comme «genre», comme porteur du genre humain. Etre séparé du genre, c'est être aliéné au genre, devenu étranger au genre auquel cependant il appartient.

bureaucratie peut exister dans un régime totalitaire et que, *vice versa*, l'abolition d'un régime totalitaire n'est pas équivalente au dépassement de l'atomisation sociale.

A propos du peuple, Castoriadis est loin de l'idéaliser et il se rend compte que le peuple peut facilement se transformer en « masses », car toutes les « tragédies » qui lui arrivent, et même l'installation de l'Idéologie du Parti, sont impensables sans que le peuple lui-même prépare le terrain pour ces phénomènes. Si le peuple peut être solidaire dans le mouvement révolutionnaire, il peut aussi bien avoir une sorte de solidarité liée à son imaginaire plus qu'à l'idéologie. Quelle serait donc l'explication du mécanisme de la Terreur stalinienne, sinon qu'elle est la prédominance de cette idée de la Terreur dans l'imaginaire collectif des gens ? Comment expliquer ce fait que même si la terreur terrorisait « sans frapper », tout le monde connaissait quelqu'un qui avait été réellement emprisonné, torturé, banni ou tué ? Castoriadis écrira dans les années 1980 :

«Quoi de plus affreusement « réel » que la Terreur, et la Terreur russe entre toutes, les dizaines de millions de cadavres, les décennies passées par les gens dans le Goulag ? Certes. Mais quelles ont été les conditions nécessaires de la Terreur ? A l'un des bouts, le plus important, la représentation de millions de gens qu'ils ne pouvaient pas, qu'il n'était pas possible à y résister... la Terreur n'aurait jamais été « inévitable » si tout le monde n'y avait pas, d'une certaine façon, concouru, ne serait-ce qu'en faisant comme si elle était inévitable ?[...] Autant que le plus primitif croit à son fétiche, autant Yagoda croit que Staline est intouchable[...] Le Parti ne peut disposer de la Terreur que si tout le monde croit que le Parti dispose de la Terreur. »[481]

Il nous faut souligner ici que Castoriadis propose dans cette citation une explication de l'idéologie. Il l'analyse en psychanalyste, en recourant à la notion de croyance, de « fétiche ». C'est intéressant, car la croyance implique toujours la certitude de l'existence et il est vrai que le stalinisme, comme toute une autre forme de totalitarisme, peut s'expliquer par (l'analyse du ?) subconscient « imaginaire » collectif.[482]

[481] Castoriadis, *Devant la guerre,* vol.I, Fayard, Paris p.27
[482] Nous n'allons pas développer ici ce sujet très intéressant du rôle de l'imaginaire chez Castoriadis. Nous le mentionnons pour montrer que Castoriadis ne s'est pas arrêté sur les seules analyses économiques du stalinisme.

Il est vrai d'ailleurs que le « socialisme réel » soviétique a des traits en commun avec le fascisme, et pour Castoriadis il ne s'agit toujours pas simplement du régime politique, mais surtout de la place de « l'homme au travail » dans ce système. Le marché du travail capitaliste, basé sur le principe de la libre concurrence, a tout de même tous les avantages par rapport au système esclavagiste, le travail des esclaves étant « vendu », eux-mêmes n'ayant aucun choix dans la vente de leur travail, dans leur condition, ou dans leur rémunération.

« Mais au contraire de la bourgeoisie, ses possibilités d'exploitation semblent proprement illimitées : alors que sous le capitalisme la vente de la force de travail et à la fois tributaire du marché et du rapport de force entre classe, la bureaucratie est en mesure d'imposer ses conditions aux travailleurs sans retriction. Ce qui fait dire à Castoriadis que « l'économie russe se trouve infiniment plus proche [du modèle fasciste] que de celui de l'économie concurentielle capitaliste, en ce qui concerne la « vente » de force du travail. »[483]

Nous traitons ci-dessous des limites de la théorie de Castoriadis.

Castoriadis construit sa théorie sur les critiques, mais sa propre théorie n'est pas exempte d'erreurs, qui sont parfois pratiquement les mêmes que celles des trotskistes. Nous pouvons soutenir cela, car l'argumentation de Castoriadis est, en fin de compte, polémique, tandis que sa signification est beaucoup plus large[484].

Ce qu'on pourrait reprocher à Castoriadis ici, c'est parfois d'imposer à l'histoire ses propres schémas et d'utiliser des notions quelquefois assez vagues.

Nous accordons à Castoriadis que Trotski a tort lorsqu'il renverse la thèse marxiste : le droit correspond à l'économie, donc si le droit est socialiste, l'économie est socialiste aussi. Mais Castoriadis dit que si l'économie a des éléments capitalistes, la société doit donc être capitaliste. Cette logique est aussi discutable, car elle convient à la métaphysique rationnelle, mais elle ne peut pas être pleinement appliquée à l'histoire, car l'histoire est empirique et souvent contradictoire par définition.

Castoriadis affirme que l'URSS est une société typique de classes, car son économie est basée sur le principe des classes. En revanche, on pourrait confirmer également la position des

[483] Ph. Caumière *Castoriadis Le projet d'autonomie*, Michalon,Paris, 2007, p. 17, cit. SB, 194
[484] Nous allons analyser cette signification dans le paragraphe qui suit

trotskistes, en disant que la nature de classe en URSS n'était jamais une question définitivement claire[485]. Lénine et Trotski voulaient surtout créer l'État socialiste sans classes. Et l'économie, pour eux, n'était que le moyen à parvenir à cet État.

On pourrait se demander également si le capitalisme est triomphant dans toutes les formes économiques et politiques, comment être avec la notion de crise de l'économie capitaliste, partagée par Marx et Engels, Lénine, Trotski et Staline. A propos de l'oeuvre de Castoriadis, certains chercheurs indiquaient qu'en critiquant le socialisme réel, il semblait faire en même temps une apologie du capitalisme. Les crises économiques du capitalisme pour les marxistes doivent être une affaire objective, aussi bien que la supériorité de l'économie socialiste par rapport à l'économie capitaliste. Sans entrer dans le détail de ce problème, mentionnons que Castoriadis répétera que le capitalisme s'est avéré capable de faire des progrès économiques[486]. Ces constats et sa critique du socialisme réel peuvent ainsi laisser planer le doute sur son engagement marxiste.

2 Le stalinisme et le marxisme selon Castoriadis

Dans ce paragraphe, nous allons discuter quelques thèses de Castoriadis que nous venons d'étudier dans le contexte de son ouvrage, pour mieux comprendre l'originalité de ses analyses de la nature de l'URSS.

Si nous nous interrogeons sur le fond des réflexions économiques, politiques et historiques qui constituent la philosophie de Castoriadis, nous allons avoir à faire avec sa propre interprétation du marxisme. Il est inutile d'essayer d'évaluer sa conception du point de vue du marxisme orthodoxe, puisqu'il déclarait que chez Marx et Engels il n'y a pas d'impasses, ni contradictions.

La réalité soviétique était, pour le groupe *Socialisme ou Barbarie,* la preuve que ces contradicions étaient bien réelles et qu'il ne fallait plus répéter les dogmes du stalinisme, du

[485] Par exemple, E. Wallerstein dira une phrase dont le sens est suivant : Personne ne croyait vraiment que l'URSS était l'État des ouvriers, mais ce que c'était l'État qui faisait beaucoup pour les ouvriers. Il nous semble que les leaders soviétiques ne se posaient pas non plus la question de la différence entre ces deux membres de la phrase.
[486] Probablement, il s'agit des réformes de Keynes

léninisme et du trotskisme, car toutes ces formes de marxisme ossifiées servaient la bureaucratie et non le prolétariat. Quant nous avons essayé d'analyser la conception marxiste de la réalité soviétqiue chez Castoriadis, un nombre de questions a surgi.

Nous avons regroupé ces questions autour de trois axes :

1) Castoriadis et le régime social en Russie : la terreur ou la bureaucratie ?

2) Castoriadis et la nature de l'URSS : le socialisme totalitaire ou le capitalisme d'État ?

3) Castoriadis et l'URSS : « la dégénération de la Révolution » ou « le mensonge en quatre lettres »

1) Pourquoi, pour expliquer la nature de l'URSS, Castoriadis traite-t-il de la bureaucratie qui est selon lui la nature du régime staliniste ?

Nous pouvons donner les raisons historiques de cette thèse, mais il y avait des raisons évidemment plus importantes de parler de l'URSS qu'en évoquant les inégalités des salaires entre les dirigeants et les employés. En l'occurence, on peut y opposer cette idée que tous les privilèges de la « nouvelle classe », par rapport à la classe travailleuse, étaient dérisoires en comparaison avec la terreur de l'État terroriste, l'aveuglement de millions de gens dans le monde entier, les répressions, la violence, les persécutions, ou encore l'exploitation.

Pourquoi ce n'est pas la barbarie asiatique, ni la dégénérescence de l'État ouvrier, ni la terreur « terroriste » de l'État contre le peuple, ni l'idéologie stalinienne, mais le capitalisme d'État qui est au cœur des réflexions de Castoriadis ? En plus, si l'on dit que le capitalisme d'État c'était la NEP, la situation paraît un peu absurde. Staline avait fait arrêter la nouvelle politique économique au nom du socialisme, de la société sans classes ni propriété privée. Il est vrai d'ailleurs que Staline a combattu contre la bureaucratie du Parti, organisée par Trotski. Donc, la critique de Castoriadis soit « tombe à l'eau », soit il devient lui-même un « stalinien ». Remarquons qu'à propos de la dégénérescence de l'État ouvrier, Trotski avait des buts politiques en lien avec son propre passé de bureaucrate soviétique. Mais à quoi sert cet argument pour Castoriadis, qui a rompu avec le trotskisme ? La position de Castoriadis, qui se veut être la plus radicale à gauche, se positionne ainsi entre le trotskisme et le stalinisme.

A notre avis, la différence fondamentale entre l'approche de Castoriadis et celle de Staline consiste en leurs façons de traiter le marxisme. Tandis que pour Staline, le marxisme est un outil nécessaire et obéissant, Castoriadis essaie de développer la pensée de Marx, de redonner du sens à des aspects qui semblaient être dans l'impasse, comme la question des *rapports de production.* La nuance ici est que pour Staline le marxisme pris à la lettre se représente la vérité immanente de la réalité, alors que Castoriadis commence à comprendre et articuler ce constat qu'il fallait éviter de postuler l'existence d'une vérité immanente ni dans le marxisme, ni dans la réalité sociale.

2) Est-il alors suffisant de définir le « socialisme » stalinien comme un capitalisme d'État, peu différent des économies occidentales ?

A propos du socialisme stalinien, Castoriadis a essayé de montrer que c'était une nouvelle forme de capitalisme. La bureaucratie est un phénomène plus ou moins normal pour le capitalisme. [487]

On dit souvent que l'originalité de Castoriadis consista à montrer que le « socialisme » (le capitalisme d'État) soviétique ne différait des économies occidentales que par l'intensité de la bureaucratie.[488] Cette thèse n'est pas seulement historiquement discutable, mais elle ne dit probablement rien de nouveau sur le stalinisme, le régime social de la Russie.

Castoriadis souligne que dans le cas de la Russie, nous avons affaire à l'étatisation totale des rapports de production. L'État remplit un double rôle capitaliste : la « concentration de la propriété formelle » et la « concentration de la gestion effective ». La bureaucratie soviétique a augmenté et accéléré la production tout comme la bureaucratie américaine et japonaise l'ont fait, pendant une période moins courte.

En conclusion, il faut dire que la méthode de Castoriadis n'est pas moins importante que ses résultats. Le plus important, à notre avis, est que Castoriadis est parvenu à ses conclusions par la méthode marxiste, en développant les idées de Marx et Engels sur les rapports de production et en critiquant le juridisme abstrait des trotskistes. Remarquons que ces idées ont été

[487] Il suffit de se rappeler les analyses de Max Weber à ce propos.
[488] Voir p. ex. Christophe Pivert, « L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis », Traces N1, p. 6

pétrifiées dans le marxisme orthodoxe en un dogme de la « dialectique » identitaire de la superstructure et de la base. Trotski suivait lui aussi cette logique identitaire. Mais Castoriadis a su montrer comment une grande mystification avait pu être possible et comment le marxisme ossifié avait pu confondre le socialisme et le capitalisme étatique. Pour Castoriadis la véritable méthode marxiste est une critique radicale du savoir social et elle permet de briser les idées reçues sur le rapport de la base avec la superstructure.

La conception de la nature de l'URSS est élaborée par Castoriadis dans une polémique avec le trotskisme. Donc, le mérite de Castoriadis consiste à essayer de dépasser l'éclectisme des trotskistes en posant les problèmes de méthode dont nous venons de parler.

3) Comment expliquer cet intérêt particulier de Castoriadis pour l'URSS ? Est-il entièrement économique et politique?

Pourquoi dans les premiers numéros du *Socialisme ou Barbarie* un grand espace est consacré aux problèmes du « socialisme réellement existant » ? Selon Castoriadis, la question de l'URSS a une dimension internationale, non seulement politique et historique, mais aussi philosophique. D'autre part, ce n'est pas le côté éthique ou juridique de la Révolution qui attire l'attention de Castoriadis, mais la réalité économique russe face aux prémisses économiques du marxisme.

La radicalisation à gauche de Staline est dogmatique : elle passe par la négation de la révolution, tandis que pour Castoriadis la révolution doit être en un sens « permanente ».

En quoi consiste donc la « négation de la révolution » ? Staline n'a jamais nié ce que Lénine a dit et fait. Il fut le premier à se servir de la critique léniniste contre la bureaucratisation et contre les compromis avec le capitalisme.

Il nous semble que Castoriadis développe la critique des rapports de production en Russie, parce qu'il croit que c'est là que se décide l'avenir du marxisme. La nature de la Russie stalinienne consiste en une déformation des rapports socialistes de la répartition des biens. En d'autres termes la Russie, après avoir fait quelques pas décisifs vers le communisme, en accord avec la doctrine marxiste, a sombré dans la dérive bureaucratique. Cette dérive n'est pas l'effet du marxisme, mais est liée à la doctrine marxiste-léniniste, et surtout aux fautes et silences de Marx, d'Engels et de Lénine. Les causes de cette dérive sont doubles : elles résident dans la crise du marxisme mondial et dans la spécificité de l'évolution nationale.

Paradoxalement, pour Castoriadis, selon la formule de Lindenberg que nous avons cité ci-dessus[489], il n'existe qu'un seul marxisme et c'est celui de la Russie. Pour re-penser le marxisme, Castoriadis croit qu'il faut commencer par la critique marxiste du socialisme réellement existant de la Russie soviétique.

En plus, il ne faut pas oublier que depuis ses débuts, le Groupe *Socialisme ou Barbarie* a été très proche des principes léninistes : ils critiquaient leur spontanéité, leur croyance que la révolution doit se baser sur l'activité des masses, mise sous le contrôle du parti des révolutionnaires professionnels. Il est donc logique que Castoriadis fasse une affaire personnelle de démystifier le stalinisme et de redonner son sens non seulement au marxisme, mais à sa mise en œuvre par Lénine.

Il nous semble que Castoriadis nous a démontré que le stalinisme n'était pas un marxisme. Mais un lien entre les deux subsiste quand même. Et ce lien a marqué le début de la tentative de Castoriadis de repenser les fondements du marxisme. « Le *Capital* est à lire à la lumière de la Russie, non pas la Russie à la lumière du *Capital*. »[490]

Finalement, nous devons insister sur le fait que Castoriadis est resté un révolutionnaire « classique », comme il y en a peu aujourdhui : sa conception de la révolution est très tributaire de la tradition qui commença en 1789.

3 Castoriadis et l'impérialisme stalinien

Une autre question importante pour la compréhension de la théorie du stalinisme chez Castoriadis est la question de l' « impérialisme » soviétique.

Selon la théorie de Trotski, le régime stalinien était instable, mais la crise de la deuxième guerre mondiale a montré que le stalinisme a su consolider ses positions dans le monde et, comme le dit Castoriadis, « La crise révolutionnaire issue de la guerre, loin de miner, a renforcé la puissance stalinienne. »[491] Castoriadis critique Trotski qui a vu dans les Procès de Moscou le

[489] rappeler la citation
[490] Castoriadis, *Le régime social de la Russie*, Esprit (Juillet-août 1978).pp. 6-23.
[491] Castoriadis « Sur la question de l'URSS et le stalinisme mondial », Bulletin du PCI N 41, août 1947

« commencement de la fin » de l'époque de la bureaucratie stalinienne. En effet, ce n'était que la « fin du commencement », c'est-à-dire le début du triomphe de la bureaucratie stalinienne.

La bureaucratie stalinienne a défini sa tâche comme étant celle de la construction du socialisme « dans un seul pays », mais en réalité, elle a initié « son expansion dans d'autres pays, sur des débris des révolutions avortées »[492]. Castoriadis lance un appel au prolétariat international, en leur disant que l'URSS n'est pas moins devenue un ennemi de la classe ouvrière que les États-Unis.

En 1947 Castoriadis critique précisément la théorie de la défense de l'URSS des trotskistes, selon laquelle le prolétariat doit défendre l'URSS, puisque c'est le premier État ouvrier. Castoriadis refuse d'accepter cette théorie pour les raisons suivantes :

1) L'URSS n'est pas un État ouvrier dans le sens que lui donne Trotski : la planification en URSS n'est pas une vraie planification, mais la planification d'une exploitation. La collectivisation est une forme d'exploitation du prolétariat et l'étatisation est la forme juridique d'une domination de la bureaucratie. En plus, ces trois traits que Trotski attribue à l'État ouvrier sont étrangers à la Révolution russe et à la Commune de Paris.

2) Les rapports économiques ne peuvent pas être déterminés par les rapports juridiques avec la superstructure. C'est étranger au marxisme.

3) Finalement, l'État soviétique n'est pas la dictature du prolétariat dirigé contre les capitalistes, mais le diktat de la bureaucratie sur le prolétariat et d'autres couches de la société.

La dernière thèse est surtout à interpréter comme mettant en valeur la base de l'impérialisme stalinien : en effet, si l'État « ouvrier » ne réalise pas l'équilibre entre les capitalistes et les prolétaires (comme le voulaient les trotskistes), mais sert les intérêts des couches priviligiées, il exploite lui-même le prolétariat et entre dans une concurrence économique et politique avec les pays capitalistes. Il ne s'agit pas, souligne Castoriadis, de dire à des fins de propagande, que le stalinisme et le capitalisme sont la même chose, mais il est nécessaire de dire que ces deux régimes sont basés sur l'exploitation et qu'ils s'affrontent « en une lutte à mort. »[493]

---

[492] *ibidem*
[493] *ibidem*

Il faut souligner que Castoriadis a maintenu toute sa vie de cette pensée de la menace soviétique et croyait que l'URSS d'après Khrouchtchev serait en continuité avec l'impérialisme stalinien. L'idée de Castoriadis est que la Guerre mondiale est un horizon qui est bien réel et qui permet aux capitalistes des deux régimes d'exploiter le prolétariat au nom de la sécurité de leurs pays.

Une ancienne thèse des trotskistes sur l'imminence de la Guerre mondiale, connut alors un renouveau, dans la nouvelle situation mondiale. Il s'agit selon Castoriadis de la perspective de d'une confrontation militaire entre « l'Empire russe »[494] et les États-Unis, deux super-puissances du XXe siècle. Castoriadis consacrera à cette confrontation un ouvrage intitulé *« Devant la guerre »* (1981), qui était censé contenir deux volumes ; mais dont seul le premier fut publié. Dès le début Castoriadis se défend de faire une prévision historique, ce qu'il juge ridicule, mais prétend démontrer l'évolution de la société russe vers ce qu'il appelle la « stratocratie » – un terme inventé par lui-même à partir des mots grecs « stratos » et « cratos » (« l'armée » et « le pouvoir ») – le pouvoir des militaires, c'est-à-dire la militarisation conduisant à exclure toute réforme visant la Russie « d'en bas ».

Dans les années 1970-1980, Castoriadis croit que la Russie est incapable du point de vue de son potentiel économique et militaire, de mener les guerres offensives. Pourtant, pense-t-il, il n'y a pas une seule Russie, mais il y en a deux : l'une civile et l'autre militaire. Cela fait longtemps qu'en Russie la bureaucratie du Parti a joué un rôle de « parasite » de la société, et c'est maintenant l'Armée, la bureaucratie militaire qui porte la seule idéologie qui demeure en Russie, celle du nationalisme grand-russien, qui est « le seul facteur *vraiment moderne* de la société russe – et le seul secteur qui fonctionne effectivement. »[495] C'est avec l'époque de la domination de l'Armée que Castoriadis constate la fin de l'époque totalitaire bureaucratique de Lénine – et de Staline, poursuivie encore sous Khrouchtchev sous une nouvelle forme –, « la stratocratie » :

[494] Il appelle comme cela l'URSS
[495] Castoriadis *Devant la guerre,* p.28

« Tout fait penser qu'il ne faut plus parler de la Russie comme d'une société dominée par le Parti/État totalitaire, cette création de Lénine perfectionnée par Staline. Tout fait penser qu'il faudra considérer, de plus en plus, la société russe comme une société stratocratique, où le corps social de l'Armée est l'instance ultime de la domination effective (et non pas seulement le garant sublime de l'ordre établi...) – laquelle[...] doit et devra conserver à l'existence[...] le Parti. »[496]

La réussite d'un bureaucrate dépend de sa capacité de « trucage » – explique Castoriadis – et le Parti ne fait qu'échouer dans ses tentatives d'organisation et de modernisation de la Société, mais ce n'est pas la même chose pour une seule institution : l'Armée.

Quelle est la spécificité de la politique extérieure russe depuis 1945 ? Staline tout comme Roosevelt, ont voulu garder le « condominium » russo-américain, le stalinisme ayant plutôt tendance à se replier sur lui-même et à se contenter de ses conquêtes. Mais Castoriadis insiste sur le fait que la suite des « guerres chaudes », en Corée et en Indochine, ou encore l'installation des fusées à Cuba, étaient en continuité avec la doctrine de Staline qui demeurait, malgré l'alternance rhétorique, une doctrine d'agression et d'expansion et non de protection, menée avec le mot d'ordre de « la victoire finale du communisme », que Castoriadis comprend comme celui de la Russie et qu'il complète ironiquement par : jusqu'au « dernier paysan vietnamien ».[497]

Il est difficile d'être d'accord ou de n'être pas d'accord avec ces réflexions, car cela demanderait, à notre avis, un examen historiques beaucoup plus large et profonde. Il faudrait se poser les questions sur :

1) ce qui se passait réellement dans les sociétés du Tiers Monde de l'époque et quels étaient les rôles des forces militaires russe et américaine d'alors.
2) le rôle de l'impérialisme américain qui n'était pas une simple réponse à l'expansionnisme soviétique.

Ceci n'est pas le but de notre thèse, mais Castoriadis semble aborder ici des questions de méthode profondes. Il se demande ce qui a vraiment changé en Russie depuis la mort de Staline.

[496] *ibidem,* p.29
[497] voir *ibidem*, 102-104

Ce qui s'est passé, dit-il – sans parler du changement de la mentalité (qui est une autre question de grande importance que nous ne traitons pas ici) –, c'est *la rationalisation de la répression*. « On peut fabriquer maintenant en Russie le degré suffisant de la soumission sociale en consommant un nombre presque négligent de cadavres [...] A part cela rien [n'a changé]. »[498]

Castoriadis montre donc que ce n'est pas l'impérialisme idéologique qui a créé ce régime de bureaucratie miltaire, mais que c'est au contraire la « stratocratie » qui fut une « condition de possibilité » du changement de la politique soviétique vers le militarisme agressif, car la seule production efficace de l'Union soviétique bien organisée était celle des armements. Et le surarmement soviétique fit de ce pays la première puissance miltaire mondiale, tandis que son économie demeurait dans un état lamentable. Le dynamisme de la modernité, nous dit le philosophe, est conditionné par ce phénomène.

Avec le recul temporel dont nous bénéficions, nous pouvons dire que ces réflexions ne sont pas historiquement vraies. L'Union soviétique, malgré le caractère militarisé de sa société, n'eut jamais assez de ressources, ni de forces, et n'a jamais fait de projets en vue de commencer une Troisième guerre mondiale. Aucun des leaders soviétiques de haut rang n'a voulu cette guerre, Staline y compris. Néanmoins, Castoriadis croyait sérieusement à la menace soviétique.

Finalement, nous pouvons formuler nos critiques des thèses de Castoriadis en quelques points :

1) Nous avons impression que sa théorie de l'impérialisme soviétique – qui est au moins en contradiction avec l'idée de Lénine sur l'impérialisme comme stade très développé du capitalisme – a été créée par Castoriadis surtout pour pouvoir démontrer sa propre théorie de la bureaucratie stalinienne, une théorie qui est bien originale, mais plutôt difficile à fonder[499].
2) Castoriadis formule ses idées sur le stalinisme en critiquant les thèses Trotski, mais il ne parle pas des théories de Staline et de leur enracinement dans le « léninisme ». En effet, il nous

[498] *ibidem*, p.106
[499] Il est vrai que si la bureaucratie n'avait qu'à exploiter le prolétariat, l'objectif du stalinisme serait la domination mondiale. Mais si l'on continue à insister que la bureaucratie était la suite d'une dégénéréscence de l'État ouvrier (ce qui est pourtant plus logique dans la version trotskiste), la version « impérialiste » de Castoriadis devient moins claire, car cette bureaucratie devait, cependant, garder un lien avec la Révolution d'Octobre et le marxisme.

semble que Castoriadis commence à penser le stalinisme en Russie à partir de ses objections aux parti trotskiste (et au parti communiste) en France.

3) Castoriadis semble minimiser l'impérialisme américain, qui est une stratégie politique et économique qui demeure active de nos jours.

4) Son idée d'une continuité entre le nationalisme russe, le nationalisme soviétique, l'Empire russe et l'URSS stalinien, est exagérée.

5) Nous avons vu que Staline n'avait pas voulu simplement vassaliser les pays de l'Europe de l'Est. Sa volonté était de s'emparer du mouvement ouvrier international, mais il y avait d'autres raisons de l'expansion soviétique.

Chapitre 2 : Sartre et *Socialisme ou Barbarie*

Comment ont évolué les rapports entre Sartre et le groupe *Socialisme ou Barbarie* ? C'est une question seulement partiellement historique. Il nous paraît paradoxal que les rencontres entre Sartre, d'une part, et Castoriadis et Lefort de l'autre, avant 1968, étaient rares et qu'elles étaient marquées plutôt par des débats que par une coopération. Il nous semble que ces trois intellectuels ne sont pas unis seulement par la même époque, mais aussi par leurs attitudes philosophiques qui se ressemblent. Un autre paradoxe est, que le fait d'avoir été dans l'après-guerre pendant une période dans des « camps » politiques opposés, n'a pas joué un si grand rôle relativement à ce qui les unit.

Nous avons affaire ici à des intellectuels qui se sont réclamés du marxisme, tout en refusant une partie de l'héritage marxiste et révolutionnaire, qu'ils jugeaient erronée et sans importance. On pourrait dire qu'ils étaient engagés dans la vie politique et le militantisme ouvrier, dans une ignorance relative du marxisme « classique » ou « orthodoxe ». En même temps, les marxistes « staliniens » s'attribuaient volontiers une connaissance profonde du marxisme au prix d'une ignorance relative de l'actualité politique et historique[500]. Pourtant ces trois intellectuels s'enthousiasmaient pour le marxisme, faisaient preuve d'une grande *érudition* marxiste, ce qui les différencie de la fidélité dogmatique des marxistes « orthodoxes ». Tous les

[500] Par exemple, les PC se trouvaient trop *rigides* pour réagir pleinement aux évènement en Corée, en Hongrie ou en Pologne.

trois se sont ralliés au marxisme, en l'utilisant pour expliquer leurs propres visions de l'histoire et de la politique.

Dans son ouvrage intitulé *Socialisme ou Barbarie Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre,* Ph. Gottraux affirmait qu'on ne peut pas comprendre les prises de positions et la trajectoire du Groupe sans parler de son rapport avec les autres acteurs du champ politique de gauche. Ph. Gottraux distingue trois catégories de « protagonistes » : le PCF « stalinien », les groupes d'extrême gauche réunis par leur opposition au stalinisme et des organisations de gauche à la recherche d'une « troisième voie. »[501]

En 1956, malgré les révélations de Khrouchtchev et la répression par les soviétiques de l'insurrection en Hongrie, les positions politiques du PCF restaient encore fortes. Le trotskisme pour sa part espérait jouer le rôle de leader du prolétariat. Mais le groupe *Socialisme ou Barbarie* était un groupuscule trop petit pour prétendre être un leader.

Ainsi, Gottraux a raison de voir dans les idées du groupe *Socialisme ou Barbarie* une opposition avec deux grands partis leaders de gauche, qui contient déjà les germes de la nouvelle notion positive du socialisme. Gottraux écrit :

« Le groupe *SouB*, quant à lui, croit devoir définir le socialisme d'abord en négatif, en énonçant ce qu'il n'est pas, en refusant précisément ce que les « staliniens » défendent sous le label « socialiste » , le pouvoir d'une classe bureaucratique, avant de le penser en positif, comme étant le pouvoir des conseils ouvriers. »[502]

Le groupe *Socialisme ou Barbarie* fait partie de la gauche « marginalisée » par le PCF. Ce groupe se distingue surtout par son *antistalinisme.* Comme on l'a vu, cet antistalinisme a son origine dans le trotskisme et le groupe s'était distingué en critiquant l'attitude du trotskisme envers le stalinisme. Si la base théorique de ce Groupe est le trotskisme – même si le Groupe s'efforce d'abandonner cette « base » –, comment peut-on dire que leur perception du marxisme

[501] Gottraux, *op.cit.* p. 199
[502] *ibidem,* p. 200

et du socialisme n'est pas trotskiste ? Gottraux indique lui aussi que certains intellectuels de gauche renvoyaient les représentants du groupe aux lectures des classiques du marxisme.

Mais est-ce que l'*antistalinisme* est le seul et unique critère d'un groupe d'opposition ? Si le seul critère d'entrée est d'être antistalinien, cela ne grantit pas non plus contre l'adhésion à une autre idéologie totalitaire. Et le « champ politique d'ultra-gauche », comme le nomme Gottraux, le champ où entra le *SouB,* n'est-il pas la création d'une nouvelle orthodoxie ? [503]

Réfléchisons sur comment le groupe *Socialisme ou Barbarie* pouvait entrer dans le champ politique. Le seul moyen évident d'éviter l'ossification du marxisme était de commencer par dissocier le marxisme et le stalinisme ; de reprendre le marxisme depuis ses début et de le repenser indépendamment de ce que le marxisme orthodoxe en a fait. « Purifier » le marxisme des germes du totalitarisme était une tâche ambitieuse. Mais cette « purification » selon Castoriadis est exigée par l'esprit critique du marxisme lui-même.

Castoriadis écrit, par exemple :

« C'est le marxisme lui-même dans le meilleur de son esprit, dans sa dénonciation impitoyable des phrases creuses et des idéologies, dans son exigence d'autocritique permanente, qui nous oblige à nous pencher sur son sort réel. »[504]

Ainsi, le Groupe ne devait pas dominer sur tout le champ politique, devenir le seul et unique leader du prolétariat, comme l'était le PC « stalinien » et comme voulait l'être le trotskisme. Sa méthode révolutionnaire était de *sensibiliser* les masses, de les avertir du péril dans lequel elles se trouvaient d'être soumises et exploitées davantage par de nouvelles structures politiques.

Gottraux, lui, résume ainsi la position du Groupe dans le contexte politique des années 1950 :

« En définitive, *SouB* occupe une position très précaire en ce début des années cinquantes. Le groupe ne situe pas en position favorable face aux trotskistes dans la lutte pour l'hégémonie à la gauche du PCF. Il n'est pas en mesure d'imposer sa compréhension du stalinisme. […] la rencontre avec l'ultra-

[503] Chez Gottraux nous avons l'exemplle du groupe *bordiguiste Internationalisme* qui prétendait être pionnier du mouvement « ultra-gauche » et voulait s'emparer du champ radical. pp. 206-209
[504] Castoriadis, *IIS*, p.17

gauche, qu'elle soit bordiguiste, conseilliste ou sociale-barbare, n'est souvent qu'une étape franchie ultérieurement par une minorité d'antistaliniens qui ne satisfont pas des réponses fournies par le trotskisme. »[505]

Au sortir de la guerre, l'existentialisme occupe une position hégémonique dans le champ intellectuel, écrit Gottraux, en citant Anna Boschetti[506]. Par contre dans le champ politique le PCF domine. Donc, le champ intellectuel bénéficie d'une autonomie significative par rapport à la politique. La position favorable des *Temps modernes* « illustre particulièrement bien le fait que le champ intellectuel fonctionne selon des règles et des critères qui lui sont particulièrement propres »[507]. La position des *Temps modernes* changea durant les années cinquante. Pendant un moment Sartre et les *Temps modernes* devinrent proches du PCF. Le lien entre *Socialisme ou Barbarie* et les *Temps modernes* se fit surtout par la participation de Claude Lefort à la rédaction de cette « prestigieuse revue existentialiste. »[508]

« Lefort entre aux *Temps modernes* grâce à Maurice Merleau-Ponty, » fondateur de la revue avec Sartre et S. de Beauvoir[509]. Dans les *Temps modernes*[510] Lefort publia un article, « L'analyse marxiste du fascisme », en son nom. « Régulièrement depuis, il publie dans la revue des critiques des ouvrages, des textes abordant des questions politiques ou encore, des essais plus directement sociologiques. »[511] Boschetti dit que Lefort fait partie du « groupe des intimes, les collaborateurs qui vont aux réunions »[512]. Bien que « parrainé » par Merleau-Ponty, Lefort lui adresse des critiques dans son article « Double et triple jeu. Réponse à M. Merleau-Ponty et à P. Hervé. », dans la revue *Jeune Révolution (Revues des étudiantes coommunistes internationalistes)*[513]. Malgré cet article, leur relation reste harmonieuse.

Lefort continue à collaborer aux *Temps modernes* jusqu'à 1953, quand un conflit l'oppose à Sartre, « sur la base d'une divergence politique fondamentale. »[514]. Gottraux signale qu'en 1947 Lefort s'est prononcé sur l'affaire Kravtchenko dans l'article « Kravtchenko et le

[505] Gottraux, *op. cit.,* p. 212
[506] Voir ci-dessous
[507] *ibidem,*
[508] Voir *ibidem*
[509] i*bidem*
[510] N 2, 1945, pp. 357-362
[511] *ibidem*
[512] Boschetti, *op. cit*. p. 224
[513] *n 2, juin 1946*
[514] Gottraux, *op. cit* p. 258

problème de l'URSS » paru dans les *Temps modernes* [515]Dans cet article Lefort soulignait qu'il fallait en finir avec les attitudes complaisantes envers l'URSS. L'éditeur a placé cet article dans la rubrique « Opinions », suivi d'une note assez sévère. Mais Sartre n'a rejoint sa position philocommuniste qu'en 1952, dans le célèbre texte « Les communistes et la paix »[516].

Sartre a adopté une position de défense de l'URSS après la réaction de la droite aux manifestations du 28 mai 1952 contre le Général américain Ridgway. Sartre a répondu (à Lefort ?) par une série d'articles dans lesquels il se rapprochait du PCF, écrit Gottraux. Lefort a critiqué les positions de Sartre dans son article « Le marxisme et Sartre », publié dans les *Temps modernes*[517], où il lui reprochait de confondre le marxisme avec le stalinisme. Sartre a répondu « extrêmement sèchement » par un article publié dans le même numéro. Nous allons étudier en détail les débats entre Sartre et Lefort ci-dessous. Il nous faut dire ici que Sartre s'est montré intolérant. Lefort a dû quitter la rédaction.

Nous pouvons donc nous interroger : pourquoi la première discussion entre Sartre et le Groupe s'est-elle passée autour de cet affrontement entre marxisme et stalinisme ?

Gottraux ne se pose pas cette question et ne donne pas d'explication. Il suggère quand même que les arguments que donna Lefort ne sont pas simplement de lui, mais de toute la gauche antistalinenne[518]. Il s'ensuit qu'en s'opposant à Sartre, Lefort a consolidé les positions du *SouB* et son ambition d'être à la tête de la gauche antistalinienne. Mais cette réponse nous paraît un peu trop « objectiviste. » Nous pouvons consentir que Lefort *exprimait* les positions et les ambitions du Groupe, mais cela n'explique pas encore pourquoi il a critiqué Sartre. Or Sartre n'était pas « stalinien » au sens propre. Et il faut aussi ajouter qu'il s'agit d'un débat philosophique et non d'une joute politique. Le stalinisme et l'antistalinisme ne sont pas des conceptions philosophiques. Ce n'était donc pas un groupe antistalinien qui critiquait un groupe stalinien, mais le philosophe Lefort qui critiquait le philosophe Sartre.

Une autre explication, qu'on peut trouver dans l'ouvrage de Gottraux, est celle relative au statut de l'*intellectuel*. Dans *Les Temps modernes* [519]Lefort fait paraître un article intitulé « De la

[515] *n 29, février 1928*.
[516] Gottraux, *op. cit* p. 259
[517] n 90
[518] Voir Gottraux, *op. cit* p. 260
[519] n 104, juillet 1954

réponse à la question. » Dans cet article il répond aux paroles de Sartre qui disait que le statut d'intellectuel de Lefort est « désigné comme étant au principe de son incohérence. »[520]

Gottraux écrit :

« Selon Sartre, Lefort, qui parle de l'expérience cumulative de la classe ouvrière, serait tout particulièrement mal placé en tant qu'intellectuel d'origine bourgeoise, [...]pour mener la critique du PCF. [...] Quant à son statut de l'intellectuel, Lefort le revendique sans problème, tout en refusant l'argument avancé par Sartre, selon lequel un tel statut interdirait d'émettre une position critique sur PCF. Lefort fait remarquer qu Sartre est fort mal placé pour émettre cette sentence ».[521]

Nous croyons que le problème du rapport entre le marxisme et le « stalinisme » est celui du rapport entre l'intellectuel et le prolétariat. Pour Sartre un intellectuel d'origine bourgeoise ne peut pas représenter les intérêts du prolétariat. Cela peut être un patron progressiste, « lefortiste » comme ironise Sartre. Il nous semble que pour Sartre, l'intellectuel reste un intellectuel *de mauvaise foi* dans la mesure où celui-ci se borne à identifier le marxisme avec son propre engagement. Le « stalinisme » est donc pour Sartre avant tout une sortie de l'enfermement intellectuel. Adhérer au PC, se trouver sur ses franges, signifie ne plus être un intellectuel inefficace. Nous pouvons dire que le marxisme intellectuel pour Sartre est le *marxisme en soi*, et que le marxisme stalinien est le *marxisme pour soi*.

Comme le soutiennent P. Ory et J.-Fr Sirinelli : « le parti communiste, même sur ses franges, offre à l'intellectuel une action concrète et apparemment efficace, satisfait son souci de cohérence et nourrit son espérance. »[522] Mais nous allons analyser le sens de l'action de l'intellectuel par rapport à son engagement au Parti ci-dessous. Notre objectif dans ce chapitre est plutôt de faire apparaître la compléxité des rapports philosophiques « *réels* » de Sartre, de Lefort et de Castoriadis, avant de commencer les analyses de leurs écrits et leurs débats.

Lefort répliquera à Sartre, en mettant en cause son expérience militante. Il lui reprocha que son expérience en tant que *militant* n'était pas une réussite. Castoriadis a lui aussi critiqué

[520]Gottraux, *op. cit.* p.261
[521] *ibidem*
[522] p *ibidem*. 237

Sartre dans son article « Sartre, le stalinisme et les ouvriers »[523]. Il y qualifiait Sartre de « paroissien de Saint-Germain-des-Près » et d'« Intellectuel Moderne ».

« Ayant épuisé le savoir comme Faust, et dissipé la jeunesse comme César, celui-ci se sent de plus en plus travaillé par le demon de l'action et décide, tel Platon, à quitter les près de Saint-Germain pour la Sicile chaque fois qu'il y a un congrès a Vienne[...] Sartre avait [...]tiré la leçon: en politique ce qui compte ce ne sont pas les idées, mais le succès." [524]

Castoriadis souligne bien ce côté de Sartre qu'il appelle l'Intellectuel Moderne, et c'est celui qui feint de préférer la pratique à la théorie, mais au lieu de cela fait de la mauvaise théorie. Il nous semble que c'est un point crucial : *le* stalinisme n'est pas une théorie, mais *au fond* c'est de la mauvaise théorie (en d'autres termes, c'est un "arrivisme" ou un "bonapartisme" politique), comme le pense Castoriadis.

Nous voulons dire que Castoriadis s'oppose ici à une thèse courante – que semble partager Sartre –, selon laquelle : si une idée est en pratique efficace, il est inutile de la vérifier en théorie, car c'est la pratique qui prouve son efficacité et pas une théorie. Castoriadis semble penser que toute pratique a une base théorique, même si c'est une théorie « inconsciente ». Une pratique en apparence efficace peut s'avérer fausse et pernicieuse à cause d'une mauvaise théorie fondamentale.

A notre avis, Castoriadis semble donc souligner dans son article, que Lefort a dû critiquer Sartre et pas des « staliniens » pour une raison importante. C'est que le stalinisme n'est pas encore une théorie, c'est un phénomène historique en Russie et une tendance politique en France. Mais un intellectuel comme Sartre (un « Intellectuel Moderne ») qui n'est pas un militant, mais un théoricien (« paroissien »), peut en faire une théorie au sens propre ou, plutôt, une politique basée sur le seul principe de l'efficacité. Pour éviter de pareilles fautes, il ne faut jamais oublier l'expérience cumulative des luttes du prolétariat. Donc, il ne faut pas critiquer seulement les « staliniens », mais aussi les « sartriens ».

Nous pouvons citer Gottraux qui écrit :

[523] en n 12 du *Socialisme ou Barbarie*
[524] Castoriadis « Sartre, le stalinisme et les ouvriers, » SouB, p.65

« Quand au fond, Castoriadis se permet lui aussi de donner une leçon de marxisme à son concurrent. Il reprend évidemment Sartre sur la confusion que celui-ci opère entre marxisme et stalinisme. Dans ce cadre, Castoriadis qualifie d' « opportunisme le plus cynique » la compréhension sartrienne du marxisme, qui cosidérerait comme critère essentiel l'efficacité de la pratique. Ce qui, pour Castoriadis, n'est « qu'un pragmatisme vulgaire, [et] qui est d'ailleurs la philosophie organique de la bureaucratie »[525]

Nous allons revenir aux analyses des textes des trois auteurs considérés, pour étudier particulièrement leurs débats autour du statut de la classe ouvrière.

Avec le recul du temps, la violence des débats (et même leur valeur politique) paraît moins significative que leur sens philosophique. En lisant ces trois auteurs, nous avons eu l'impression que ce ne sont pas leurs contradictions qui comptent, mais leur similitudes. La question se pose : et si tous trois étaient mécontents de la séparation du monde en deux blocs opposés et cherchaient à trouver un compromis entre la situation internationale d'après guerre et les luttes socialistes ? Il en allait de l'avenir du socialisme en France. Quant au groupe *Socialisme ou Barbarie*, la voie communiste les arrangeait en principe, si elle n'impliquait pas la société bureaucratique stalinienne. Le « socialisme réel » ne leur convenait pas. Sartre, lui aussi était passé par la recherche d'une « troisième voie », qu'il a du abandonner.

Chez P. Ory et J.-Fr. Sirinelly nous trouvons quelques explications concernant ces recherches. Ils écrivent :

« Le drame en question est en effet celui de l'échec, au moins dans l'immédiat, de toutes les tentatives où s'illustèrent les quelques personnalités soucieuses de refuser le partage bipolaire du monde, autant que de l'idéologie. [...] c'est plutôt le silence qui à l'époque entoure le cheminement intellectuel de la revue *Socialisme ou Barbarie* (Cornélius Castoriadis, Claude Lefort), partie du trotskisme pour aboutir à une critique en règle de la « société bureaucratique » et dont l'impact ne pourra être mesuré qu'une vingtaine années plus tard. »[526]

[525] Gottraux, p. 264, cit. Castoriadis *op. cit.* p. 78
[526] P. Ory, J.-Fr ; Sirinelly, *op. cit.* p. 258

La tentative de « transformation radicale du régime social par la solution socialiste » a été entreprise par le Rassemblement démocratique révolutionnaire, organisé en 1947 à l'initiative d'un groupe de journalistes (dont George Altman et David Rousset). Sartre les a rejoint et c'était sa première expérience militante. Mais face à la rigidité des deux blocs, « prôner l'association du socialisme, du neutralisme et de l'anticolonialisme sans être allié du PC devenait une situation intenable. »[527]

En 1949 Sartre démissionna du RDR. Les intellectuels de gauche, dans leurs choix entre les deux camps opposés, se laissaient guider par leur « hiérarchie morale. » Camus a ainsi fondé sa thèse du primat du moral sur le politique. Les positions de Merleau-Ponty ont aussi évolué : dans *Humanisme et terreur* (1947) il était encore partisan de la violence révolutionnaire, mais dans les *Aventures de la dialectique* (1955) il a critiqué le *« volontarisme ultrabolcheviste »* de Sartre. Sartre a répondu dans son article « Les Communistes et la Paix » (1952-1954). Depuis ce lors, Sartre se positionna comme un « compagnon de route » du PCF.

Nous pourrions donc nous demander si un rapprochement à l'époque du RDR entre Sartre et le groupe *Socialisme ou Barbarie* aurait été possible. Les contradictions internes à la politique de la gauche mises à part, nous pouvons dire que les deux parties avaient des buts en commun, comme la solution socialiste ou la « troisième voie », qui auraient pu favoriser ce rapprochement des positions. Mais les rapports réels entre Sartre et le groupe *Socialisme ou Barbarie* au début des années 1950 se caractérisaient surtout par de l'animosité ou des silences.

Castoriadis et Lefort n'ont pas été tentés de devenir des compagnons de route du PCF. Mais pourrait-on dire que le prestige de leur groupe en tant que groupe révolutionnaire de gauche en a souffert ?

P. Ory et J.-Fr. Sirinelli ont raison de remarquer que :

« L'ampleur, la foi vibrante et la rigidité de la citadelle communiste exagèrent en effet, par contraste, l'image de dispersion, voire d'atomisation, et d'incohérence des intellectuels hostiles ou simplement étrangers au communisme, et qu'on peut définir comme ceux qu'à aucun moment ne tenta la moindre compagnonnage de route. »[528]

[527] *ibidem* p. 259
[528] *ibidem* p. 263

Gottraux de sa part remarquera que l'article de Castoriadis écrit contre Sartre n'a pas trouvé de réponse chez les « sartriens ». En effet, Gottraux souligne que ce silence exprime le réel rapport de force. *Les Temps Modernes* était une revue célèbre et le groupe Socialisme ou Barbarie était beaucoup moins connu du public. Gottraux conclut en affirmant que comme il se trouve peu de monde pour affronter les « errements » politiques de Sartre, la démarche de *Socialisme ou Barbarie* se distingue par son originalité[529]. Les « socio-barbares », comme les appelle Gottraux, ne se sont pas arrêtés à la critique des débuts philocommunistes de Sartre, mais ont fait plusieurs attaques contre les prises de position des *Temps Modernes* sur la politique. Sartre et son entourage ne réagissaient plus à leurs critiques.

C'est seulement en 1957 que Marcel Péju[530] a critiqué directement Castoriadis et Lefort pour leur prise de position sur la question polonaise[531]. Lefort répondit dans son article intitulé « La Méthode des Intellectuels progressistes » et publié dans le *SouB*[532]. Il n'y critiquait pas simplement Péju et Sartre pour avoir refusé de voir dans les réformes en Pologne une continuation du régime bureaucratique, mais donnait aussi des éclaircissements concernant les erreurs de Sartre dans son évaluation de la politique étrangère de Staline.

Lefort écrit que la position de Sartre dans *le Fantôme de Staline* et dans *Questions de méthode «* apparut comme une défense de l'insurrection, une condamnation de l'intervention russe et une critique très vive de la conduite du parti communiste français. »[533] Lefort regrette que les textes de Sartre signifient le contraire de ce qu'ils annoncent. La conclusion des analyses de Sartre, dit-il, est que l'insurrection hongroise était une erreur douloureuse, déterminée par d'autres erreurs du stalinisme. « Ne doivent pas être mises en question ni l'essence socialiste de l'U.R.S.S. [écrit Lefort] et des démocraties populaires, ni la fonction du P.C. au sein du prolétariat en France. »[534]

Lefort remarque que l'insurrection à Budapest a mis en question la thèse principale de Sartre selon laquelle la classe ouvrière n'est rien en dehors du parti. Mais le prolétariat hongrois

---

[529] Gottraux, *op. cit*. p. 265
[530] Marcel Péju (1922-2005) est journaliste et résistant français. Dans l'après-guerre s »intéressait surtout à l'Algérie et à la Pologne. Secrétaitre général des *Temps Modernes* de 1952 à 1962.
[531] Note de Gottraux, op. cit.,p. 266, M. Péju « Retour de Pologne », Les Temps Modernes n 137-138, juillet-août 1957, p. 49 ; le texte critiqué s'applle également « Retour de Pologne », SouB, n 21, mars-mai 1957 pp. 15-58.
[532] , n 23, janvier-février 1958
[533] Lefort « La méthode des intellectuels progressistes »,in : *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971p. 251
[534] Lefort, *ibidem*

s'est soulevé sans parti, sans appareil, sans organisation clandestine. Cette insurrection – souligne Lefort –, a « manifesté un antagonisme radical entre l'appareil d'État et l'appareil du parti d'une part, et l'immense majorité de la population – tout particulièrement du prolétariat de l'autre ».[535]

.

Il nous semble que Lefort reproche à Sartre de se borner à donner des analyses prétendument marxistes à partir de la seule évaluation de la réalité politique. Le fait qu'il y avait un conflit politique entre les intérêts des deux blocs capitaliste et soviétique, ne signifie pas que ce conflit était identique à la celui mis en évidence dans *le Manifeste du parti communiste,* entre les bourgeois et prolétaires. En prêtant attention exclusivement à la réalité politique, Sartre semble esquiver un antagonisme historique encore plus radical, entre les dirigeants pseudo-socialistes et le prolétariat. Les contradictions sociales n'ont pas disparu en URSS avec la Révolution d'Octobre, mais ont commencé à se transformer, selon Lefort.

Les critiques des positions de Sartre étaient-elles tout simplement des tentatives de la part du groupe *Socialisme ou Barbarie* de sortir de la marginalisation intellectuelle, comme semble le suggérer Gottraux ?[536] Comme si la domination de Sartre sur la société décuplée par son « aveuglement » politique avaient poussé les « socio-barbares » à chercher à revendiquer leur liberté intellectuelle. Si l'on accepte que Sartre, qui était un grand philosophe et écrivain, se montrait incapable de faire des analyses politiques, on y pourra peut-être y consentir. Nous avons montré que derrière les critiques faites par Castoriadis et Lefort il y avait des mises en question philosophiques et politiques sérieuses. Il nous semble donc que le rapport de Sartre avec l'URSS s'avère être complexe. Nous pouvons conclure que derrière ses prises de positions politiques il y avait aussi des enjeux philosophiques importants.

[535] *ibidem* p.255
[536] Gottraux, *op.cit.* p. 276

Chapitre 3 : La position de Sartre sur la nature de l'URSS

Il est bien connu que J.-P. Sartre ne s'intéressait pas à la politique avant la guerre, et nourissait le rêve de devenir un « grand écrivain », à la manière des romantiques. Sa conception du monde était plutôt individualiste, antimilitariste, anarchisante et « antibourgeoise »[537]. Son ami Paul Nizan[538] adhère au Parti communiste et sous son influence, Sartre le fait aussi, mais il n'y reste pas longtemps, et le quitte en disant qu'il peut accepter de pas être communiste à condition d'être toujours plus à gauche que le communisme. Au moment des accords de Munich il ne prit pas part d'un côté ou de l'autre, car les munichois le dégoûtaient avec leur lâcheté bourgeoise et les anti-munichois lui faisaient peur, « parce qu'ils voulaient la guerre. »[539]

Nous n'allons pas rentrer pour le moment dans le détail de sa biographie intellectuelle, mais indiquons juste que ce pacifiste qui voyait, comme le suggère M. Winock, seulement peu de différence entre les blocs opposés, obéit à l'ordre de mobilisation, en suivant son choix moral, car il doit assumer la guerre qu'on n'a pas su ni voulu éviter. Cette morale individualiste est en contraste flagrant avec celles de ses amis communistes qui, comme G. Friedmann[540], se rangèrent sous les bannières du PCF[541].

C'est après son séjour dans le stalag de Trèves que Sartre a commencé à apprécier les valeurs de la solidarité humaine et de la vie communautaire. Dans ce chapitre, nous faisons une très brève histoire de l'évolution intellectuelle de Sartre, plutôt que de celle de ses conversions, puisqu'il est quasiment évident que toutes ses prises de position avaient pour base une forte réflexion d'ordre moral. Il faudrait donc surtout se rendre compte de la complexité de l'époque qui est toujours partiellement la nôtre. Cette époque ne tolère pas cette attitude romantique qui consiste à préférer la morale au réalisme pur et dur. Mais c'est l'époque même qui ne laisse pas beaucoup de choix aux intellectuels dans leur quête d'honêteté et de lucidité.

---

[537] Voir, p. ex. M. Winock, Sartre s'est-il toujours trompé, L'Histoire, N 295, février 2005 p.p. 34-45, p.35
[538] Paul Nizan (1905-1940) est un romancier, philosophe et essayiste français. Membre du PCF. En 1917 il devint l'ami de Sartre. En 1934-1935 il a séjourné en URSS. En 1939 il a rompu avec le PC à cause du pacte germano-soviétique. Il s'est fait tué en mai 1940 au commencement de la Deuxième guerre mondiale à Dunkerque.
[539] M. Winock, *op. cit.*
[540] Georges Friedmann (1902-1977) est un sociologue français. Entre 1932 et 1936 il a fait trois voyages en URSS. Il a été exclu du PCF pour sa critique des Procès de Moscou. Pendant la guerre il était proche du PCF.
[541] M. Winock *op.cit*.

C'est donc après ce séjour que Sartre a commencé à croire que le seul choix possible était le socialisme, et qu'il a par la suite participé à la Résistance, bien que son rôle dans l'histoire de celle-ci n'ait pas été aussi important que ceux des philosophes Georges Canguilhem[542] et Jean Cavaillès[543]. Après la guerre « l'intention de Sartre est d'affirmer la responsabilité de l'écrivain dans le dévoilement du monde et la volonté de le changer. »[544] C'est avec la théorie de la littérature engagée que naît la revue les *Temps modernes,* qui réunit notamment Sartre, Raymond Aron, Simone de Beauvoir, Michel Leiris[545], ou encore Maurice Merleau-Ponty. *Les Temps modernes* ont été repoussés par le catholicisme renaissant d'une part et par le triomphe du PCF de l'autre. D'une part ils proclamaient que le but à atteindre était « une société sans classe », et d'autre part ils ne voulaient pas rejoindre « les chiens de garde du PCF ». Il s'agissait de militer dans les écrits pour la liberté de la personne et pour le socialisme. En ce sens, les militants ont tenté de trouver une « troisième voie » entre le socialisme *« réel »* et le capitalisme.

Cette solution n'a pas été retenue très longtemps par Sartre, qui a adhéré pour un moment au Rassemblement démocratique révolutionnaire animé par David Rousset[546], qui n'est jamais devenu un mouvement de masse. Notre but ici étant juste d'introduire cette problématique, nous aurons à y revenir pour considérer plus largement des questions qui sont liées à l'échec des idées démocratisantes et à la figure du « compagnon de route » dans le chapitre suivant. Le rapprochement de Sartre avec les communistes « commence à devenir pour lui une solution, peut-être la seule solution politique. »[547] C'est alors qu'arriva « la première controverse », avec D. Rousset, sur le système concentrationnaire soviétique qui provoqua la rupture de Sartre avec Rousset.

---

[542] Georges Canguilhem (1904-1995) est un philosophe et un médecin français. Il fut un spécialiste de l'épistémologie et de l'histoire des sciences. En 1941 il entra dans la Résistance.
[543] Jean Cavaillès (1903-1944) est un philosophe et un mathématicien français. Résistant. Compagnon de la Libération au titre posthume.
[544] M. Winock *op. cit.*
[545] Michel Leiris (1901-1990) est un écrivain, poète et éthnographe français.
[546] David Rousset (1912-1997) est un écrivain et militant politique français. Proche de Trotski, il fut l'un des fondateurs du Parti Ouvrier Internationaliste. Résistant, il est déporté en Buchenwald en 1943 puis envoyé à d'autres camps. En 1946 et 1947 il publia deux ouvrages de référence sur les camps de concentration *L'Univers concentrationnaire* et *Les Jours de notre mort*. En 1948 il créa avec Sartre le Rassemblement démocratique révolutionnaire (RDR). En 195O Rousset créa La Commission internationale contre le régime concentrationnaire (CICRC). Il fut le premier à utliser le terme de Goulag en France.
[547] M. Winock *op. cit.*

Simone de Beauvoir relatera les positions caractéristiques de cette discussion sous une forme littéraire dans son roman de 1954 *Les Mandarins*. La querelle entre les deux personnages du roman, Lenoir et Henri, illustre bien sans doute l'essence de la controverse :

« La contrainte policière ne joue pas en U.R.S.S. un autre rôle qu'en pays capitaliste la pression économique ; qu'elle le joue de manière plus systématique, je ne vois là que des avantages ; un régime où l'ouvrier n'est pas menacé de renvoi ni le responsable de faillite est obligé d'inventer de nouvelles formes de sanctions. – Pas forcément celles-ci, dit Henri, et vous n'allez pas comparer la condition d'un chômeur avec celle des travailleurs des camps. – Au moins leur vie quotidienne est assurée ; je suis convaincu que leur sort est moins affreux que le prétend une propagande intéressée ; d'autant qu'on oublie que la mentalité de l'homme soviétique n'est pas la nôtre ; il trouve naturel par exemple d'être déplacé selon les besoins de la production. – Quelle que soit la mentalité, aucun homme ne trouve naturel d'être exploité, sous-alimenté, privé de tous les droits, enfermé, abrouti de travail, condamné à mourir... Lenoir n'aurait littéralement pas supporté de voir souffrir une mouche et il consentait de gaieté de coeur aux horreurs des camps.»[548]

En poursuivant son raisonnement dans ce sens, nous pouvons déceler dans cet extrait, bien qu'ironiquement, le point de vue de Sartre. Sartre semble quand même partager la position de Lenoir, car celui-ci est persuadé que si l'Union Soviétique, entourée de pays ennemis, prend des mesures, celles-ci sont nécessaires.

Dans l'extrait ci-dessus sont contenus deux points importants de l'interprétation du socialisme réel par Sartre, face aux critiques de Rousset. Premièrement c'est la mythologie de « l'homme soviétique », marqué par l'enthousiasme et l'abnégation. Nous avons vu que cette image de « l'homme nouveau » chez les soviétiques avait attiré spécialement les intellectuels français, de Pierre Pascal à Aragon. Surtout, il est important que cet homme nouveau vive en acte, en réalisation. Deuxièmement, c'est la conscience de la nécessité d'un « garant » extérieur pour le mouvement ouvrier en France. Ce garant est tel un « Dieu cartésien », qui garantit et qui maintient de l'extérieur le succès de la liberté dans les pays du capitalisme.

Mais qu'est-ce que cette fameuse liberté ? Ni Staline ni les Soviétiques n'ont besoin de le savoir : il est suffisant que Sartre le sache. Le sentiment d'horreur devant la vie dans les camps

[548] S. de Beauvoir *Mandarins* , P. Gallimard, 1954, p. 381

pourrait être aussi bien trompeur que l'opinion sur la nature de l'homme soviétique. Par quoi peut-on mesurer la souffrance des autres qui sont par définition différents de nous-mêmes ? [549]

Pour Sartre il est plus important que démontrer que le socialisme existe en URSS que d'analyser sa nature. En effet, Sartre fait abstraction de la nature. Donc, même si l'URSS tromp tout le monde quant à sa nature socialiste, elle ne peut pas être ouvertement anti-marxiste dans sa politique internationale. C'est une question intéressante : pourquoi l'URSS doit être socialiste ? Sartre répond : les analyses de Marx sont vraies en théorie et en pratique, et la politique qui s'oppose au capitalisme est *grosso modo* socialiste.

Sartre écrit :

« Quelle que soit la nature de la présente société soviétique, l'URSS se trouve *grosso modo* située, dans l'équilibre des forces, du côté de celles qui luttent contre les formes d'exploitation de nous connues. La décadence du communisme russe ne fait pas que la lutte des classes soit un mythe, que la « libre entreprise » soit possible ou souhaitable, ni en général, que la critique marxiste soit caduque. »[550]

D'autre part, il ne s'agissait pas d'être indulgent pour le soviétisme, mais on ne pouvait pas « pactiser avec ses adversaires ». Cette clause d'ailleurs, n'est pas très importante au regard de la politique assez volontariste de Staline envers ses soutiens occidentaux.

En analysant ce fragment, le chercheur américain Ian H. Birchall y décélera trois raisons du soutien de Sartre pour l'URSS. Premièrement, malgré le régime intérieur, elle soutient les forces du progrès ; deuxièumement, la Russie représenterait en quelque sorte l'idée du communisme, bien que la pratique soit différente ; troisièmement Lénine avait prouvé que les vrais révolutionnaires avaient dénoncé l'oppression et l'exploitation dans leur propre pays[551]. Nous voulons comprendre pourquoi et « de quel droit », mises à part des raisons purement politiques ou émotionnelles, Sartre s'autorise bien des réserves, et quelle peut être la raison morale de sa défense de l'URSS au delà des exigences du trotskisme « orthodoxe ».

---

[549] On peut comparer ses réflexions la démonstration de l'existence de Dieu par Descartes , à notamment, il suffit de démontrer que le Dieu n'est pas « quelque mauvais génie » pour se rassurer que le Dieu et le monde existent pour lui et pour tous. Il est suffisant selon Sartre de démontrer que la vie en URSS soit construite selon des principes socialistes, pour affirmer que c'est le socialisme réellement existant pour lui et pour tous.
[550] éditorial des TM, janvier 1950 p.223
[551]Voir Ian H. Birchall, *Sartre against stalinism,* Berghahn Books, NY, 2004, p.111

J.-Fr. Sirinelli dans son ouvrage *Deux intellectuels dans le siècle : Sartre et Aron* remarque à propos de ce fragment que ce « grosso modo », prononcé au seuil de la guerre froide et au moment où la nature de l'URSS devient un objet important des débats entre les intellectuels en France, met les analyses de Sartre « sous le signe d'approximation. » Ce penchant de Sartre devient récurrent, et il sera accompagné, dit Sirinelli, d'un penchant pour « la lutte contre les formes d'exploitation. »[552] Nous ne pouvons pas être si « sévères » par rapport à Sartre, étant entendu qu'il ne s'agit pas ici d'analyses proprement politiques, mais qu'il y a des enjeux philosophique dans ses analyses : la totalité de l'homme, l'engagement et la liberté, qui ne peuvent être sans doute aussi strictement réalisées que l'époque le permettait. Mais d'autre part, comme Sartre n'était pas seulement un philosophe, un héritier lointain de Diogène, mais un « grand écrivain », qui était devenu le symbole de cette époque, de « l'ère » de Sartre, son influence a profité pendant une période, de son fait ou malgré lui, au camp des partisans de l'URSS.

Nous verrons de plus près l'attitude de Sartre envers le PCF ci-dessous. Nous essaierons de donner une explication de sa doctrine de l'engagement et de son prophétisme. Pour le moment il nous suffira de constater que Sartre, dans son mouvement vers le communisme dans la période des *Temps modernes,* a été conditionné par ces trois faits : la crise sociale, le prophétisme et l'engagement. Ce fut par la suite sa quête de l'homme total, de l'homme libre et responsable en tout lieu ; à Paris, à Potsdam ou à Vladivostock[553].

A.Boschetti dans son ouvrage *Sartre et les « Temps modernes* » écrit:

« Dans l'engagement sartrien, le poids de la conjoncture est encore plus manifeste que dans ces antécédents : le contexte social confirme plus que jamais la relation entre crise et prophétie. »[554]

Ian Birchall essaie de prouver que Sartre resta pourtant critique par rapport au stalinisme pendant une période donnée, ce qui n'est pas facile à démontrer en fait. Birchall donne par exemple comme argument que *Les Temps modernes* avaient publié les articles de Victor Serge, un critique sévère du stalinisme, que même les trotskistes n'osaient pas publier. Néanmoins, ce fut surtout Rousset qui insista pour ces publications, et Merleau-Ponty comme Sartre ont accusé

[552] Voir .J.-Fr. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron,* Fayard, P. 1995, p. 279
[553] A. Boschetti *Sartre et les »Temps modernes* », P, Minuit, 1985, p. 149
[554] A. Boschetti *Sartre et les »Temps modernes »,* P, Minuit, 1985, p. 137

V. Serge de trop concentrer sa critique sur l'URSS et d'ouvrir ainsi la porte à la droite. Mais finalement leur note finissait sur un ton très indulgent voire amical[555].

Dans son ouvrage *Sartre against stalinism*, Ian H. Birchall cite toute la liste des opposants au stalinisme en France, qui travaillaient sur cette question à la même époque que Sartre. [556] Nous présentons cette liste sous la forme d'un tableau ci-dessous.

Tableau des opposants au stalinisme en France d'après Ian H. Birchall :

N	Les opposants	Notes
1	Les organisations du trotskisme « orthodoxe »	Elles ont été très petites et n'avaient pas trop d'influence sur les masses, étant d'ailleurs la cible pour les critiques de la part du PCF
2	Les dissidents trotskistes, spécialement *Le Socialisme ou Barbarie*	Malgré qu'ils soient trop peu nombreux, ils avaient une influence importante
3	Les anarchistes et les syndicalistes	Surtout ceux qui ont survécu le syndicalisme révolutionnaire
4	La gauche du Parti socialiste	Dans les années trente elle était constituée par la gauche révolutionnaire menée par M. Pivert[557] et a existé jusqu'aux années 1940
5	Les surréalistes	Ceux qui n'ont pas été guidés par Aragon, notamment André Breton, Benjamin Péret et Michel Leiris

[555] voir, Birchall, *op. cit.* p.113
[556] Ian H. Birchall, *Sartre against stalinism,* Berghahn Books, NY, 2004, p.6
[557] Marceau Pivert (1895-1958) est un militant socialiste français. En 1938 il créa le Parti socialiste ouvrier et paysan (PSOP).

6	La presse indépendante de gauche	Après la Liberation c'était le journal *Combat* (édité par Camus et Bourdet), le *Franc-Tireur* d'Altman.[558] Dans les années 1950, c'est *France-Observateur* et *l'Express*
7	La nouvelle gauche des années 1950	Leur successeur Le Parti socaliste unifié a été fondé en 1960
8	Quelques personnalités issus du mouvement trotskiste	Pierre Naville, Maurice Nadeau, Gérard Rosenthal, David Rousset, attachés fidèlement à ses principes révolutionnaires

Nous allons restreindre notre discussion à quelques controverses exemplaires. Les controverses qui sont nécessaires à notre avis pour la compréhension du rapport de Sartre envers le stalinisme et qui ont provoqué des ruptures importantes dans sa vie. L'importance des divergences sur la question de l'URSS a provoqué des ruptures dramatiques avec ses amis proches, autant qu'elles ont repoussé à jamais des amis potentiels. Cela nous conduit à supposer qu'il s'agissait de quelque chose de très important pour Sartre, plus important que sa carrière et les bons rapports avec des amis et des collègues. Mais il y a autre chose.

Une question qui semble toute simple à poser surgit, mais est très difficile à résoudre : est-il vrai qu'on a affaire à des changements d'attitudes successifs de Sartre envers le stalinisme et non à une seule attitude quelconque qui a subi des modifications au cours des années ?

On ne peut aucunement prétendre se positionner vis-à-vis des ouvrages biographiques qui étaient déjà écrits par d'autres, mais juste voir par nous-mêmes ce qui saute aux yeux. Dans la « question russe » il devrait y avoir pour Sartre des arguments d'ordre moral et « philosophique », qui pour quelque raison avaient prévalu sur les raisons politiques et même « humaines ». Dans la question de l'URSS, «l'existentialisme » laisse de côté « l'humanisme » pour le récupérer au moment où il s'agit de l'engagement du prolétariat occidental – ou de son « intelligentsia ». Mais nous verrons cela par la suite, dans sa lutte pour le socialisme.

[558] Georges Altman (1901-1960) est un résistant français. Il participa à la création du RDR.

Dans son ouvrage *Deux intellectuels dans le siècle : Sartre et Aron*, Sirinelli explique cette nécessité de faire un choix, non seulement par la « volonté d'occultation », mais surtout par « la non-voyance. »

« Cette force de frappe intellectuelle du PCF lui permet de soumettre le milieu intellectuel de gauche à une sorte de syllogisme débouchant sur la nécessité de s'engager dans les rangs ou, pour le moins, sur les flancs du parti... Prémisses du raisonnement : il faut choisir... Ce qui d'emblée exclut l'indifférence, la tentative de compromis ou la neutralité... Pour autant, ce choix nécessaire est en même temps un choix sans véritable alternative. »[559]

Cela est d'ailleurs quasiment évident dans un monde divisé en deux. Après le discours de Churchill à Fullton, la guerre froide fit rage entre 1947 et 1949. D. Rousset organisa la journée internationale de résistance à la dictature, à laquelle participèrent Camus et A. Huxley[560], mais où ni Merleau-Ponty ni Sartre ne se rendirent. Le schisme du RDR arriva et Sartre le quitta. Quant à l'affaire Kravtchenko[561], qui est surtout à considérer ici en rapport avec Claude Lefort, Sartre y répondit par la phrase ci-dessus.

A l'automne 1949 commence l'affaire Rousset. D. Rousset dans *Le Figaro Littéraire* du 12 novembre 1949 proposait la création d'une commisision d'enquête indépendante composée d'anciens déportés des camps nazis pour aller enquêter en URSS. Dans l'article intitulé « Les jours de notre vie », Merleau-Ponty et Sartre condamnèrent cette initiative. Contrairement à ce qu'en conclut Birchall, « ce sont *Les Temps modernes* plus que *Esprit* qui ont joué le rôle déterminant pour neutraliser l'offensive de Rousset et bloquer le passage politique de la dénonciation du système concentrationnaire au système politique soviétique. »[562]

Quant à l'apparition de l'article de Sartre intitulé «Les Communistes et la Paix *»,* Simone de Beauvoir indique qu'elle est dûe à la « colère » de Sartre contre l'arrestation de J. Duclos en

[559] J.-Fr. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, P. 1995, p. 285
[560] Aldous Huxley (1894-1963) est une écrivain britannique. Il est auteur du roman d'anticipation dystopique Le Meilleur des mondes (1931)
[561] Victor Kravtchenko (1905-1966) est un transfyge soviétique En 1946 il publia à New York l'ouvrage intitulé I chose freedom, la traduction française J'ai choisi la liberté est parue en 1947. Cette dernière a suscité des débats en France.
[562] Pierre Grémion, cité par Sirinelli *op.cit.,* p. 280

1952 et à la participation du philosophe au soutien de la cause d'Henri Martin[563], quartier-maître accusé de traîtrise pour avoir distribué les tracts anti-militaristes. Depuis l'été 1952, Sartre participe à la défense de l'URSS, et s'aligne sur ses positions géopolitiques.

A. Boschetti montre que Sartre a commencé chemina se rapprocher du parti communiste pour sortir d'un engagement vague et indirect. A travers ses oeuvres aussi bien critiques que littéraires, il explore le problème directement ou à travers ses personnages.

Boschetti écrit notamment :

« Que l'on songe au dilemme qui déchire ses personnnages, Hugo comme les héros des *Chemins de la liberté*. C'est l'alternative : ou bien la révolte pure, mais nue et inefficace, de l'intellectuel, ou bien l'adhésion au mouvement de l'histoire tel qu'il est, réalité opaque et impérméable, incarné par le Parti communiste... Choisissant de « se salir les mains », d'accepter la discipline de l'organisation dans laquelle les masses se reconnaissent, l'intellectuel abdique sa liberté abstraite, sa lucidité impuissante, sans espérer faire oublier son origine bourgeoise, supprimer sa différence, arriver à comprendre une action qui n'est pas le fruit des décisions, mais de la force aveugle des choses. »[564]

J.-Fr. Sirinelli ne cesse de souligner qu'au milieu de la guerre froide il ne s'agit pas de gestes anodins, surtout de la part d'un grand écrivain français, connu dans le monde entier. En 1953 aux États-Unis seront exécutés les époux Rosenberg[565], presqu'en même temps que l'affaire Slansky en Tchécoslovaquie et que celle des « blouses blanches » en l'URSS, ce qui révoquera les débats autour de l'anti-sémitisme.

Les « *Temps modernes* » continuèrent à bannir tous les intellectuels soupçonnés d'anticommunisme : Arthur Koestler[566], Raymond Aron, D. Rousset, A. Camus, M. Merleau-Ponty et Cl. Lefort. On compare souvent l'attitude « philocommunsite » de Sartre avec la foi religieuse, et son adhésion au rang des supporteurs de l'URSS comme une conversion, qui a

[563] Henri Martin (né en 1927) est un militant du PCF. Arrêté en 1950 pour la propagande contre la guerre en Indochine et condamné à 5 ans de réclusion. Sartre publia en 1953 l'ouvrage *L'affaire Henri Martin.* Martin est devenu symbole de la lutte contre la guerre en Indochine.
[564] Boschetti, *op. cit*. p. 259
[565] Julius et Ethel Rosenberg (exécutés en 1953) un couple américain communiste, jugé et accusé d'espionnage au profit de l'URSS. Leur exécution fut surtout signe de la dureté du « maccarthysme. » Plusieurs intellectuels français, Sartre y compris, ont protesté contre cette exécution.
[566] Artur Kösztler, dit Arthur Koestler (1905-1983) romancier, journaliste et essayiste hongrois et britannique. En 1945 il publie un texte Darkness at noon (en traduction française le Zéro et l'infini) qui décrit un procès stalinien. Pour ce texte antistalinien, il fut critiqué par S. de Beauvoir.

d'ailleurs des origines tout à fait spontanées et n'est pas motivée, comme l'écrit Desanti, par un conditionnement extérieur. Sartre fera un voyage en URSS en 1954 et déclarera à *Libération* : « La liberté de critique est totale en URSS. »[567] En effet, il semble qu'il s'agit d'une affaire d'ordre religieux. L'intellectuel paraît se sacrifier au nom des masses, en leur montrant qu'il n'est pas différent d'eux, qu'il est du même « cru », qu'il abdique de lui-même et de ses origines bourgeoises pour servir la classe prolétarienne et la suivre, en effectuant une sorte de dénégation radicale de l'égocentrisme radical.

Pour ce qui est des rapports entre Merleau-Ponty et Sartre, A. Boschetti remarque que l'interdépendance joue un rôle essentiel dans « leurs trajectoires »[568]. Sartre tendait vers un engagement et un rapprochement progressif avec les communistes, tandis que l'on pouvait voir dans les inteventions de Merleau-Ponty son pessimisme par rapport au « socialisme réel. » et « sur l'efficacité politique des intellectuels en pleine guerre froide, outre une profonde mise en discussion de la philosophie marxiste de l'histoire. »[569]

Boschetti remarque que leur rapport s'avère profond, puisque Merleau-Ponty lui-même « semble à son tour empiéter sur le terrain de Sartre », en quittant la politique et en s'intéressant à la théorie de l'expression littéraire, comme si c'était la réponse à *Qu'est-ce que la littérature ?* Par conséquent, c'est après la sortie de *Les Communistes et la paix* que Merleau-Ponty s'engage davantage dans la discussion politique et fait publier *Les aventures de la dialectique,* en 1955. « Le livre se conclut par une réplique aux « Communistes et la paix » comme si chaque développement de la position de Sartre provoquait systématiquement un contrepoint de la part de Merleau-Ponty... »[570]

Dans la vie politique les organisations l'emportent sur l'individu et Merleau-Ponty reconaissait en 1945 un faux dilemme typique des intellectuels : « une alternative entre l'efficace et l'humain. » Boschetti cite les paroles de Sartre rapportées par Simone de Beauvoir, où il disait que tout le problème de la liberté et de l'organisation est dans l'être individuel humain. Pour organiser les autres, il faut les soumettre à une discipline dure, mais on ne peut pas non plus être libre tout seul[571]. Nous supposons donc, sans trop entrer dans le détail[572] de cette discorde entre

---

[567] D'un côté, il paraît que Sartre a vu ce qu'il voulait voir. De l'autre côté, la propagande anti soviétique était tellement violente et grossière qu'on comprend qu'il ait eu envie de «tordre le bâton dans l'autre sens »
[568] Voir Boschetti, *op. cit*. p. 256
[569] *ibidem,*p. 257
[570] *ibidem,* p.257
[571] *ibidem*, p.261
[572] Nous nous rendons très bien compte que la polémique entre deux hommes était très importante. Les questions en désaccord entre les deux hommes étaient très importantes, derrière la nature de l'URSS et la conjoncture politique, il

Merleau-Ponty et Sartre, qu'elle s'explique partiellement par le fait que tous deux comprenaient bien qu'il n'y a pas de consentement « libre » à un Parti, et qu'il ne s'agit pas seulement de la question de l'efficacité ou de l'humanité, mais du fait que l'adhésion au Parti est une limite qu'on peut franchir ou non.

Pour conclure, supposons qu'il serait globalement inutile de montrer que Sartre n'était pas toujours stalinien ou n'était pas au fond stalinien. En fait, il faut comprendre ce que cela impliquait, d'être stalinien. Mais aussi, il faut toujours se rendre compte de l'esprit très indépendant et critique de Sartre.

Sartre voulait être membre du PCF pour des raisons d'ordre théorique et politique. Pour lui, la réalisation du socialisme en URSS signifiait l'avènement de l'homme nouveau. Il n'était donc pas suffisant de dire que le PCF était le garant des droits des travailleurs en France. Cela signifiait qu'il fallait accepter le stalinisme comme une nécessité extérieure. Et dans ce sens il pouvait être remplacé par un autre courant marxiste et socialiste. Mais pour Sartre, dans les conditions politiques objectives de l'après-guerre (le début de la Guerre froide), le stalinisme correspondait bien aux intérêts du prolétariat français. Il nous semble que l'émancipation des ouvriers en France selon la pensée de Sartre devait passer par l'organisation totale des prolétaires et par le renoncement d'une partie des intellectuels à leurs racines bourgeoises. Cette émancipation ne pouvait se passer sans l'existence d'un pays où les principes marxistes avaient été déclarés comme programme de développement. Les prolétaires ne sont jamais chez eux dans leurs patries, dans la mesure où ils sont soumis au capitalisme. C'est une classe opprimée, exploitée. Et comme sa réalité n'est pas la réalité pour elle, elle a besoin d'être organisée face à une autre réalité, la réalité de « l'homme nouveau », quels que soient les problèmes internes de cette réalité. Nous allons donc traiter le problème de la *réalité* chez Sartre ci-dessous.

Mais le soutien à URSS était aussi soumis certaines conditions. Les intellectuels de gauche assuraient son soutien dans la mesure où l'URSS ne poursuivait pas ses propres intérêts nationaux politiques sur la scène internationale, au détriment du prolétariat international. Une

---

y avait de la philosophie en jeu: l'histoire, la liberté, le rôle de la philosophie et des intellectuels, le mensonge et la violence, etc. Enfin le thème sartrien de l'engagemenrt a été soumis à l'épreuve de la réalité: avec ou pas le PCF?
En effet, du point de vue de méthode de notre travail que nous ne pouvons pas, malheureusement, accorder à cette polémique la place qu'il faut. Pareil pour la polémique de Sartre et Camus. Ce qui est pour le rapport de Sartre et d'Aron à l'époque de la guerre froide, ici la situation est bien différente, car, comme l'indique Sirinelli, les deux vivent dans deux mondes géopolitiques bien différents. Tandis que pour Sartre il existe la description lyrique de la société soviétique poststalinienne, Aron réfléchie sur la stratégie nucléaire.[572]

fois que l'URSS du défenseur de la paix devient agresseur, elle risquera de perdre tout le crédit de confiance.

Chapitre 4 : Le débat Sartre-Lefort-Castoriadis sur la « question russe »

1 Sartre : Les Communistes et la paix, la notion de réalité

Avant de parler des débats entre Sartre et les représentants du groupe *Socialisme ou Barbarie*, nous voudrions prêter attention à l'ouvrage de Sartre, qui était « apologétique » du stalinisme, à savoir *Les Communistes et la paix*. La question qui nous intrigue est liée à la notion du socialisme réellement existant. Nous avons fait auparavant une supposition que l'engagement de l'intellectuel était lié à son choix entre le socialisme qui se réalise dans l'histoire et la politique capitaliste qui se fait pour le profit.

Qu'est-ce qui est *réel* en fait pour Sartre dans cet ouvrage ? Le socialisme de Staline ou la société bourgeoise ? Est-il donc un adepte du stalinisme ou un révolutionnaire antibourgeois ?

Le but de ce paragraphe est de relever, à travers l'analyse de « Les Communistes et la paix », quelques points importants sur la notion de *réel* pour essayer de voir comment Sartre traite le problème de la *réalité*.

Sartre se considère-t-il lui-même comme un réaliste ? Il dit qu'on nommait *réalistes,* pendant la Deuxème guerre mondiale, les Français qui collaboraient avec les Allemands. Après la guerre on appellait *réalistes* les Français qui disaient que l'URSS était une menace contre la démocratie et qu'il fallait accepter la protection de l'Amérique. Donc, dans ces deux sens, Sartre n'est évidemment pas réaliste[573]. Il utilise un autre terme, celui de « neutraliste », pour désigner quelqu'un qui n'a pas rejoint le camp pro-américain, mais qui n'est pas non plus ouvertement pro-russe.

[573] Voir Sartre, « Les communistes et la paix » p. 98

A propos de la défense de l'URSS, Sartre souligne qu'il n'associe point le pays du socialisme réel avec la nation russe.

En paraphrasant Lénine, Sartre remarque que l'URSS n'est pas la condition nécessaire de la Révolution mondiale. Néanmoins, l'URSS est en elle-même une valeur historique à défendre, car c'est le premier État qui, sans réaliser encore le socialisme, en contient les principes[574]. On peut en conclure que la réalisation du socialisme pour Sartre n'est pas liée à la réalité géographico-historique, mais relève du rapport entre le prolétariat et le Parti. Les ouvriers n'appartiennent pas à une Société, et chez Marx, le prolétaire n'a pas de patrie. Les ouvriers sont internationalistes et cet internationalisme, souligne Sartre, est le rapport de l'ouvrier à lui-même. Dans ce sens, chaque ouvrier a deux patries : la sienne et la République des soviets russe. Sartre affirme qu'il est inutile de répéter aux ouvriers que l'URSS a trahi la révolution, car l'ouvrier « ne croit pas un mot de ce que vous dites »[575]. Sartre est certain que l'ouvrier va croire plutôt à celui qui diminuera ses heures de travail qu'à celui qui défendra la liberté de la presse.

Ainsi les ouvriers sont internationalistes, partisans de la paix. La politique de l'URSS, contrairement à celle des pays capitalistes, selon Sartre, a manifesté depuis plusieurs décennies, la volonté de protéger la paix dans le monde et cela serait injuste d'attribuer à Staline les ambitions impérialistes, comme le font les Occidentaux. Il faut lui faire confiance malgré toutes ses erreurs, comme le pacte germano-soviétique, qui a joué seulement en faveur de la paix pour la Russie.

Mais est-ce légitime de proclamer cet internationalisme, de laisser le Parti communiste encourager les manifestations en France, et les ouvriers à entreprendre des actes de violence? Sartre accepte bien d'ailleurs que le Parti communiste soit dirigé par le Kominform, qui prit la place de Komintern et qui était guidé par Moscou.

En outre, Sartre affirme qu'il s'agit d'une *nouvelle légalité*. Elle contredit les principes fondamentaux de la société bourgeoise, et elle n'a plus de raison d'être dans un pays socialiste. Il est vrai, dit Sartre, que l'ouvrier dans un pays capitaliste est obligé de choisir la violence contre l'ordre qui l'opprime, contre la loi qui l'oblige à se taire. La société bourgeoise est fondée sur

[574] Voir *ibidem*, p.92
[575] *ibidem*, p.113

l'oppression et la nouvelle justice doit *en réalité* détruire l'oppression, mais elle n'apparaît qu'en tant que violence de la part de l'opprimé. Sartre écrit :

« Irrationnelle, sanctionnant hâtivement la pratique ouvrière, elle n'a de sens que dans notre monde intermédiare et contradictoire ; c'est l'image même de l'ouvrier, négation de lui-même et de la société, dont la fonction réelle est de détruire l'ordre qui l'écrase en détruisant sa propre condition de prolétaire. »[576]

Maintenant, nous allons essayer d'étudier le rapport de la *réalité* à la classe ouvrière et au socialisme. Tout d'abord, la réalité selon Sartre n'a pas de rapport avec les intérêts personnels immédiats. La réalité est toujours un projet d'Avenir. Le rapport des ouvriers à la *réalité* est un rapport collectif. Sartre écrit :

« La réalité immédiate, c'est l'Avenir ; considérés du fond de l'avenir, les intérêts pures sont des ombres abstraites. »[577]

Et encore :

« Les ouvriers placent leur réalité d'homme beaucoup plus dans la praxis collective que dans la satisfaction des leurs besoins personnels. »[578]

Il ne faut pas oublier que Sartre fait une distinction entre l'ouvrier et le prolétaire. Pour devenir prolétaire, l'ouvrier doit refuser d'être un ouvrier. « Sa réalité humaine n'est donc pas dans ce qu'il est, mais dans son refus d'être tel, c'est dans sa révolte contre la déchéance. »[579] La tâche *réelle* de l'ouvrier est celle de se révolter et de se faire prolétaire. Tout d'abord l'ouvrier dans son état de « sous-homme » du capitalisme, écrit Sartre, entrevoit la *réalité* de la politique,

[576] i*bidem*, p.144
[577] *ibidem* p.185
[578] *ibidem* p. 210
[579] *ibidem* p.208

c'est-à-dire la lutte des classes. Ensuite l'ouvrier entre dans un parti révolutionnaire pour devenir un homme.[580]

La *réalité* du socialisme est liée à l'abolition de la « préhistoire » par la Révolution. L'ouvrier français, selon Sartre, se caractérise par une attitude révolutionnaire. L'ouvrier français est un révolutionnaire sans Révolution, croit Sartre. L'ouvrier n'arrive pas à voir dans la Révolution la *réalité* du prolétariat, mais simplement un événement historique particulier qui doit arriver à une date incertaine[581]. Sartre rappelle que le communisme selon Marx n'est pas un état stable, mais le mouvement réel qui abolit le présent état des choses. Sartre pense que la *réalité* est dans la *praxis*. « Tout ce qui est réel est praxis, tout ce qui est praxis est réel»[582], déclare-t-il.

Le socialisme doit être construit sur les relations humaines. La seule relation vraiment humaine est un rapport d'un homme réel, total, à un homme total, et cette relation passée sous silence n'existe en permanence qu'au sein des masses[583], écrit Sartre.

Dans les passages considérés, nous avons distingué deux notions de *réalité* chez Sartre :

1) La réalité pré-révolutionnaire (ou « en-soi ») : la lutte des classes, les inégalités, l'ouvrier-« sous-homme »;
2) La réalité révolutionnaire (ou « pour-soi »): la classe en tant qu'unité réelle des foules, la praxis comme la réalité de la classe, le communisme comme mouvement réel des masses, la révolution comme réalité du prolétariat.

En principe, la *réalité pour-soi* selon Sartre n'est pas une stabilité, mais un mouvement. Ce n'est pas un fait, mais une activité.

Enfin, citons un petit passage de l'autre texte de Sartre, que nous allons étudier plus tard, intitulé *La réponse à Claude Lefort*. Sartre y explique la réalité comme si c'était l'ensemble des conditions réelles d'un acte « intentionnel »[584]. Dans ce sens, ce que le prolétariat perçoit lui-même comme son propre sort et son propre avenir est *réel*, mais ce que la fraction bourgeoise

[580] *ibidem* p.243
[581] Voir *ibidem*, p. 192
[582] *ibidem* p. 219
[583] Voir *ibidem* p. 344
[584] Dans le sens phénoménologique, l'*intention* n'est pas seulement une volonté de faire quelque chose, mais la connection entre la pensée ou l'émotion et son objet. Un acte intentionnel rend possible une erreur, elle est même un attribut nécessaire de la réalité. Si je ne prendrais jamais pour réel ce qui ne l'est pas, je ne saurais probablement même pas que le réel existe.

des réformistes leur impose – à savoir un long chemin de réformes et d'améliorations –, est une illusion.

« Et ce que la masse perçoit comme l'anticipation de son propre sort ce n'est pas pour vous [c'est-à-dire pour Claude Lefort – S.G.], la *réalité* ? »[585] Si je prend un arbre pour un homme, dit Sartre, cette illusion s'explique par une certaine organisation de mes sens, une certaine structure du champ perceptif, donc, par le réel. Et la peur que cet « homme » a produite sur moi est bien réelle, elle aussi.

Pour la classe ouvrière aussi le sort actuel de la couche privilégiée, qui représente son sort futur, est réel. L'avenir fondé sur la volonté subjective sans garantie, que lui proposent les réformistes n'est qu'une illusion. Il faut que les prolétaires réalisent en leur sein l'indissoluble union des réformes et de la révolution, pour comprendre que le réformisme n'a pas affaire avec la réalité.

Nous pouvons conclure nos analyses avec les réflexions suivantes. Pour les intellectuels de droite antagonistes de Sartre (Altman, etc.), la réalité de l'URSS est l'impérialisme stalinien, les camps de concentration soviétiques, la menace de la troisième guerre mondiale, entre autres choses. Tout ce qui est bien en URSS pour eux est globalement une illusion. Mais pour Sartre la nature réelle de l'URSS n'est jamais la réalité *en soi,* comme il y a une pierre ou une maison. La réalité est *pour soi*, en acte. Comment comprendre cette thèse dans le contexte donné ? Nous allons étudier ce problème de près, dans notre analyse du débat entre Sartre et Lefort. Il suffit ici de dire qu'il n'est pas si important, du point de vue de Sartre, qu'en URSS il y ait des camps de concentrations ou que le PCF soit dirigé par le Kominform.

D'après Sartre, il est plus important que tous les ouvriers soient conscients, avant de communiquer avec les autres, du fait que l'URSS symbolise la paix et qu'elle apporte l'émancipation au prolétariat : la diminution des heures du travail, la hausse des salaires pour le travail manuel, etc. Cette croyance s'appuie sur une double réalité : la réalité de l'URSS, « deuxième patrie des ouvriers » et la réalité écrasante du capitalisme. Comment toutes ces promesses peuvent-elles se réaliser ? Selon Sartre, il y faut un intermédiaire, le Parti. Les ouvriers ne peuvent pas arriver à la conscience de cette réalité sans le Parti, car c'est lui qui leur communique les informations sur l'URSS ou les avertit contre la propagande réformiste. Le Parti est par définition uni et unique, tout comme la réalité. C'est ainsi grâce au Parti uni que les

[585] En italiques chez Sartre, « Réponse à Lefort », p. 69

ouvriers réalisent qu'il y a la réalité derrière leurs profondes croyances. Autrement dit, s'il n'y avait pas de Parti uni, ils ne seraient jamais arrivés à la conscience qu'il y a cette existence derrière leurs croyances.

Mises à part les critiques de droite, qui étaient souvent très grossières, et affirmaient par exemple que Staline pouvait commencer une guerre, il y avait les critiques de gauche qui indiquaient, que les tentatives d'introduire le marxisme « orthodoxe » stalinien en France étaient en contradiction avec l'esprit révolutionnaire de Marx et Engels.

.2 Le débat Sartre-Lefort-Castoriadis : la question de la nature de classe, le parti et le stalinisme

A notre avis, Claude Lefort n'est pas d'accord avec le principe de Sartre selon lequel il faut accepter le stalinisme comme réalité du socialisme. Ce que Sartre propose est en réalité une modification intellectuelle du stalinisme, bien que beaucoup plus intelligente que l'originale. Dans ce sens, critiquer le stalinisme devient impossible, car toute critique du stalinisme devient ainsi une forme de plus en plus raffinée du stalinisme. Dans ce sens, l'intellectuel staliniste finira toujours par glorifier la personnalité de Staline et justifier les camps de concentration soviétiques.

Dans *Les Temps modernes* d'avril 1953, Lefort fait publier un article intitulé *Le Marxisme et Sartre.* Lefort y expose des considérations théoriques sur l'analyse du marxisme prétendument orthodoxe dans *Les Communistes et la Paix* de Sartre, mais y propose aussi une évaluation de la politique stalinienne. Le titre même de cet article laisse deviner que le marxisme historique est une notion plus large que la doctrine marxiste de Sartre.

Sartre répond à cet article dans le même numéro avec un texte intitulé *La Réponse à Claude Lefort*. Sartre y analyse les positions de Lefort et formule ses réponses et ses objections aux questions posées sur divers points : l'état actuel du marxisme, le mouvement ouvrier en France, la nature de classe, le rôle du parti dans le mouvement ouvrier et l'évaluation du stalinisme.

En août 1953 Castoriadis[586] fait publier dans *Socialisme ou Barbarie,* numéro 12, sa réponse à Sartre intitulé *Sartre, le stalinisme et les ouvriers.* Dans cet article Castoriadis relie le sort du parti stalinien en France avec la politique du Parti sur la scène internationale et nationale.

Pour une meilleure compréhension du texte nous avons décidé de répartir l'argumentation de Lefort en quelques *points* et de donner des explications à partir du texte de son article. Sartre de son côté, en faisant ses objections, a dit, qu'il avait lu d'autres articles de Lefort. Donc, ses objections ne doivent pas être simplement des réponses aux critiques de Lefort dans *Le Marxisme et Sartre*, mais exprimer ses attitudes envers les positions de Lefort énoncées auparavant. Nous allons placer confronter les positions de Sartre après chaque point de l'argumentation de Lefort, pour mieux voir leurs similitudes et leurs différences.

Nous ne pouvons pas étudier tous les sujets de discussion du débat Sartre-Lefort. Mais nous devons étudier plus attentivement le point de divergence théorique concernant *la nature de classe* chez Lefort et Sartre. Il nous semble qu'ici se trouve le point crucial de deux interprétations du marxisme en tant que dialectique matérialiste de l'histoire. Il s'agit de deux dialectiques qui mettent le prolétariat-sujet au coeur de leurs développements. Mais elles utilisent des approches et des méthodes philosophiques différentes. Ils ont des programmes politiques différents aussi. Ainsi nous devrons considérer les questions du *rôle du parti* et de la *nature du stalinisme* dans le cadre de ce débat.

En lisant le texte de Lefort nous avons formulé des questions suivantes qui nous permettent de mieux analyser son contenu :

1) Qu'est-ce qui fait l'unité de classe ?

2) De quels facteurs dépend la composition de la classe ouvrière ? Comment la classe ouvrière devient-elle révolutionnaire ?

3) Comment se fait l'expérience de classe ? Est-elle collective ou individuelle ? Comment sont connectés l'histoire de la classe ouvrière avec le sort réel des prolétaires ?

4) La classe ouvrière a-t-elle besoin d'être guidée par le parti ?

[586] Sous son pseudonyme de Pierre Chaulieu. Nous n'allons pas indiquer chaque fois qu'il écrit sous un pseudonyme pour ne pas confondre le lecteur.

5) Comment un marxiste en France peut-il être stalinien ?

Nous allons nous servir de l'ordre de ces questions non seulement pour analyser les critiques faites par Lefort, mais aussi pour présenter les réponses de Sartre. Nous puiserons quelques commentaires de la polémique entre Castoriadis et Sartre, pour mieux illustrer les positions du groupe *Socialisme ou Barbarie*.

En citant Sartre, Lefort affirme que selon lui la classe n'est rien sans le parti, car « sans lui, pas d'unité, pas d'action, pas de classe »[587]. Lefort est partisan de la conception selon laquelle la classe ouvrière est autonome, et fait sa propre histoire. Selon Lefort, la classe se fait en tant qu'elle travaille, elle crée les conditions de sa réalisation par elle-même et n'a pas besoin d'un intermédiaire comme le parti.

1. *Selon Lefort, l'unité et l'activité de la classe ne sont que des attributs de la classe, mais pas la classe elle-même. L'unité et l'expérience de la classe se font en réciprocité.*

Avant de parler du parti, Lefort propose de parler de classes. Lefort présente la conception de la classe qu'il trouve chez Sartre. Il est significatif, écrit Lefort, que Sartre emploie l'expression d'*unité* de classe plutôt que celle de classe. Cette *unité* consiste en rapport de lutte et c'est en une lutte qu'elle se fait. Finalement, Sartre affirme que « la classe n'a pas de nature, elle n'est qu'en acte, elle est acte. »

Pour Sartre l'activité révolutionnaire (ou le fait « d'être-prolétaire-en-acte ») est toujours une activité volontaire et radicale, visant sciemment à bouleverser l'état d'oppression dans lequel se trouve le prolétariat, contre la société qui l'écrase. Selon Sartre, les prolétaires qui ne sont pas en activité révolutionnaire n'ont entre eux que des rapports de concurrence, c'est-à-dire des rapports humains *en soi*.[588].

[587] Sartre, *op.cit.*, cité par Lefort *Le marxisme et Sartre* p. 1542
[588] Cela fait penser à l'homme naturel chez Hobbes, l'homme qui est un loup pour un autre homme

Mais cela n'est pas le cas chez Marx, réplique Lefort. Marx croyait que l'organisation du prolétariat était un processus historique plutôt *naturel.*

De plus, Lefort montre que pour Marx l'activité révolutionnaire « est un travail effectué sur la société »[589], que l'opposition au capitalisme ne porte pas *nécessairement* le caractère radical et que la lutte du prolétariat peut avoir deux formes : réformiste et révolutionnaire. Tout au long de son histoire, dit Lefort, la classe ouvrière s'organise en liant constamment ces deux luttes : la lutte pour ses intérêts immédiats et la lutte pour renverser le Capital.

Sartre répond à cela qu'il n'a jamais nié « l'enracinement social du travailleur ni les fondements objectifs de la classe. »[590] Il ne nie pas que certains groupes restent intégrés, sans médiation. Mais il ne faut pas oublier « la vraie déchirure du tissu social »[591] : la lutte des classes. Pour que les classes s'opposent les unes aux autres, il faut que chacune possède un principe d'*unité*.

Sartre ironise sur l'idée de Lefort selon lequel on verra le prolétariat faire sa propre histoire. Il appelle cela « l'immanentisme de classe », car le prolétariat dans ce cas n'a pas « de dehors ». Pour sa part, Sartre s'appuie sur la lutte des classes. L'*unité* de classe ne doit pas seulement à son expérience.

Une classe est l'opposée de l'autre : l'Autre avec un grand A. Et Lefort, qui parle au nom du prolétariat, ne devrait pas oublier que tous les gens sont *situés*, soit ils sont bourgeois, soit ils sont prolétaires et que le « changement » de classe n'est possible que grâce au Parti, comme l'affirme Sartre. Sinon, toute expérience se termine en l'Autre, toute communication est une lutte. Deux expériences ont toujours quelque chose d'incompatible, de contradictoire, exclusives les unes des autres, elles ne sont jamais complémentaires. Ainsi Lefort, selon Sartre, critique-t-il le Parti et n'accepte pas toutes les conceptions de classe parce qu'il est hostile aux « staliniens »[592].

---

[589] Lefort, *Le Marxisme et Sartre.* in « Les Temps modernes », n 89, 1953 p.1544
[590] Sartre Réponse à Claude Lefort in Situations VII, 1965. p. 7
[591] *ibidem*
[592] Voir Sartre *op.cit.,* 19-20

Castoriadis à son tour prend la défense des positions de Lefort et reproche à Sartre de faire naître des contradictions et même , comme il dit, des « grossièretés personnelles. »

Pour la question de l'unité du prolétariat Castoriadis remarque :

« Après avoir ironisé sur l'« expérience cumulative » du prolétariat, contesté que les conditions en soient données dans la réalité, prétendu que cette expérience ne conduit pas à l'unité du prolétariat pendant dix pages (1577-1588), Sartre ajoute froidement : « D'ailleurs ce n'est pas à vos expériences cumulatives que j'en ai et je pense en effet que le prolétariat tire profit de tout [...]. »[593]

Mais la contradiction principale de Sartre selon Castoriadis consiste à ne pas prêter assez d'attention à la nature du prolétariat comme classe révolutionnaire. Contrairement à Sartre, Castoriadis croit qu'on ne peut pas penser le prolétariat français, sans « faire et refaire une théorie du prolétariat. »[594] Ce qui manque à Sartre, selon Castoriadis, c'est donc une *théorie* du prolétariat. Sartre remplit des pages et des pages avec des propositions trop générales, écrit-il. Castoriadis remarque que Sartre ne fait pas de différence entre la classe ouvrière et « l'être-devenant en général ».[595]

2. Lefort écrit qu'il y a des facteurs matériels dans la vie réelle de la classe ouvrière qui favorisent son avènement.

Lefort est convaincu que Sartre « se met à déraciner la classe ouvrière de son existence sociale et historique[...]. »[596] Il critique l'opinion de Sartre, qui fait de la classe ouvrière « une entité métaphysique » liée empiriquement avec un système de production.

Et il écrit :

[593] Castoriadis, « Sartre, le stalinisme et les ouvriers », p. 68
[594] *ibidem*, Castoriadis cite encore ironiquement Sartre
[595] i*bidem*, p. 69
[596] Lefort, *ibidem*p. 1547

« Il faudrait dire [...], en effet, pour résumer Marx que les tâches de production qui reviennent au prolétariat dans le régime capitaliste et le rôle social qu'elles impliquent font de lui une classe dont l'existence est praxis. »[597]

Lefort souligne qu'il faut analyser l'expérience de la classe ouvrière comme un phénomène de toute la vie sociale.

Sartre, dit-il, a tendance à étudier « les effets de la production sur la psychologie des individus. »[598] Pour passer des individus discrets à un groupe il a besoin d'un principe, c'est-à-dire le parti. Le parti, dit Sartre, est nécessaire pour la *communication*. En revanche, Lefort écrit que pour avoir la notion de la classe, il est suffisant que le rapport des individus soit pensé « comme une *participation* à un schème de vie et d'action – les hommes se rejoignant dans une appréhension particulière de leur milieu et des autres groupes sociaux. »[599]

Il reste encore à montrer que la classe ouvrière n'est pas un groupe comme les autres, que c'est un groupe révolutionnaire.

Pour faire cela, selon Lefort, il faut comprendre comment les classes se produisent elles-mêmes, en produisant les formes matérielles de toute vie sociale. L'histoire de la production est une histoire de classes qui renseigne sur leur *avènement*, dit Lefort. Selon la pensée de Lefort, ces formes matérielles profitent à la révolution. Il s'agit des phénomènes suivants qu'on peut nommer aussi *des facteurs objectifs du devenir révolutionnaire du prolétariat*[600] :

1) La *concentration* du prolétariat dans la société industrielle, car c'est une classe de plus en plus concentrée, ce qui permet des liens entre ses membres, ainsi que sa direction.
2) La *coopération* dans le travail permet les actes solidaires.
3) La transformation rapide de la *technique*, elle aussi, a son effet, en rendant les ouvriers plus sensibles à une *universalité*.

La *différenciation* sociale de la classe ouvrière s'opère sans changer ces facteurs ; la classe (ouvrière ? Prolétaire ? Il faut préciser sinon on ne sait pas de quoi il s'agit…) passe dans son évolution par des *structurations*, elle subit une hiérarchisation mouvante. Néanmoins la lutte révolutionnaire reste permanente.

[597] Voir Lefort,*op.cit.* p. 1544
[598] *ibidem* p.1549
[599] *ibidem* p.1550
[600] Ces phénomènes Lefort les amène sans énumérer. Nous avons décidé de les énumérer et de donner leurs résumés en une ou deux lignes. Voir Lefort, *op. cit*. pp. 1551-1552

Sartre objecte à cela, en disant que l'action du mode de travail sur le prolétariat paraît à Lefort claire et simple[601]. Il critique les argumentations de Lefort concernant *les facteurs du devenir révolutionnaire du prolétariat,* point par point[602] :

1) La *concentration* est un facteur sociologique qui n'a pas toujours joué un rôle favorable à ce que le prolétariat s'oppose à la bourgeoisie.

2) La *coopération* n'est pas vécue par le travailleur comme un signe heureux de la solidarité : c'est une « solidarité » des ouvriers visant seulement à aider leurs patrons, mais ils ne coopèrent en rien.

3) Le progrès *technique* sert souvent à la liquidation de la culture professionnelle, à l'abrutissement des ouvriers par le travail et des vies monotones, sans intérêt, sans désir de s'instruire. L'u*niversalité* dont parle Lefort est l'universalité abstraite des démocraties.

Finalement, remarque Sartre, la dernière révolution industrielle a joué un rôle plutôt niveleur et a amené à l'interchangeabilité, ainsi qu'à l'accroissement de la dépendance du prolétariat. Donc, sans l'aide des militants, il n'est pas possible de comprendre la nouvelle *différenciation* sociale.

Nous pouvons faire là-dessus la réflexion suivante : Lefort ne parle jamais de la classe ouvrière comme d'une *positivité* qui dépend de l'évolution du capital, qui est une idée que veut lui attribuer Sartre. Il parle des effets de la production sur la composition de la classe ouvrière[603]. Sartre essaie de montrer que Lefort est un positiviste qui explique l'évolution des classes par des facteurs matériels. En effet, ce n'est pas cela que veut dire Lefort. Sartre lui-même ne peut nier que ces facteurs aient de l'importance. A notre avis, Sartre veut souligner qu'une lutte *réelle* des classes ne peut être simplement « objective », et soutient qu'elle est à la fois subjective et objective : il faut une volonté organisée, de la communication et de l'action.

A notre avis, Lefort pense que si l'on postule que la volonté organisée, la communication et l'action sont nécessaires pour la révolution, cela va amener finalement à la dégénérescence de la révolution. Sartre pense le réel comme un rapport à l'Autre, mais pour Lefort c'est un rapport

[601] Voir Sartre, *op. cit.* p. 24
[602] Voir Sartre, *op.cit.* pp. 24-31. Nous faisons ici le résumé en deux lignes de ce que dit Sartre.
[603] Et ces effets dont il parle sont souvent étudiés par les marxistes

à la totalité de la vie sociale. Pour Lefort, les hommes n'entrent pas en relation comme des monades, ou plutôt comme des *sujets en soi,* sans imagination. Il nous semble qu'il pense que la réalité n'est pas une multitude d'êtres pensants et agissants, enfermés en leur subjectivité[604]. La production ouvrière est un rapport lié à des conditions spécifiques.

Remarquons que Lefort relève quatre caractéristiques spécifiques de la production ouvrière. Il écrit ainsi :

« Mais le travail de l'ouvrier moderne est spécifique et l'industrie qui caractérise notre société lui donne un sens qu'il n'a jamais eu par le passé. »[605] Les caractéristiques spécifiques du travail de l'ouvrier moderne selon Lefort sont liés à ces facteurs :

1) la production ouvrière implique la concentration des hommes et une organisation rationnelle de leur travail.

2) le domaine industriel a tendance à empiéter sur tous les autres et les ouvriers sont familiarisés avec un mode de production qui fonde la vie sociale.

3) l'industrie a affaire à une révolution constante dans les modes de production et dans la technique ; donc les idées qu'a le prolétariat de ses tâches changent perpétuellement.

4) la structure industrielle est celle de la société moderne, et les ouvriers « ne peuvent envisager leur émancipation qu'en lui donnant le sens d'une prise en charge de l'industrie, d'une réorganisation des rapports sociaux au sein du processus de production. »[606]

Castoriadis soutient la cause de Lefort. Il répond aux réactions de Sartre à propos *des facteurs du devenir révolutionnaire du prolétariat.*

Castoriadis écrit :

« Lefort dans sa critique avait indiqué à Sartre que pour le marxisme il y avait des facteurs objectifs (sociaux-historiques, bien sûr) qui tendaient à faire du prolétariat une classe révolutionnaire ; il en avait indiqué les plus importants : »[607]

[604] Il semble suivre ici la pensée de Merleau-Ponty sur *l'intersubjectivité.* L'homme a rapport avec soi-même, avec son corps, avec d'autres hommes.
[605] Lefort, *op.cit.* p. 1548
[606] Voir *ibidem* 1548-1549, l'énumération est la nôtre

1) La *concentration* en question est une concentration des producteurs industriels au sein du régime et de l'histoire du capitalisme. Comment Sartre peut-il affirmer, par exemple, que le prolétariat américain est moins révolutionnaire que le prolétariat français, s'interroge Castoriadis. C'est sans doute qu'il n'est pas bien informé sur le prolétariat américain. Sartre insiste que les quantités n'ont pas d'influence sur les structures. Mais Marx a étudié notamment les effets qu'avait sur la classe ouvrière la transition de la manufacture à la grande industrie.

2) A propos de la *coopération*, l'idée que Sartre attribue à Lefort ne correspond pas à ce qu'il a écrit. En fait pour Lefort, la production capitaliste, selon l'expression de Marx « unit, éduque et dresse » les ouvriers dans le sentiment de leur dépendance réciproque.

3) Concernant le bouleversement continu de *la technique*, Castoriadis montre que selon Marx le travail parcellaire n'a pas une influence « entièrement négative » sur les ouvriers, comme le prétend Sartre. Chez Marx, le capitalisme représente un certain progrès dans l'émancipation des individus par rapport à la féodalité, soutient Castoriadis. L'interchangeabilité des tâches qu'évoque Lefort ne signifie pas l'interchangeabilité des individus qu'évoque Sartre.

3. Lefort soutient que la génèse dialectique de la classe est son expérience historique.

« L'expérience du prolétariat, sa praxis donc, c'est le mouvement historique par lequel il intègre ses conditions d'existence (par quoi nous entendons son mode de production et ses relations sociales qui lui répondent) se réalise en tant que classe en s'organisant et en luttant et élabore le sens de son opposition au capitalisme. »[608]

L'expérience du prolétariat, selon Lefort, comprend des niveaux différents, mais elle s'effectue à chaque niveau. Il s'agit donc de comprendre la lutte prolétarienne « en la replaçant dans l'expérience totale de la classe. »[609]

C'est ainsi, indique Lefort, qu'il faut comprendre la dynamique de la révolution russe, en la reliant avec l'expérience d'un prolétariat particulier. Lefort dit que « le problème revient à

[607] Castoriadis, *op. cit.* p. 69
[608] *ibidem,* 1555
[609] *ibidem*

savoir comment la politique des bolcheviques *exprime* à la fois la maturité et les difficultés du prolétariat russe. »[610]

Lefort croit que grâce à l'histoire de la classe ouvrière, écrite à partir des analyses de l'histoire des classes ouvrières particulières, on peut faire la critique du stalinisme.

Il écrit :

« C'est que si l'on tient le parti non pour l'incarnation de la classe, mais pour son expression et si l'on admet qu'il peut exprimer les contradictions comme le progrès de la classe, une critique du stalinisme devient possible. »[611]

L'expérience de la classe chez Lefort est le sujet de l'histoire ouvrière, conclut Sartre. Admettons, dit Sartre, que la classe a affaire avec sa propre activité. Mais Sartre s'interroge : « Le fait d'agir sur soi-même pour intégrer les modifications de structure est-il tout à fait assimilable à l'expérience ? »[612]

Nous pouvons reformuler ainsi la question de Sartre : comment l'activité de la classe peut viser quelque chose d'autre que *le* capitalisme, *la* production, *les* intérêts de la classe, c'est-à-dire les *résultats collectifs.* Mais quel est son impact dans la vie *réelle* des ouvriers ?

« Après tout, qu'est-ce que c'est votre classe ? » – ironise Sartre. « Quel est son rapport avec la *réalité* ? Si vous voulez qu'on y croie, il faut nous la montrer, il faut nous faire voir les faits qui ne seraient pas produits sans elle. »[613]

Sartre souligne que quand Lefort dit que les ouvriers préparent la révolution *objectivement,* il parle d'une histoire objective du point de vue des économistes et des capitalistes. A notre avis, Sartre se demande en fait, si ce sont les résultats collectifs qui comptent, quelle sera le sens ses luttes *réelles* des prolétaires. Ne perdront-elles pas leur sens

[610] *ibidem*
[611] *ibidem*
[612] *ibidem*p.37
[613] *ibidem*p.40

historique face à l'évolution du capital ? Sartre dit ironiquement que les capitalistes prennent les ouvriers pour leurs propres *fossoyeurs*.

La prétendue *unité-sujet* de Lefort est donc l'*unité-objet*, écrit Sartre. L'unité de la *praxis* vient du système capitaliste lui-même. La vie sociale en nous tous et en chacun de nous est comme un *« pattern »* qui a la forme qu'on lui donne. Mais si le prolétariat est sujet – affirme Sartre –, s'il écrit son histoire, « il a une autre réalité que cette unité idéale : ce n'est pas un « pattern » c'est un pouvoir réel d'intégration. »[614]

Sartre croit que la théorie de Lefort sur la *classe-autonomie*, la théorie qui dit que la classe s'organise elle-même et que tous les organes spécialisés de rapprochement et de liaison sont inefficaces, n'est pas bien fondée[615]. S'il faut convaincre que le prolétariat autonome existe *réellement*[616], il faut le montrer, dit Sartre.

Sartre rappelle que la classe ouvrière à son début est l'objet de l'Autre, elle est produite des mains de l'Autre. L'essence des ouvriers ne leur appartient pas. L'unification objective du prolétariat à travers des institutions d'État ne signifie pas son unité *réelle*. « L'unité synthétique des effets ne peut démontrer l'unité de l'entreprise. »[617]

Finalement, Sartre peut être d'accord avec Lefort sur l'idée que l'expérience de soi-même comme membre d'une classe se fait par soi-même, mais il faut, comme il l'écrit, « revendiquer son être » et « arracher sa subjectivité à l'ennemi. »[618] La classe selon Sartre est « le rapport se faisant médiation. »[619] A partir de ce point Sartre commencera sa théorie de la nécessité du Parti que nous allons analyser ci-dessous.

Castoriadis remarque par rapport à l'idée de Sartre qu'on ne peut pas montrer l'unité du prolétariat par l'unité de son expérience. Il écrit :

---

[614] *ibidem* p.51
[615] Voir *ibidem,* p. 41
[616] Sartre met le mot « réel » souvent en italique dans son texte (p.ex. p. 45). Nous le mettons ici en italique toujours, en parlant de Sartre, parce que nous trouvons que c'est un concept éclaircissant pour son attitude envers la classe, le parti et le socialisme.
[617] *ibidem,* p.45
[618] Voir *ibidem,* p.46
[619] *ibidem,* p.48

« Car il ne s'agit pas ici de théorie de la connaissance, ni de Je comme principe de l'unité synthétique de l'apperception. Il s'agit de savoir si les ouvriers en tant qu'ouvriers tendent à participer d'une expérience commune, et si dans cette expérience, qui s'étale dans le temps, il y a une succession significative [...]. Il s'agit, en un mot, de savoir, si l'on peut parler d'une histoire du prolétariat. »[620]

Castoriadis souligne que l'expérience du prolétariat est celle de millions de gens à travers plusieurs générations. Ces gens ont en commun qu'il sont exploités par le capital *en commun*, qu'il peuvent avoir *en commun* la même réaction : le révolte, la révolution. Donc, le prolétariat « sera cela, la possibilité permanente qu'ont les prolétaires de se poser dans la pratique pour soi en tant que classe. »[621]

Donc la réalité dans laquelle le prolétariat est écrasé par le présent, la réalité que décrit Sartre, relève plutôt de la littérature, dit Castoriadis. L'idée profonde de Marx consiste en la *transformation de la réalité*. Le prolétariat qui est au coeur de ce processus est une classe révolutionnaire. Castoriadis écrit :

« Le bouleversement continu, veut dire Marx, soumet l'homme à un double apprentissage : il démolit les mystifications qui recouvrent la réaliét des rapports sociaux, mais aussi, encore plus profondement, il démmontre la relativité de ces rapports, de tout ce qui est donné, même dans la réalité. Il force l'homme à voir que la réalité est le produit – jusqu'ici aveugle – de l'action de l'homme, donc il peut la transformer.Et c'est parce que la classe ouvrière est placée au coeur de ce processus de destruction perpertuelle, de révolution permanente dans la réalité qui domine toutes les autres, la réalité de la production, qu'elle tend à être classe révolutionnaire et classe universelle. »[622]

4. Lefort soutient que la notion de la classe est fondamentale dans le marxisme et que celle du parti est seconde. Lefort est certain que Sartre veut montrer la toute-puissance du parti.

[620] Castoriadis, *op.cit.* p. 73
[621] *ibidem,* p.74
[622] *ibidem*

Pour sa part, Lefort peut bien répondre aux critiques de Sartre ci-dessus : si la classe est un acte, une *activité* sans décison prise au préalable, cette activité sans réflexion dépendante de la bonne ou de la mauvaise volonté de l'individu peut le conduire à une réussite aussi bien qu'à un désastre. Dans tous les cas, cette activité n'exprime aucune *créativité*.[623]

Lefort remarque que :

« En fait, cette conception a pour fonction de justifier la toute-puissance du parti. Aux opppositions de l'identité de condition et de l'unité de classe, de l'objectif et du subjectif Sartre ajoute en effet celle de la spontanéité et l'action du parti[...] à travers le concept de spontanéité, c'est de toute évidence celui d'histoire autonome ou d'expérience que Sartre vise, puisqu'il nous dit que la classe n'est *rien* sans le parti et ne peut se manifester indépendamment de lui. »[624]

Lefort analyse brièvement la conception du parti chez Marx et arrive à la conclusion que Marx voyait dans le parti « non seulement l'organisation générale de la classe, mais surtout son unité idéologique. »[625] Lefort écrit que cette conception est « à quelques nuances près », celle de grands leaders révolutionnaires, parmi lesquels il cite Trotski, Lénine et Rosa Luxembourg. Lefort montre que Lénine et Trotski accordaient toujours plus d'importance aux masses qu'au parti et mettaient au premier plan l'activité des soviets. Et Rosa Luxembourg affirmait que les erreurs commises par le mouvement ouvrier révolutionnaire étaient plus fécondes que « l'infaillibilité du meilleur comité central »[626].

Comment Sartre montre-t-il la nécessité du parti ? A notre avis, en reprochant à Lefort de remplacer la dialectique par la sociologie, il commence à construire sa propre dialectique par des notions de nature sociologique liées aux conditions de travail. Par contre, la notion de *réalité* qu'il évoque souvent pourrait lui servir de base théorique pour ses réflexions. Nous pouvons supposer qu'il ne fait pas d'analyse de cette notion, puisque le socialisme *réellement* existant doit donner l'exemple d'une tout autre réalité. Donc, il lui faudrait montrer, par exemple, que le travail ne peut être *en réalité* pénible en URSS.

[623] Voir Lefort, *ibidem,* p. 1561
[624] *ibidem*, p.1562
[625] *ibidem,* p. 1564
[626] *ibidem,* p.1567

Il présente la classe ouvrière comme une multiplicité de rapports : de l'activité, mais de la passivité également. Dans la *réalité* il n'y a pas que l'expérience positive des luttes, il y du chômage, il y a de la massification, « la tristesse ouvrière »[627]. Le travail est une peine, écrit Sartre. Les points de départ de ces deux dialectiques du travail sont donc opposées. Le point de départ de « la dialectique du travail » de Sartre est l'ouvrier avili, affaibli, écrasé par le capitalisme. Le point de départ de la « dialectique du travail » de Lefort est l'ouvrier actif, positif et créatif.

Sartre écrit :

« Pour transformer la misère en facteur de révolution, il faut savoir lui découvrir sa raison d'être et ses exigences[...] Entre la classe, comme activité et comme entreprise historique, et la masse comme produit passif de la production, il faut une médiation. Il faut quelqu'un pour transformer en force accessionnelle la pesanteur qui l'entraîne par le fond, pour transformer la souffrance en revendication. »[628]

Le Parti communiste selon Sartre n'est pas extérieur à la classe, le PC exprime la classe. Pour certains le PC est à au service d'un pays étranger. Mais leur erreur, dit Sartre, est d'avoir refusé d'étudier l'histoire des partis communistes européens indépendamment de l'histoire de leurs rapports avec l'URSS.

Castoriadis est sûr que les partis sont nécessaires pour le prolétariat. Mais ce sont des partis et pas un Parti Unique, comme l'écrivait Sartre. Sartre parle beaucoup du Parti, mais il oublie l'avant-garde de la classe, écrit Castoriadis : « Le parti, **dans la mesure où** et **lorsqu'il** existe, est une expression de la continuité du prolétariat, non pas sa présupposition. »[629]

Castoriadis écrit que les partis se font, se défont et se refont sans cesse. Le parti comme garant de la continuité de la lutte ouvrière, comme principe d'unité dans le temps et dans l'espace, n'existe pas. Même si l'on comprend ce parti comme une tâche à reprendre, le parti n'est qu'un moment dans la lutte de la classe ouvrière, écrit le philosophe.

[627] Sartre amène des exemples historiques qui montrent que les ouvriers au cours de leur histoire ont été souvent atteints par le refus des devoirs sociaux, mais aussi la désaptation et des déformations psychologiques.
[628] Sartre, *ibidem,* p. 67
[629] Castoriadis, *op. cit.* p. 76, en gras dans le texte.

Selon Sartre, le parti est une médiation, mais est-ce une *vraie* médiation? Est cette vraie médiation existe-t-elle ? A propos de l'histoire du mouvement ouvrier, Castoriadis montre que les militants révolutionnaires n'ont jamais été assurés de ce qu'ils faisaient. Ils n'avaient pas de critère pour faire la révolution, pour changer le cours de l'histoire. Pour Sartre la vérité est égale à l'efficacité, remarque Castoriadis. Mais cela rappelle plutôt une évidence des intellectuels qui glorifient le parti au pouvoir : l'efficacité ne peut pas être démontrée par la praxis.

Castoriadis écrit :

« Mais est-ce que Lénine a démontré définitivement par la praxis qu'il avait raison ? La révolution a dégénéré par la suite[…]. Se retrouvera-t-on dans tout cela, guidé par la « praxis qui décide » et par « l'action efficace » ? »[630]

En effet, la question de l'efficacité est une question difficile. Castoriadis cite l'exemple de Trotski. Trotski pensait que la bureaucratie stalinienne était inefficace. Cette bureaucratie était inefficace si son objectif était le communisme, remarque Castoriadis, mais elle était efficace pour l'installation de son propre régime du pouvoir. Ainsi, la praxis permettrait de décider que le stalinisme était « vrai », puisqu'il a eu son moment de triomphe, mais cela ne change pas le fait que pour les ouvriers, il s'agissait d'une nouvelle forme d'exploitation.

5. Lefort croit que le stalinisme est un empirisme politique, loin de la théorie marxiste, et qu'il peut être remis à sa place.

Lefort critique Sartre pour avoir adopté les positions du sens commun au lieu de suivre les théories marxistes. Le sens commun consiste à suivre la politique réelle. Par exemple, si la plupart des ouvriers suivent le Parti communiste, le sens commun dit accepter sans critique le fait que le stalinisme est un marxisme. Ou bien, si le stalinisme était à supprimer, qu'il n'y aurait rien pour le remplacer. Lefort indique que le stalinisme aux yeux de Sartre n'a pas d'alternative *réelle.*

Lefort écrit par rapport aux trotskistes :

[630] *ibidem,* p. 78

« Comme par ailleurs il [c'est-à-dire le trotskiste] sait que le stalinisme n'agira jamais comme il l'invite à le faire, il est toujours réduit à noter dans la marge du réel des avertissements et des corrections inutiles. Sartre peut donc bien dire que le possible trotskiste est abstrait et que le possible stalinien est, à la rigueur, le seul possible puisqu'il peut se muer en réel. »[631]

Il est vain de chercher une *praxis* alternative pour remplacer le stalinisme, écrit Lefort. Le stalinisme relève d'une attitude politique empiriste et cet empirisme « se pratique en silence : il ne souffre pas la théorie ». Le stalinisme ainsi est une forme de mystification du marxisme ; Sartre qui suit la route de l'empirisme peut aboutir à la négation de la révolution.

Lefort conclut son article avec ces paroles remarquables :

« S'il faut parler, la politique se change en vision du monde et l'empirisme en philosophie. Au niveau de la philosophie, la rencontre de Marx est inévitable et sa critique de toutes les mystifications n'a rien perdu de sa virulence. »[632]

Concernant l'*intellectualisation* du stalinisme en France, nous avons remarqué que Staline n'était pas simplement le chef du Parti communiste de l'URSS, mais une incarnation du Savoir des lois matérialistes de la nature, de l'histoire et de la société. Mais s'agit-il d'un processus qui apparaît en Europe (en France notamment) en lien avec ce qui se passe en URSS ? Autrement dit, les Partis communistes acquièrent-ils leur statut depuis l'extérieur ?

Sartre critique Lefort car il n'admet pas que l'évolution du stalinisme en URSS ait eu une influence sur le Parti communiste français. Sartre décrit les rapports du PCF avec l'URSS comme « une constante interaction » avec l'Autre, qui est souvent plus informé sur la situation mondiale. Sartre dit que les structures du Kominform sont provisoires et adaptées aux conditions

[631] Lefort, *op.cit.* p. 1568
[632] *ibidem,* p.1570

actuelles de la lutte. La classe ouvrière reconnait dans le stalinisme « son reflet, son oeuvre, le dépositaire provisoire de sa souveraineté. »[633]

Sartre rappelle à Lefort que la bureaucratie stalinienne n'est qu'un moyen pour la classe ouvrière de s'opposer aux bureaucraties des pays capitalistes. Il ne faut pas oubier, écrit-il, qu'il y a des ennemis intérieurs et des ennemis extérieurs, des nécessités économiques, les rapports des puissances entre elles, entre les USA et l'URSS. Quant aux protestations des ouvriers français contre la bureaucratie du PCF, elles ont eu des origines différentes et des interprétations diverses sont possibles, conclut Sartre.

Castoriadis énonce une idée qui nous semble très importante dans le cadre de notre recherche :

« Mais il n'y a pas que l'adhésion des ouvriers au stalinisme (en France et en Italie) – écrit Castoriadis, -qui fait de celui-ci le parti révolutionnaire. Il y a aussi le pouvoir réalisé du stalinisme, en Russie en premier lieu. […] Sartre se débarasse rapidement de la « question russe », qui est la pierre de touche de la compréhension des problèmes du mouvement ouvrier depuis trente ans. »[634]

Réfléchissons avec Castoriadis. Pour Sartre le socialisme « réellement existant » en URSS est une partie fondamentale de ce système. Nous avons vu que pour lui c'est une nouvelle réalité qui se fait. Mais qu'est-ce qui se passe en URSS effectivement ? Sartre évite de poser cette question. Nous avons vu que Sartre pouvait répondre à toutes les critiques qui avaient été faites en France contre la politique du PCF, qui dépendait du PCUS. Sartre répète que les leaders soviétiques sont révolutionnaires parce qu'ils font ce qu'ils font. En plus, il semble qu'ils croient en la révolution. Mais une fois qu'on admet que le prolétariat russe est sévèrement exploité par la bureaucratie – constate Castoriadis –, la question de la foi révolutionnaire des leaders russes devient secondaire.

[633] Sartre, *op.cit.* p.75
[634] Castoriadis, *op. cit.* p. 79

Il y a ici un autre point intéressant, à savoir la position de cryptostalinien[635] que Castoriadis attribue à Sartre[636]. Nous avons cité ci-dessus un passage du roman de S. de Beauvoir *Les Mandarins* où il y avait un personnage qui était identifié à Sartre. Il y parlait des camps de concentration soviétiques comme de particularités du pays. Son argument pouvait paraître cynique, mais tout le monde accepte que chaque pays ait ses traits singuliers et exceptionnels. Castoriadis remarque que le seul événement dans l'histoire de la Russie qui existe pour Sartre est la Révolution d'octobre 1917. Mais en 1953 plusieurs événements qui s'étaient passés entretemps. La seule réponse d'un cryptostalinien – écrit Castoriadis –, c'est que l'on ne dispose pas d'assez d'informations ni sur les crimes du stalinisme, ni sur les résistances du prolétariat russe. Donc, il est plus « confortable » de croire que ces luttes et ces crimes n'existent pas et que tout ce qui n'entre pas dans les schémas des cryptostaliniens relève des traits singuliers du pays.

Castoriadis de sa part insiste sur l'idée de Marx que le système de l'exploitation détermine d'un bout à l'autre la réalité sociale. Comment comprendre la réalité soviétique ? Il est intéressant que Castoriadis aboutit à la même idée que Souvarine quelques décennies auparavant. Pour comprendre la réalité russe, il faut connaître notamment les résistances du peuple contre l'exploitation. S'il n'existe pas de moyens d'avoir des données exactes, il est possible de faire des analyses empiriques. Castoriadis écrit :

« à partir de la simple existence des normes de production définies par l'État on peut de Paris établir l'exploitation des ouvriers en Russie et leur opposition avec autant de certitude que Leverrier établissait l'existence de Neptune à partir des perturbations de la trajectoire d'Uranus. »[637]

Avec le recul du temps dont nous bénéficions, nous pouvons dire que les analyses de Castoriadis quant aux inégalités sociales en URSS étaient précises. Les différences de revenu entre les dirigeants et les exécutants se poursuivirent jusqu'à l'effondrement de l'URSS. Castoriadis reproche à Sartre de voir en l'URSS une continuation directe de la Révolution d'Octobre. En revanche, Castoriadis semble surestimer la force de la bureaucratie en URSS, car

[635] Parmi les cryptostaliniens Castoriadis cite Charles Bettelheim. Ch. Bettelheim (1913-2006) est un économiste et historien français de gauche.
[636] Voir *ibidem,* p. 80
[637] *ibidem,* p.81

il croit qu'il s'agit d'un capitalisme bureaucratique industriel. Dans tous les cas, ce n'est pas la sécurité du monde occidental qui inquiète Castoriadis, mais le sort du prolétariat international révolutionnaire. L'expérience du prolétariat est objective et historique. Le prolétariat n'a pas besoin finalement d'un garant unique extérieur sous la forme du Parti stalinien, croit Castoriadis.

Castoriadis écrit :

« l'unité de l'histoire du prolétariat en tant qu'enchaînement des significations trouve une expression objective dans la réalité sociale actuelle. Le prolétariat n'a pas besoin de se rappeler des luttes antérieures, car leurs résultats sont là, incorporés dans la situation. […] En ce sens chaque grande action du prolétariat tend à dépasser les précédentes parce qu'elle contient dans son objet actuel, la réalité sociale, façonnée par les luttes antérieures. […] La distinction entre formes de propriété et rapports réels de production – la compréhension de l'exploitation contenue dans l'étatisation bureaucratique – la vision de la dictature sur le prolétariat et non du prolétariat – le prolétariat russe n'aura pas besoin de revivre l'histoire de la dégénérescence de la Révolution d'octobre [...] pour y parvenir. »[638]

Pour conclure nous pouvons faire des suppositions suivantes :

1) Malgré des critiques réciproques aigües, Sartre, Lefort et Castoriadis ont beaucoup de points en commun : le renouveau du marxisme, la recherche d'une voie pour la France, la quête de la liberté, les convictions socialistes et marxistes.

2) Avec le recul du temps, il serait plutôt facile pour nous de dire qui « se trompait » et en quoi certains « avaient raison » et pourquoi. Mais nous avons essayé ici de considérer ce problème autrement : nous avons pris en considération l'actualité philosophique de ces débats. Donc, nous avions affaire avec, au moins, deux interprétations de la réalité sociale et du prolétariat. Pour Sartre la réalité est la communication. Le prolétariat est une *praxis*, une action qui n'a pas de passé. La réalité du prolétariat est *d'abord* sa situation sociale. Le socialisme *réel* est une continuité de l'action révolutionnaire. Pour Castoriadis et Lefort, le passé détermine ce qui est. La réalité est l'expérience et l'expérience du prolétariat est sa réalité. Le socialsime réel n'existe pas dans un monde idéal, sa réalité est la dégénérescence de l'État ouvrier et les ambitions « bonapartistes » de la bureaucratie russe.

[638] Castoriadis, *ibidem,* p. 87

3) Dans les positions de Castoriadis et de Lefort on peut trouver des traces de leur divergence par rapport à la question de l'organisation. Par exemple, en critiquant Sartre, Lefort souligne que l'unité de la classe prolétarienne est dans sa *praxis*. Pour Castoriadis il y a des formes supérieures de conscience de classe, c'est-à-dire qu'il existe une avant-garde de la classe ouvrière. Pour la même raison, Castoriadis croit que le prolétariat russe ou le prolétariat américain ne sont pas différents du prolétariat français[639]. Lefort, lui, croit plutôt que chaque prolétariat est particulier et que ses élites sont particulières. Selon lui l'expérience de classe est donc contradictoire et intègre des particularités.

Chapitre 5 : Sartre et Socialisme ou Barbarie : sur la fin du stalinisme et les luttes antibureaucratiques dans l'ère post stalinienne

1 Sartre et le PCF à la fin du stalinisme

Il est évident que depuis le début Sartre a gardé ses distances par rapport aux stalinistes. Même en découvrant les traces du stalinisme dans l'œuvre critique de Sartre, on ne pourrait pas nier que ses attitudes vers le stalinisme tendaient à intégrer, comme le dit Annie Cohen-Solal, la dimension des choix stratégiques – à court terme, à long terme, les stratégies internationale et nationale, les opportunité politiques et l'absence d'opportunités[640]. Cela veut dire que Sartre évitait toujours de radicaliser l'aspect éthique de la question du stalinisme comme le faisait, par exemple, Camus. Sartre comme l'écrit Cohen-Solal était un « partisan de la vérité, mais avec des circonstances atténuantes ». Il procédait de manière sophistiquée, en cherhant des « articulations morales et politiques »[641]. Sartre a débuté son chemin vers le communisme par des étapes successives et avec une grande précaution, car c'est en 1948 qu'il s'est exprimé ainsi à ce sujet :

Sartre écrivait :

[639] Rappelons encore que Sartre croyait que les Russes sont plutôt différents et que les Américains sont moins révolutionnaires que les Français.
[640] Voir A. Cohen-Solal, *Sartre,* Gallimard, 1985p. 436
[641] i*bidem*

« Si l'on demande à présent si l'écrivain, pour atteindre les masses doit offrir ses services au Parti communiste, je réponds que non : la politique du communisme stalinien est incompatible avec l'exercice honnête du métier littéraire. »[642]

A la rigueur on pourrait consentir à Sartre que de parler comme le font Lefort et Castoriadis du nom du prolétariat idéalisé dans son devenir historique, n'est pas toujours honnête, puisqu'un intellectuel reste au fond attaché à ses origines de classe et qu'il est dans l'obligation de prouver son engagement social et politique. De discuter des crimes d'un dictateur dans son propre pays et à l'étranger sont deux choses différentes. Le stalinisme a fait ses premiers pas importants sur la scène mondiale dans l'après-guerre et c'est alors qu'il a rencontré la concurrence de l'impérialisme américain. Sartre, Merleau-Ponty et les *Temps modernes* en général, auraient préféré une position médiane à propos des crimes et des mensonges staliniens, en n'oubliant pas de considérer les crimes des Occidentaux, dans leur politique internationale, si il n'y avait pas eu l'insurrection de Budapest. Apparemment l'insurrection a eu lieu après les vérités révélées lors du XXe Congrès. Mais qu'est-ce qui a joué un rôle décisif dans la rupture définitive de Sartre avec l'URSS ?

Le stalinisme dans un sens le plus large que celui restreint au régime de Staline, devait initialement désigner un mode de pensée anti-capitaliste, mais qui devint anti-humaniste, en acquérant des formes statiques et dogmatiques, en proclamant la soumission de l'homme à une objectivité de classe, en plaçant le politique au-dessus du social, la nature au-dessus de l'histoire, et les intérêts étatiques et économiques au-dessus de la compassion et des droits humains.

Le début de l'article de Sartre intitulé *Fantôme de Staline* porte en lui la définition de la politique comme une action menée par certains hommes contre d'autres, qui est « fondée sur les convergences et les divergences ». Elle « intègre une relation de solidarité comme les relations[...] de hostilité définissant une attitude globale de l'homme envers l'homme [...] »[643]

Dans cet article, Sartre critique les thèses des stalinistes français (Fujon, Garaudy, Waldeck Rochet[644] et d'autres), qui continuaient à défendre l'URSS, en disant que c'était une révolte contre-révolutionnaire en Hongrie qui avait été réprimée. L'intervention de l'URSS en Hongrie a été, d'après les Soviets, une mesure extrême pour sauver les bases du socialisme. Mais

[642] Sartre, « Qu'est-ce que la littérature », pp. 307-308, cité par A. Cohen-Solal, op. cit. p. 381
[643] Sartre, « le Fantôme de Staline »,SituationsVII, Gallimard p. 87
[644] Waldek Rochet (1905-1983) est un homme politique français. Adhère au PC en 1924.

Sartre insiste sur le fait que l'URSS n'est pas l'autorité suprême, mais le socialisme. Et ce que l'URSS a produit en Hongrie, c'est selon Sartre son propre socialisme à elle, parce que cette intervention armée a été l'expression d'*une* politique. Le reproche le plus important de Sartre aux Soviets dans l'affaire hongroise, c'est qu'ils ont versé du sang des Hongrois, quelque soit leur prétexte.

Il est donc possible pour nous de constater que Sartre ne voyait plus en l'URSS le pays du socialisme réalisé ou en voie de réalisation. Mais il nous semble que *stricto sensu,* Sartre n'a jamais cru que l'URSS avait été le pays du socialisme réalisé. Plus précisément, il nous semble que Sartre croyait que l'URSS avait la fonction de maillon principal du système socialiste, dans la mesure où elle maintenait un régime socialiste dans le monde. Cette fonction ne lui a pas été accordé ni par Staline, ni par l'Histoire, ni par Sartre, mais était une expression de sa politique. La politique, à son tour, prend ses racines dans le fond des processus internes du pays. Sartre n'a jamais cessé de parler de l'alternance des convergences et des divergences comme la réalité des rapports humains. Cette *politique* pouvait profiter au socialisme mais pas au prolétariat.

Dans sa Lettre-préface pour l'ouvrage de Fr. Fejtö « La tragédie hongroise » de 1956, Sartre confirme sa position ferme quant à la défense des processus de démocratisation hongrois. Pour lui, la question de la démocratie en Hongrie est celle de la naissance d'un prolétariat nouveau. Pour Sartre l'idée de « l'homme nouveau » est toujours très importante, mais elle n'est plus lié au « socialisme réel » de Staline. L'homme nouveau est lié surtout avec l'idée du prolétariat insurgé, comme c'était le cas pour Castoriadis et Lefort. Il est curieux que Sartre devint à cette époque plus proche des positions de *Socialisme ou Barbarie,* qu'il avait critiquées. Sartre écrit :

« Mais tout n'est pas en vain, tout ce sang versé ne sera pas perdu : on voit surgir des ruines un prolétariat nouveau, plus dur, conscient de sa force, qui s'est donné des organes défensifs... ces hommes neufs – dont vous avez eu le mérite de signaler l'existence dès votre premier livre – vont reprendre la lutte par d'autres moyens, sous d'autres formes ; ils ne permettront pas que la démocratisation' s'arrête, grâce à vous, nous suivrons leurs efforts. »[645]

[645] Fr. Fejtö *La tragédie hongroise,* P 1956, Lettre-préface de J-P Sartre, Présentation de J. Duvignaud, p. 11, 13-14

Sartre croit que les Partis communistes occidentaux ressentent les conséquences des crises dues à la transformation économique de l'Est, des contradictions qui déchirent l'URSS et de l'émergence des « démocraties populaires ». Sartre y reconnaît que l'Union soviétique du vivant de Staline était « la vérité » et qu'« elle n'est plus »[646] : le XXe congrès a montré « sous les fausses évidences du stalinisme un ramassement des mensonges, d'erreurs et de fautes. »[647] Sartre croit, que depuis l'arrivée du nouveau leader Khrouchtchev, un parti communiste occidental ne peut pas accorder « l'infaillibilité » à ce nouveau leader, et que le Parti communiste n'est plus responsable que devant la classe ouvrière de son propre pays.

Sartre est certain que le temps est venu pour l'URSS d'être obligée de traiter les partis communistes occidentaux « sur [un] pied d'égalité »[648]. Il y a donc selon lui les objectifs de *deux* partis ouvriers, impliquant l'égalité dans les rapports avec l'URSS, la vérité des informations, la démocratisation et la reprise des contacts avec les masses.

Nous pouvons conclure que Sartre a justement estimé que son rôle de « compagnon de route » avait été rempli. Néanmoins, il semble paradoxal que Sartre soutenait l'URSS lorsqu'elle versait le sang des Soviétiques, mais a cessé de le faire une fois que l'URSS a versé le sang des Hongrois, au nom des mêmes idéaux. Notre explication est que Sartre considérait l'URSS stalinienne comme une étape transitoire de la construction du socialisme. Cette étape devait aboutir à l'autonomisation des partis communistes dans le monde. L'URSS a rempli sa fonction en ce sens. Sa violence envers ces partis communistes fut le signe de la fin de ce rôle. Depuis lors, le stalinisme nétait plus qu'un « fantôme » du stalinisme, le PCUS n'était plus que l'un des partis communistes, et la politique de l'URSS n'exprimait plus la réalité socialiste, mais seulement la réalité russe.

Dans le deuxième volume de sa *Critique de la Raison dialectique,* Sartre compare Trotski et Staline dans les années 30 et trouve qu'il n'y avait pas tant de différence dans les attitudes de ces deux révolutionnaires, par rapport à l'avenir du communisme. L'un comme l'autre ont été d'accord que l'URSS était entourée d'ennemis. En attendant la révolution mondiale, ils pouvaient être également d'accord sur le fait qu'on « ne socialise pas la misère » et qu'il faudra

[646] Sartre, *le Fantôme*.., p. 305
[647] *ibidem*
[648] *ibidem*

maintenir et construire le socialisme[649]. Selon Sartre, les principes de ces deux hommes politiques n'ont donc pas été très différents et leur différend résidait plutôt dans quelques approches pratiques divergentes vis-à-vis de la construction du « socialisme. »

Les heurts entre ces deux pratiques, de Staline et de Trotski, produisirent « le socialisme dans un seul pays », qui est aussi terrifiant selon Sartre, qu'il fausse les exigences de la situation. Tout cela eut un effet sur l'idée de la Révolution, puisqu'il n'y avait plus besoin d'une révolution mondiale réelle, donc la Révolution socialiste est nécessaire, lorsqu'elle demeure idéale.[650] Le reproche de Sartre à Staline est évident : « la Révolution prolétarienne en URSS, au lieu d'être un facteur de libération et de l'émancipation des masses ouvrières de l'Europe, – comme elle *doit être*,[651] – se réalise en les plongeant dans une relative impuissance. »[652]

On pourrait alors supposer que la déstalinisation pour Sartre, dans sa période de « compagnon de route », signifiait principalement la libération des partis communistes occidentaux de l'influence du PCUS, puisque le but réel de la Révolution d'octobre était la révolution mondiale et que le communisme russe avait une envergure universelle, qu'il a perdu à la suite du bouleversement de tout le système socialiste mondial.

D'ailleurs, il nous semble que la « déstalinisation », selon Sartre, ne touchait que ses rapports avec le PCF. Mais est-ce qu'elle avait des conséquences philosophiques ? Nous allons les considérer ci-dessous, après avoir analysé les positions du groupe *Socialisme ou Barbarie* à propos de la fin du stalinisme, notamment chez Lefort.

2 Lefort sur la fin du stalinisme et les luttes anti-bureaucratiques

La déstalinisation signifiait selon Lefort un changement révolutionnaire, marquant un moment décisif dans l'histoire mondiale. Sa signification révolutionnaire consistait à supposer

[649] Voir Sartre *CRDII,* p. 112
[650] Voir Sartre *CRDII*, p. 114
[651] en italiques chez Sartre
[652] *ibidem,* p.116

des hommes qui n'avaient pas droit à la parole, mais qui avaient des nouveaux besoins, de nouvelles activités dans la production et une nouvelle mentalité. La déstalinisation était un événement révolutionnaire qui affectait le fonctionnement de « la Bureaucratie en tant que classe, la marche des institutions essentielles, l'efficacité de la planification, le rôle du parti totalitaire, les rapports de l'État et de la société. »[653] La déstalinisation exprimait le conflit du système du capitalisme d'État, écrit Lefort :

« Le nouveau cours de la politique russe inauguré depuis la mort de Staline et illustré avec éclat par le XXème congrès a une extraordinaire portée dont on ne saurait prendre conscience sans apercevoir le bouleversement social qui est à son origine. »[654]

Mais, remarque le philosophe, le voile le plus important est levé : il s'agit de celui de *l'imagination* des hommes, qui rendait l'URSS exempte de toute loi sociale, à l'exception de la présumée Volonté de Staline. Ici Lefort confirme notre supposition que l'imagination bourgeoise a fait de l'URSS « une machine infernale aux joints parfaitement huilés, broyant toute différence sociale et individuelle et fabriquant sous les ordres d'un Gengis Khan réincarné un homme robot chargé de l'anéantissement de l'humanité. »[655]

Les changements démocratiques sous la direction de Khrouchtchev ont brisé ce mythe et ont montré que l'URSS pouvait se débarasser de la pesanteur du passé stalinien, que les positions de la classe bureaucratique pouvaient être affaiblies, une fois que la terreur fut hors la loi, et que la condition des masses pouvait aussi s'améliorer jusqu'au niveau des pays les plus avancés. Parallèllement, dit-il, l'*imaginaire* socialiste avait échoué, puisqu'en URSS la personnalité « sacrée » de Staline et le socialisme faisaient l'unité idéologique, et que toute critique était nuisible à ce tandem.

Autrement dit, Lefort essaie de donner une explication scientifiquement et philosophiquement rigoureuse, du passage du stalinisme à l'ère de Khrouchtchev.

---

[653] Lefort : « Le totaitarisme sans Staline », paru dans le Socialise ou uil-sept. 1956 Barbarie, n14 in Lefort La critique de la bureaucratie, , p. 155
[654] Cl. Lefort « Le totalitarisme sans Staline »
[655] *ibidem*, p. 156

Dans son article *Le totalitarisme sans Staline,* que nous citons ci-dessus, Lefort considère un nombre de sujets importants. Avant de parler des réformes de Khrouchtchev, Lefort pose la question de la *nature du stalinisme*. Il est très intéressant de constater qu'il consacre plusieurs pages au phénomène du totalitarisme stalinien. En effet, cela montre que Lefort ne voyait pas seulement de nouveaux changements à la fin du stalinisme et dans les luttes antibureaucratiques, mais aussi la continuation du régime politique et social créé par Staline.

Lefort trouve insuffisante l'explication du stalinisme par la personnalité de Staline, que donne Trotski. Il faut comprendre, écrit Lefort, en quoi le stalinisme se différencie de tous les régimes antérieurs. Une autre explication courante c'est celle du parti totalitaire qui s'identifie avec l'État, subordonne les autres institutions et échappe à tout contrôle social. Ce parti totalitaire a été déjà créé en fait par Lénine et Trotsky, écrit Lefort. Pourtant « l'on ne saurait parler avec rigueur d'un stalinisme pré-stalinien. »[656] Le stalinisme cristallise et concrétise un choix social, affirme Lefort. La politique du stalinisme est celle de la différenciation des revenus, de la transformation de simples avantages en statuts sociaux. Cet appareil politique subordonne l'appareil de production, souligne Lefort. Autrement dit, il s'agit d'un passage d'une forme de capitalisme à une autre, à savoir celle de la formation des monopoles. Ces transformations constituent une *révolution sociale*, selon Lefort.

Il y a une pensée intéressante chez Lefort concernant la réalité du socialisme. Il serait artificiel, remarque-t-il, de croire que le parti comme instrument du capitalisme d'État a attendu l'occasion propice que lui offrait le stalinisme. Il s'agit d'une *réalité* sociale, écrit-il :

> « Ni démiurge, ni instrument, le parti doit être appréhendé comme réalité sociale, c'est-à-dire comme milieu au sein duquel simultanément s'imposent les besoins d'une nouvelle gestion économique et s'élaborent activement les solution historiques. »[657]

Nous voyons donc que les positions du groupe *Socialisme ou Barbarie* sur la question du stalinisme se concrétisèrent. Lefort et Castoriadis, en restant marxistes, sont sortis avec succès des schémas du marxisme traditionnel. Au lieu de parler de la dégénérescence de la Révolution ou de la Bureaucratie du parti, Lefort essaie d'analyser la *réalité* sociale de l'URSS. *Et ici nous*

[656] *ibidem*, p. 171
[657] *ibidem* p. 175

pouvons supposer qu'il y ait une double épreuve : celle de la notion du stalinisme et celle de la philosophie de l'histoire marxiste. Lefort ne se contente pas de postuler que l'URSS soit un capitalisme d'État ou que le Parti soit une caste bureaucratique au pouvoir. Il lui faut trouver des instruments bien précis de description et d'analyse.

En même temps, Lefort reste marxiste. Il souligne que le stalinisme est une structure social complètement nouvelle. Nous pouvons le comprendre comme une structure sociale et historique, une forme particulière du capitalisme, qui n'était pas connue par Marx. Le stalinisme a joué un rôle exceptionnel dans l'histoire. Il a commencé par deux processus. Premièrement, il a dépossédé les anciens maîtres de la production et le prolétariat de tout pouvoir. Deuxièmement, le stalinisme a aggloméré les populations au sein d'une nouvelle formation. Il les a subordonné aux tâches que leur donnait la nouvelle économie.

Dans cette perspective, nous devons supposer que le « socialisme réellement existant » n'était pas pour Lefort une réalisation du socialisme, comme cela l'était pour les intellectuels communistes, mais une réalisation du stalinisme.

Pour les trotskistes, le stalinisme a été précédé historiquement par la conscience bureaucratique (le « pré-stalinisme »). Contrairement à cela, Lefort croit que la conscience bureaucratique et la terreur sont deux conséquences également importantes de l'avènement du stalinisme. Il s'ensuit que le « socialisme dans un seul pays » ne fut pas une théorie appliquée en URSS, mais un état de fait avant la bureaucratisation et la terreur. Lefort écrit aussi que le stalinisme n'était pas comme un régime totalitaire avant de commencer l'industrialisation et la collectivisation : « Si l'appareil de production ne permettait pas, ne préparait pas, ne commandait pas son unification, le rôle de l'appareil politique serait inconcevable. »[658]

Lefort écrit que le stalinisme « se reconnaissait » dans ses luttes et sa terreur :

« Que le stalinisme se soit d'abord caractérisé – avant 1929, puis dans la période de la collectivisation et de la première industrialisation – par sa lutte contre les propriétaires privés et le prolétariat, et ensuite par les épurations massives dans les couches dominantes, n'est évidemment pas dû au hasard. La terreur suivait le chemin de la nouvelle classe, qui avait à reconnaître son existence contre

[658] *ibidem*.p. 175

les autres avant de « se reconnaître » elle-même dans l'image de ses fonctions et de ses aspirations multiples.» [659]

Une thèse originale de Lefort concerne la *terreur*. Le point de vue général sur la terreur est que ce n'est qu'un instrument dans les mains de l'État. En effet, aucun récit sur les atrocités de la terreur ne peut nous apprendre quelle est la nature de la terreur. Lefort affirme qu'une fonction nécessaire du stalinisme est d'être « un appareil collectif d'appropriation »[660]. Il est vrai que personne n'a été garanti contre la violence et surtout au sein même de la classe au pouvoir. La terreur est le *mécanisme essentiel* du stalinisme, croit Lefort. Sans la terreur la bureaucratie est « inconcevable. »[661]

Lefort écrit :

« Le fameux thème du sacrifice des générations actuelles au bénéfice des générations futures, présenté par le stalinisme sous le travesti d'un programme de construction du socialisme, reçoit son contenu réel : le parti exigeait le sacrifice des intérêts particuliers et des intérêts immédiats des couches montantes à l'intérêt général et historique de la bureaucratie comme classe. »[662]

Dans ce sens, la terreur était au coeur du « *management »* stalinien. Elle ne touchait pas que les bureaucrates, mais aussi les prolétaires.

Finalement, nous pouvons tirer cette conclusion de ce qu'écrit Lefort : les *réalisations* du socialisme étaient un « travestissement » de la *réalisation* totalitaire du stalinisme. C'est-à-dire, que pour que la bureaucratie se réalise, il lui fallait des sacrifices, des *« réalisations miraculeuses »* et de l'obéissance. Mais pour obtenir tout cela du peuple, il fallait lui faire croire que c'est au nom du socialisme futur que leurs sacrifices se faisaient. Il fallait le leur faire croire par deux voies : la terreur et les opportunités d'avancement social.

---

[659] *ibidem*
[660] Voir *ibidem,* p. 178 Il paraît que Lefort développera cette idée plus tard, en liaison avec l'oeuvre de Soljénitsyne. Nous allon y revenir ci-dessous.
[661] *ibidem,* p. 179
[662] *ibidem*

Résumons plus brièvement ce qui s'en suit pour Lefort et ce qui est important pour comprendre ce qu'il en sera du totalitarisme après la mort de Staline.

1) Sur *la contradiction du stalinisme,* Lefort explique que le stalinisme a été contradictoire et que sa contradiction se trouvait entre la société civile et l'État, mais d'une façon différente de celle que l'on trouvait dans les sociétés capitalistes.

« Dans la société bureaucratique [...] l'État est devenu la société civile, le Capital a chassé ses capitalistes [...] mais la société a engendré un monstre qu'elle contemple sans reconnaître son visage, la dictature. »[663]

Les chaînons essentiels de la société sont dissimulés aux prolétaires, le prolétaire est mystifié, il ne peut pas lutter contre l'État qui le représente. Lefort demeure optimiste parce qu'il croit, en revanche, que cette mystification totale qui continue à souder la société, engendre les conditions de son renversement et que même si le système stalinien paraît quelquefois plus solide et plus cohérent que le système bourgeois, il est au fond plus vulnérable.

2) Sur *l'idéal du parti et sa fonction réelle,* Lefort remarque que les historiens n'ont toujours pas une seule notion de la nature du Parti communiste de l'URSS. Lefort écrit que le PCUS n'est pas seulement une caste de bureaucrates, ni un mouvement idéologique, ni un appareil de coercition. « Il est l'agent essentiel du totalitarisme moderne »[664]. Le totalitarisme selon Lefort n'est pas simplement un régime dictatorial.

Lefort écrit :

« Plus précisément, il n'est pas un régime politique : il est une forme de société – cette forme au sein de laquelle toutes les activités sont immédiatement reliées les unes aux autres, délibérément présentées comme modalités d'un univers unique, dans laquelle un système de valeurs prédomine absolument, [...] dans laquelle enfin le modèle dominant exerce une contrainte totale à la fois physique et spirituelle sur les conduites des particuliers. » [665]

[663] *ibidem,* p.185
[664] *ibidem,* p.190
[665] *ibidem,* p.190

Le *totalitarisme* effectue l'identification permanente de domaines de la vie sociale qui sont séparés par principe dans la société dite bourgeoise : du politique, de l'économique, du juridique, ou encore de l'idéologique. Par conséquent, Lefort écrit que le totalitarisme n'est pas seulement le phénomène de l'emprise du pouvoir politique sur la vie sociale, mais une métamorphose de la vie sociale elle-même « par laquelle la politique cesse d'exister comme sphère séparée. »[666], On pourrait donc supposer que c'est de l'analyse de la société stalinienne qu'apparaît une nouvelle conception de la politique (ou du politique) ou de la démocratie, au moins dans le sens où elle est employée chez les représentants du Groupe *Socialisme ou Barbarie*.

Il suffit de dire selon Lefort, que le parti joue une fonction historique d'un type *nouveau :* le parti est l'agent de la pénétration complète de la vie civile par l'État. Le parti communiste n'est pas simplement un organe administratif, mais ce sont des gens qui *participent* dans la production, mais aussi dans toute la vie culturelle, scientifique, ou encore sportive. Lefort appelle ce type de fonctionnement : l'*idéal* du parti. Cette expression fait penser aux idées platoniciennes qui *participent* (prennent part) à la formation du réel.

Lefort écrit :

« Tel est l'idéal du parti. Par sa *médiation*, l'État tend à devenir immanent de la société. Mais, par un paradoxe que nous avons déjà longuement analysé, le parti s'avère dans la réalité revêtir une signification tout opposé. Comme la division du Travail et du Capital persiste et s'approfondit [...] le parti ne peut être que le simulacre de la socialisation. *Dans la réalité*, il se comporte comme un groupe particulier qui vient s'ajouter aux groupes engendrés par la division du travail, un groupe qui a fonction [...] de figurer dans l'imaginaire les transitions que refuse le réel. »[667]

Il est important, qu'en parlant du *réel*, Lefort tende à le distinguer avec *l'imaginaire*. Nous pouvons supposer que dans le politique, le réel et l'imaginaire sont mélangés, mais ce sont

[666] *ibidem,* p.191
[667] *ibidem,* p.192

des entités tout à fait différentes[668]. En fait, un intellectuel comme Lefort peut observer comment les figures du réel et de l'imaginaire se déplacent et se remplacent dans le politique[669].

La fonction du parti totalitaire consistait probablement à maintenir un lien entre le *« socialisme »* (imaginaire) et le *capitalisme* réel. Ce lien est nécessaire pour la « socialisation » des individus. Et c'est le parti, selon lui, qui est l'institution type dans laquelle et au travers de laquelle le processus de la socialisation s'effectue. Chaque personne sans exception devait être prête à se sacrifier à tout moment en participant de tout son être à la construction sociale ou à la « socialisation de la société ». C'est pour cela, probablement, que Lefort écrit que le totalitarisme est « l'inverse du communisme », « le travestissement de la totalité effective ». La « totalité effective » peut ici être entendue comme une expression plus précise de la *réalité*, et le « travestissement » est l'ensemble des efforts idéologiques pour justifier la fonction du parti. « Sa principale fonction devient de justifier sa fonction »[670], écrit Lefort.

3) Sur la *réforme du totalitarisme.*

Le stalinisme a favorisé la création d'une nouvelle classe bureaucratique dominante. Le stalinisme a engendré un divorce de la société et de l'État et aussi l'autonomie du politique.

Lefort se demande si les changements inaugurés par le XXe Congrès ne seront que des changements dans les termes et si le stalinisme subsistera sans Staline. Y-a-t-il des forces assez « mûres » pour exiger une véritable réforme ?

Mais vers 1956, la société soviétique a beaucoup changé depuis 1937, surtout à cause de *l'industrialisation.* Lefort écrit que les prolétaires ont connu la *révolution* à travers elle. Le développement de l'industrie a affaibli la terreur, puisque la terreur ne pouvait exister qu'afin de fonder l'ordre.

Il s'avère finalement que le nouveau cours ne prévoit que quelques réformes pour corriger quelques fautes les plus graves, mais elles n'affectent pas l'essence du totalitarisme.

Lefort écrit :

---

[668] Nous n'allons pas analyser hâtivement les théories de l'imagination chez Lefort et Castoriadis, bien sûr, mais essayons d'avoir quelques répères pour commenter la citation ci-dessus.
[669] Par exemple, Lefort indique que les accusés aux Procès de Moscou « transformaient leur crime imaginaire en trahison réelle »(*ibidem,* p.198)
[670] *ibidem,* p.194

« tous les efforts que déploie l'État totalitaire pour assurer le fonctionnement harmonieux de la société, pour susciter la créativité des hommes, se retournent contre lui, engendrent le péril, parce qu'ils font dépendre toujours davantage de l'accord des producteurs l'efficacité des règles de l'appareil dirigeant. Mais le paradoxe est qu'il ne peut se priver de ces efforts. »[671]

Le slogan du « retour au léninisme » de Khrouchtchev est donc paradoxal, souligne Lefort. D'une part, il s'agit pour les bureaucrates de consolider leur système, et d'autre part, ce slogan induit une critique puissante de leur action, car Lénine était le symbole de la démocratie révolutionnaire et de la lutte contre l'État. Ils semblent s'atteler à une nouvelle tâche, moins mythologique, mais plus réaliste.

Dans ses notes, Lefort cite ironiquement Sartre. Sartre écrivait dans les *Temps modernes* de mai 1956, que le XXe congrès « a marqué la fin de l'époque stalinienne et le retour au communisme et à ses principes. Il justifie tous ceux qui, comme nous, sans rien tolérer des déviations du stalinisme, refusaient de rompre avec l'URSS et le mouvement communiste. »[672] Lefort, de son côté, croit que le communisme soviétique n'est qu'une nouvelle forme du capitalisme. Le niveau de consommation en URSS a augmenté, et surtout celui de la bureaucratie. Les citoyens ne sont plus à la merci de la police et les accusés ont droit à un avocat. Mais ces changements sont accompagnés par l'abandon d'une perspective révolutionnaire à l'échelle mondiale. Par rapport à la nouvelle époque, la bureaucratie stalinienne avait plus tendance à cacher son visage sous les traits de l'idéologie révolutionnaire, conclut Lefort.

La conception lefortienne du totalitarisme et ses analyses des luttes antibureaucratiques montrent que Lefort se pose des questions historiques, politiques et philosophiques de la façon suivante : socialisme ou capitalisme, bureaucratie ou prolétariat, État révolutionnaire ou régime totalitaire, réalité ou imaginaire. Donc, si l'on demandait à Lefort s'il fallait considérer le stalinisme un socialisme, sa réponse serait : *non*. Si le stalinsime servait les intérêts du prolétariat : non. Le prolétariat était *exploité* par la bureaucratie, selon Lefort.

Lefort est fier que le Groupe *Socialisme ou Barbarie* ait commencé parmi les premiers à faire une critique marxiste systématique du stalinisme en France. Lefort critique Sartre et *Les Temps modernes* pour avoir fabriqué de faux titres de résistance antistalinienne.

---

[671] *ibidem,* p. 232
[672] cité *ibidem*, p. 233

3.Sartre sur la fin du stalinisme et les luttes anti-bureaucratiques

1) Socialisme ou pas socialisme ?

Castoriadis et Lefort affirmaient que le *stalinisme* est une forme du capitalisme, qu'il n'est pas un *socialisme*.

En 1956 Sartre s'interroge : fait-il appeler le stalinisme socialisme ? Sa réponse est *oui*. Le stalinisme était même selon lui la première phase du socialisme et il n'y avait pas d'autre socialisme *réellement* existant que le socialisme de Staline[673]. D'ailleurs, Sartre est d'accord avec ceux qui disaient que le socialisme réel passait par des *contradictions*[674]. Dans son argumentation, Sartre explique comment le stalinisme passe par des *contradictions* avant de devenir finalement une *contradiction* entre le stalinisme et la déstalinisation. Cette *contradiction* a amené, selon lui, aux résistances des ouvriers en Hongrie et en Pologne. Néanmoins, Sartre est sûr qu'on a affaire à un socialisme, et qu'il n'y a pas ainsi de contradiction de principe entre le socialisme et le stalinisme. Ainsi il critique toutes les thèses essentielles des anti-staliniens de gauche concernant l'URSS : l'exploitation du prolétariat, la bureaucratie comme caste au pouvoir, le travestissement du capitalisme, la politique extérieure initialement offensive de l'URSS. Voyons ses analyses de plus près.

Nous devons d'abord souligner que le socialisme réel selon Sartre était déjà dans sa deuxième phase, que nous allons analyser ci-dessous. Le stalinisme que critique, par exemple, Lefort, c'était selon Sartre la première phase de la construction du socialisme.

Pour montrer que le *stalinisme* c'était le socialisme, Sartre critiqua tout d'abord l'opinion de ceux qui disaient qu'il y avait e*xploitation* en URSS. Comme nous l'avons vu, c'est le point de vue du groupe *Socialisme ou Barbarie.* Sartre indique qu'il y a une contradiction réelle entre les besoins immédiats des travailleurs et les objectifs lointains de l'État présumé socialiste. Sartre écrit : « [..] l'ouvrier veut la radicalisation du socialisme en même temps que l'assouvissement de ses besoins »[675]. Dans la période post-révolutionnaire, l'ouvrier sait que le

[673] Voir Sartre, « Fantôme.. ». p. 236
[674] Sartre cite Merleau-Ponty, mais c'est le point de vue de Lefort aussi.
[675] *ibidem,* p. 221

travail va profiter à lui-même, que ce n'est pas une force ennemie, écrit Sartre. Donc, à la différence de Lefort, Sartre trouve normal que les ouvriers doivent faire le sacrifice de leurs intérêts pour des buts lointains, et il ne s'agit pas d'une exploitation. Durant les années post-révolutionnaires, l'expérience socialiste fit défaut. Le contrôle humain sur le travail céda la place aux critères techniques, les dirigeants s'éloignent de la condition ouvrière, « ils se résument dans la pure connaissance de l'objectivité et dans l'action autoritaire qui résout les difficultés. »[676] Ainsi les masses devinrent un objet passif et inconscient des contradictions historiques, écrit Sartre.

La *collectivisation* selon Sartre n'était pas simplement faite dans les intérêts de la bureaucratie stalinienne naissante. Elle est liée avec la l'opposition réelle entre les ouvriers et les ruraux après la Révolution. La politique des dirigeants soviétiques menée du nom du prolétariat rencontra la résistance des paysans.

Sartre écrit :

« La classe ouvrière appuie sans réserve cette politique de violence qui sert les intérêts des concentrations urbaines ; […] la collectivisation agraire leur apparaît comme une conséquence nécessaire de la socialisation de l'industrie. »[677]

Et encore :

« Le stalinisme est né de cette double contradiction. D'abord, le Plan engendre ses propres instruments : il développe une bureaucratie d'experts, de techniciens et d'administrateurs comme la rationalisation, dans les pays capitalistes, a développé le « tertiaire »[678]

2) Bureaucratie et prolétariat

Castoriadis et Lefort affirmaient que la bureaucratie stalinienne était une nouvelle classe qui exploitait le prolétariat.

[676] *ibidem,* p.224
[677] *ibidem,* p.225
[678] i*bidem*

Peut-on affirmer que la bureaucratie *exploite* la classe ouvrière ? S'interroge Sartre. Et peut-on dire que c'est une *nouvelle classe* ? Sa réponse est *non*, *ce serait absurde*. La bureaucratie est née du Plan, et le Plan légitime ses privilèges. Les ambitions personnelles des bureaucrates ne se distinguent pas de leur dévouement au socialisme, écrit-il. Donc, « les revendications des masses [...]sont pour eux des accidents particuliers de caractère strictement négatif. »[679]

La situation de la bureaucratie est aussi *contradictoire,* remarque Sartre. Les bureaucrates sont des représentants de l'universel dans le particulier, du Plan dans les usines. Mais ils sont en même temps les représentants du *particularisme* dans la mesure où ils sont coupés du peuple « dans sa vie concrète. » Le Parti est un médiateur entre les masses et les organisateurs, pense Sartre. Donc, les « purges » sont là pour corriger la bureaucratie. En d'autres termes, il nous semble que Sartre essaie de nous montrer que pour que le socialisme soit le « socialisme réel », il faut qu'il y ait une force révolutionnaire d'unification. Dans ce sens, cette force a les fonctions suivantes : pris en étau entre les masses passives et les organisateurs déracinés, le Parti existe pour les unir, les guider, les corriger, créer des mythes et de la propagande. Ainsi, le Parti est dans une contradiction avec lui-même, puisque le sens pré-révolutionnaire de l'unification est perdu. Le Parti a dû créer une élite ouvrière. Être réel signifie donc pour Sartre passer par des contradictions insupportables au regard de l'objectif d'unification.

En outre, selon Lefort il n'y avait que deux forces : le prolétariat et les bureaucrates. Sartre a donc besoin de fonder l'existence de la troisième force unificatrice : le Parti.

Pour Sartre, la classe ouvrière n'est pas toujours active et créative, comme le pensent les membre du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Dans la période post-révolutionnaire, le prolétariat n'est plus sujet de l'histoire, mais « il n'est pas encore le but concret de la socialisation : il se sent *l'objet principal* de la sollicitude administrative et *le moyen essentiel* de l'édification socialiste. »[680] Le socialisme devient le « devoir » de classe et ce n'est plus sa réalité, écrit Sartre.

Les organisateurs déracinés ont besoin d'assurer leur sécurité. C'est comme cela, schématiquement, que Sartre explique les origines de la terreur, mais aussi du culte de la personnalité. En effet, selon lui, il s'agit d'un idéal de l'assimilation absolue que poursuivaient les bureaucrates.

---

[679] *ibidem,* p.226
[680] *ibidem,* p.228

Sartre écrit :

« Sans racines profondes, sans appui réel, le groupe des « organisateurs » ne préservera son autorité et n'assurera la sécurié nationale que s'il réalise d'abord de *l'intérieur*, par lui-même et sur lui-même, sa propre sécurité ; les événements l'obligent à pousser son intégration à la limite. »[681]

3) La terreur : a-t-elle des raisons économiques ou politiques ?

Pour Lefort la *terreur* est le *mécanisme essentiel* du système totalitaire. Mais il évite de parler dans son article du *culte de la personnalité.* En effet, il nous semble que Lefort est souvent critique par rapport aux explications données par Khrouchtchev. Lefort représente le stalinisme surtout comme une structure économique spécifique qui exige qu'il y ait des structures politiques spécialisées, la terreur y compris. Pour Sartre, le stalinisme est un phénomène surtout politique. Le culte de la personnalité est au coeur de l'explication de Sartre. Le culte de la personnalité est avant tout un culte de l'unité sociale incarnée par une personne. Les soviétiques ont subordonné la personne au groupe, écrit Sartre. L'intégration sociale poussée à son comble a fait de Staline l'agent de cette unification. La collectivité bureaucratique existait sous sa forme suprême en la personnalité de Staline. Sa dictature se basait sur l'estimation totale de sa personnalité. En même temps, le culte sous-entend la création d'une hiérarchie. Le culte est inséparable de la terreur, car Staline incarnait la méfiance collective, écrit Sartre. Pour Sartre, la terreur est donc née au sein de la bureaucratie, et c'est surtout un moyen pour les bureaucrates d'exercer un contrôle sur eux-mêmes.

4) « Le socialisme dans un seul pays » et « le stalinisme impérialiste »

Castoriadis et Lefort semblent comprendre la formule « le socialisme en un seul pays » comme si l'évolution de l'URSS était toujours déterminée par des raisons internes. Le stalinisme pour eux est une déviation du socialisme, qui est apparue en Russie post-révolutionnaire. Pour

[681] *ibidem,* p.229

décrire la réalité soviétique Castoriadis et Lefort utilisent les analyses des ressources soviétiques et de leur répartition. Ils semblent oublier la situation politique de l'URSS, entourée par des pays capitalistes. La situation d'isolement international devait constituer effectivement l'une des causes principales de la politique de Staline.

Sartre écrit :

« Le « socialisme dans un seul pays » ou stalinisme, ne constitue pas une déviation du socialisme : c'est le détour qui lui est imposé par les circonstances ; le rhythme et l'évolution de cette construction défensive ne sont pas déterminés par la seule considération des ressources et des besoins soviétiques, mais aussi par les relations de l'URSS avec le monde capitaliste, en un mot, par des circonstances extérieures à la socialisation qui l'obligent sans cesse à transiger sur ses principes. »[682]

C'est comme cela que Sartre explique la transition, de la période de croissance du stalinisme entre les années 1930 et 1940, au stalinisme moribond du début des années 1950. La politique intérieure du pays se caractérise par la défiance de l'homme, écrit Sartre. Et sa politique étrangère est marquée par un *pessimisme*. L'Union soviétique se prépare à la catastrophe, elle se prépare à la guerre « comme si la guerre était le lendemain. » L'URSS ne veut pas la guerre, mais elle la voit venir en Europe centrale au début des années 1940.

Castoriadis et Lefort croyaient que le stalinisme était toujours agressif. Ils considéraient l'expansion de l'URSS en Europe centrale et la construction du socialisme dans les pays-satellites, comme les preuves de la politique impérialiste du stalinisme et de sa préparation à la guerre défensive. Sartre montre que ce ne fut pas toujours le cas. La politique étrangère de Staline, aussi agressif qu'en fut son auteur, resta jusqu'aux années 1950 celle de la paix. Cette politique relevait du pessimisme dû à l'échec de la révolution mondiale.

Castoriadis et Lefort qualifiaient la politique de Staline d'*impérialiste.* Mais Sartre montre que dans le cas de la soviétisation de l'Europe de l'Est, il ne s'agit pas de *colonisations.* La politique de Staline était stupide, il ne prenait pas en considération la réalité économique des pays de l'Europe de l'Est. Leur niveaux économiques d'avant la guerre étaient supérieurs à celui de l'URSS. Leurs conditions économiques *réelles* n'étaient pas favorables à l'introduction du modèle soviétique.

[682] *ibidem,* pp.233-234

Cependant, Sartre écrit qu'en principe la politique de Staline dans ces pays étaient juste.

Sartre écrit :

« par la pression qu'ils exércèrent sur leurs alliés, ils [les soviétiques] sauvaient la Paix, l'édification du socialisme en URSS, *ils pouvaient aussi conserver en Europe centrale les chances de la socialisation. »*[683]

En quoi consista l'erreur des staliniens ?

« La stupéfiante folie de Staline et des staliniens fut de croire ou de laisser croire à l'harmonie préétablie : comment expliquer, en effet, sinon par un recours à la Providence, que chaque démocratie populaire se trouvât être à la fois le produit complexe de l'histoire universelle et un organisme économique recélant en lui-même toutes ou presque toutes les conditions de son autonomie ? »[684]

Castoriadis et Lefort semblent mettre de côté la politique impérialiste américaine. Cependant, Sartre est sûr que le plan Marshall a perturbé les desseins des soviétiques et qu'il les a poussés à introduire l'industrialisation et la collectivisation en Europe de l'Est. Il s'ensuit que chaque pays-satellite commença à bâtir « un gigantesque trompe-l'oeil »[685], à la place du socialisme.

5)« La fin du stalinisme » ou « le totalitarisme sans Staline » ?

Lefort affirme qu'avec la mort de Staline le stalinisme n'a pas disparu. Le système n'a pas été démoli, mais transformé et modernisé. Ce qui n'est plus nécessaire, comme la terreur, en a été supprimé, mais le totalitarisme demeure.

[683] *ibidem,* p. 240
[684] *ibidem,* p.242
[685] *ibidem,* p.244

Sartre, de son côté, fait confiance aux réformes de Khrouchtchev. Mais aussi pour des raisons philosophiques. En effet, Sartre est sûr que dans les dernières années de Staline, « le stalinisme a forgé tous les instruments de sa liquidation. »[686]

Le socialisme réellement existant venait d'entrer dans sa deuxième phase aux début des années 1950, affirme Sartre. «[...] la seconde phase de la construction socialiste se caractérise par l'importance croissante de la technique et que les spécialistes y sont protégées et valorisés par leurs fonctions. »[687]

Lefort affirme, que dans le totalitarisme les bureaucrates se mêlaient à toutes les sphères de la vie sociale et du travail. Sartre est d'accord, mais seulement dans le cas de la phase stalinienne. Avant la fin du stalinisme, les bureaucrates avaient le statut d'experts. Le régime en URSS à la fin du stalinisme était contradictoire, écrit-il. Il restait la dictature policière, mais surtout par inertie, car elle était devenue inutile. Il y avait aussi la société hiérarchisée, qui se maintenait par elle seule. Le système terrible mais inefficace subsistait parallèlement à une société de techniciens et de travailleurs hautement qualifiés. Au début des années 1950 il n'y avait pas d'autres raisons de la subsistance du stalinisme que Staline lui-même, écrit Sartre. Le principal facteur de la déstalinisation fut la mort de Staline.

La *déstalinisation* est donc liée à l'émancipation des travailleurs, qui ont reçu des connaissances techniques. La déstalinisation est « une politique de victoire, fondée sur la croissance continue d'une nation géante et qui doit […] libérer toutes les forces positives de cette société ; elle rejette le pessimisme stalinien sous sa forme pseudo-marxiste – il n'est pas vrai que l'édification du socialisme exaspère la lutte des classes – et lui substitue ses propres principes : le pire n'est pas toujours sûr ni l'homme toujours mauvais ; on doit préparer la paix pour la paix. »[688]

Castoriadis et Lefort croyaient que les événements en Pologne et en Hongrie avaient montré que l'URSS demeurait stalinienne. Sartre affirme que la réaction du gouvernement soviétique aux événements en Europe de l'Est fut une réaction du *pessimisme* stalinien. Les dirigeants soviétiques n'ont pas envisagé des solutions constructives et ont dû recourir à la force armée. Mais ces événements eux-mêmes étaient dûs à la *déstalinisation.* Il s'agissait donc d'un conflit entre les forces staliniennes et les forces anti-staliniennes.

---

[686] *ibidem,* p.251
[687] *ibidem,* p.254
[688] *ibidem,* p.262

Castoriadis et Lefort accusaient les défenseurs de l'URSS. Sartre affirmait qu'il fallait que l'URSS vive, pour la cause du communisme : l'URSS veut donner à tous les hommes la justice et la liberté et « c'est dans et par l'histoire qu'elle veut se réaliser. »[689]

Castoriadis et Lefort pensaient que l'on peut être socialiste dans le cadre d'un tout petit groupe de militants d'intellectuels et d'ouvriers. Sartre écrit que pour comprendre le mouvement socialiste, il est nécessaire d'adhérer au socialisme et d'adopter ses objectifs. Il faut distinguer ce que l'édification socialiste fait de ce qu'elle veut faire, selon Sartre. Il faut accepter, pense-t-il, « le socialisme lui-même […] comme réalité historique, concrète, positive et totale. »[690]

remarques conclusives

Acceptons-nous la définition du stalinisme comme « socialisme réellement existant ? » Et dans quel sens parle-t-on ici du *« réel »* ? S'il s'agit de la réalité sociale russe, le *« réel »* peut signifier au moins trois choses : 1. la condition réelle de l'ouvrier, mais elle n'est pas vraiment socialiste, car injuste ; 2. le système politique et social qui se réclame du socialisme, mais l'est-il vraiment ? ; 3. le stalinisme mondial comme doctrine intellectualisée et comme nouvelle façon de faire de la politique. Mais il se peut que cela soit une forme accidentelle, « arrachée » de l'histoire. Ainsi, soit nous acceptons que le stalinisme est un socialisme « avec des circonstances attenuantes », soit nous lui refusons ce nom, en disant que c'est une déviation accidentelle.

Comment donc juger le « socialisme réel » ? Si nous acceptons la réalité soviétique comme celle du socialisme et les formes intellectualisées du matérialisme dialectique comme l'accomplissement du marxisme-léninisme, la critique marxiste du stalinisme devient impossible. Il reste à juger le stalinisme selon l'évaluation de ses *réalisations,* dans la politique intérieure et étrangère de l'URSS. Nous pouvons dire que le socialisme réel fut *contradictoire* en Russie à cause des diffucultés propres du pays : les erreurs de ses dirigeants, son état économique et politique arriéré, la pression étrangère, ou même « l'intensification de la lutte des classes dans la période de la construction du socialisme ». Mais le socialisme réel est un mouvement et pour le comprendre, il faut suivre la dynamique de sa *réalisation.*

[689] *ibidem,* p.280
[690] *ibidem,* p. 281

La critique du stalinisme a été initialement une critique politique. La stalinisation des partis communistes en Europe de l'Ouest et la vassalisation des régimes communistes en Europe de l'Est dans la période de l'après-guerre, ont freiné le mouvement ouvrier international. La guerre de Corée, l'insurrection en Hongrie, les procès de Rajk et Slansky, ou encore l'affaire Kravtchenko, furent des événements politiques qui montrèrent que le stalinisme était incapable de réaliser sa politique dans l'intérêt du prolétariat.

A son tour, le mouvement ouvrier avait ses propres rythmes d'évolution qui n'étaient pas les mêmes que les réalisations du stalinisme. La réalité du mouvement ouvrier était en contradiction avec la réalité du socialisme réellement existant.

Il nous semble qu'il faut distinguer deux sens de la réalité, positive et factuelle, c'est-à-dire dans un lien de correspondance entre l'action et le principe, et de correspondance aussi entre la connaissance et le fait. D'une part, nous pouvons appeler la réalité du prolétariat ce qu'il fait, ce qu'il veut vraiment et ce qu'il doit faire. Cette réalité ne tolère pas de contradiction. D'autre part, nous pouvons appeler « réel » ce qui se fait, mais nous savons que c'est contradictoire. C'est à nous de décider finalement si nous pouvons tolérer cette contradiction ou non.

A) Sartre, Castoriadis et Lefort se demandaient si le stalinisme était identique au socialisme. Pour Sartre l'histoire ne connaît que le socialisme réalisé. Son point de vue est que l'histoire passe par des contradictions et que notre action est notre affaire. Mais dans ce sens toutes nos actions pour le socialisme participent à la réalisation du socialisme. « L'horizon » de nos actions est leur médiation par la collectivité, le parti. Et ainsi notre liberté est illimitée selon lui, car la réalité positive de nos actions est un mouvement de réalisation du projet socialiste. Il suffit que nous acceptions que l'URSS est socialiste. Mais pour Sartre, le stalinisme ne signifie pas le point final de l'évolution du « socialisme réel ». Sartre n'y voit que l'une des étapes de la construction socialiste. Il ne dit pas non plus qu'elle sera l'avant-dernière. Le communisme pour lui est donc un projet de longue durée, qui se réalise par la voie d'erreurs fatales et de contradictions insupportables.

Castoriadis et Lefort croyaient que l'URSS staliniste n'était pas socialiste. En réalité l'URSS se caractérisait par un divorce de l'économique et du politique. Les bases économiques de l'URSS étaient capitalistes, mais son idéologie était socialiste. Son économie se basait largement sur l'exploitation du prolétariat. En même temps, son idéologie était celle du marxisme. Cette contradiction réelle était intolérable, car la réalité « factuelle » soviétique était en contradiction avec le principe marxiste de la

libération du prolétariat. Le « socialisme réellement existant » n'existait pas en *réalité*. Par contre, dans la situation de l'échec historique du socialisme réel, politique aussi bien qu'idéologique, le mouvement ouvrier acquit sa propre réalité positive. Dans le cas de l'URSS, le marxisme s'est arrêté dans ses impasses théoriques et pratiques, mais le mouvement ouvrier a eu la chance de prendre la relève du marxisme et de se réaliser indépendamment des PC.

B) Mais comment condidérer le marxisme-léninisme ?[691] Si le stalinisme totalitaire est un aboutissement du marxisme-léninisme, c'est donc soit une doctrine fausse, soit une doctrine mal interprétée. Une autre question est de savoir comment périodiser le marxisme-léninisme : faut-il prendre en considération toutes les oppositions, le trotskisme, les critiques ?

Ainsi, pour les intellectuels français, le stalinisme est-il la réalité du marxisme-léninisme ? L'interprétation du socialisme réel par Sartre ne dépend pas des théorisations de Staline. Il parle du lien entre le léninisme et le stalinisme dans leur contexte historique. Sartre, est-il marxiste orthodoxe lui-même ? Il n'est pas un intellectuel staliniste. Il n'est pas non plus un historien du stalinisme. Ses considérations historiques et philosophiques servent à éclaircir la position de l'*intellectuel* face au socialisme réel. Il parle au nom de l'*universalité*. Et cette universalité ne dépend en rien des schémas idéologiques des staliniens.

Pour Castoriadis et Lefort, le marxisme-léninisme stalinien n'est pas marxiste. Ils voient en Lénine un grand révolutionnaire, mais ils refusent d'accepter le « diamat » comme doctrine qui exprime *théoriquement* l'oeuvre de Lénine. Pour eux, c'est l'expression du stalinisme. En analysant le marxisme dans les années 1970, Castoriadis montrera que les contradictions et les silences de Marx (par exemple, la priorité des réalisations techniques par rapport à l'activité des masses) ont joué leur rôle dans la formation du marxisme orthodoxe. Mais, en général, le groupe *Socialisme ou Barbarie* n'associe pas les dogmes stalinistes avec le marxisme.

C) Comment dissocier le socialisme et le marxisme du stalinisme? On pourrait reformuler cette question ainsi : est-ce que le stalinisme fut la réalisation des promesses de Marx ? Le socialisme réalisé fut-il en voie de réaliser ce que Marx avait prédit ? Ou au moins en fut-il capable ?

[691] En parlant du « marxisme-léninisme » on vise non seulement la mise en pratique du marxisme prêchée par Lénine, mais aussi les résultats des luttes dans le parti aux années 1920, et encore la doctrine du marxisme « orthodoxe » elle-même formée vers l'époque de Staline, le « diamat ». Avec la notion du « marxisme » tout court on désigne essentiellement l'oeuvre de Marx et Engels.

Pour Sartre, le marxisme était une philosophie « indispensable », donc universelle. Mais elle avait un défaut : il lui manquait une dimension humaine. Pour cette raison, il fallait lui donner un fondement philosophique : *l'existentialisme,* c'est-à-dire la théorie dialectique des individus et des groupes[692]. Dans notre perspective, cela signifie que le stalinisme, qui s'est basé sur ce marxisme incomplet, devait nécessairement s'égarer comme théorie marxiste. Le stalinisme qui luttait contre les « déviations » de droite et de gauche, et qui élabora les dogmes, ne pouvait rien expliquer. D'après Sartre, le stalinisme était toujours poussé par des forces extérieures, il était incapable de se réaliser dans le champ politique. Le seul terrain acquis par le stalinisme était probablement les *réalisations* du « socialisme dans un seul pays. » La théorie marxiste était donc, à l'exception de quelques préceptes du léninisme, une *terra incognita* pour le stalinisme.

Castoriadis et Lefort parlent du marxisme révolutionnaire qu'ils opposent au marxisme « orthodoxe ». Mais est-ce que cela veut dire qu'il y a deux marxismes ? Deux marxismes qui prétendraient être uniques et vrais ? En théorie, le stalinisme croit recevoir sa justification du léninisme. Mais le marxisme n'est pas toujours une théorie, c'est aussi la *praxis* des masses révolutionnaires, croient Castoriadis et Lefort. Une fois que les masses sont opprimées et que cette théorie devient un dogme, le contenu socialiste et marxiste se perd. Mais pour que le socialisme réel existe, il faut qu'il se réalise, il lui faut avoir une *forme* et un *contenu* marxistes. Les marxistes « orthodoxes » peuvent être fiers de croire que leur marxisme a une forme « parfaitement » marxiste et mépriser tout autre marxisme comme un « révisionnisme ». En effet, tant qu'ils sont déracinés de la *praxis* des masses, les staliniens soutiennent une forme très particulière de marxisme. La variante stalinienne du marxisme aurait eu peu d'intérêt, si l'URSS n'avait pas eu des ambitions « impérialistes », et que son idéologie n'était pas devenue un frein au marxisme international, croient Castoriadis et Lefort. En effet, non seulement le contenu (les luttes réelles de la classe ouvrière), mais aussi la forme (la philosophie, la théorie de la société) du marxisme doivent évoluer et se mettre au niveau du développement de la science et de la société. Le stalinisme représente un retard culturel et scientifique, un retour en arrière. Il est important que Castoriadis et Lefort aient entrepris un renouveau du marxisme en rapport avec les études de l'avancement du savoir de leur époque. Ils se prirent à analyser le progrès dans plusieurs scienes, par exemple en psychanalyse, dans les études culturelles, en histoire, en ethnographie, en physique, ou encore en mathématiques.

[692] Ce qui Sartre fait avec succès dans la Critique de la Raison Dialectique. A voir ci-dessous.

TROISIEME PARTIE : La liberté et la réalité sociale et politique chez Sartre, Castoriadis et Lefort face au « socialisme réellement existant »

SECTION I : liberté, autonomie et révolution

Quand nous étudions la gauche intellectuelle, il est important de ne pas perdre de vue ses antipodes : la droite française de l'après-guerre. Nous y retrouvons des intellectuels célèbres comme Raymond Aron et d'autres, qui étaient critiques par rapport au camp « socialiste ». En effet, pour mieux comprendre la signification philosophique de l'œuvre de Sartre, de Castoriadis et de Lefort, nous devrons abandonner pour un moment les restrictions politiques (au socialisme et marxisme) et le cadre historique (de l'après-guerre). Nous devrons étudier la gauche intellectuelle française en ce qu'elle remit en question à la fois des principes de la démocratie moderne et des principes du marxisme. Il est évident que la philosophie de gauche avait des limites liées aux promesses de Marx, aux règles du jeu du marxisme, à ses rapports avec le PCF, à des événements historiques (les guerres en Corée, en Algérie et au Vietnam, les révolutions antitotalitaires en l'Europe de l'Est, les schismes de l'URSS avec la Chine, la Yougoslavie et l'Albanie).

Dans l'après-guerre, les intellectuels de gauche que nous étudions se sont mis à réflechir sur l'effondrement du stalinisme, la déstalinisation, les réformes économiques et politiques dans le « socialisme réellement existant » et les luttes antibureaucratiques. Nous pouvons consentir que cette période a été difficile pour la gauche française. En outre, elle s'est développée dans des débats avec la droite, en posant des problèmes liés à la modernité, souvent comparables aux problèmes posés par la droite. Le résultat important de ces rapports avec l'histoire est l'apparition d'une philosophie de gauche, d'un « gauchisme » intellectuel. Les mêmes problèmes ont été souvent discutés par la gauche aussi bien que par la droite : la liberté, la démocratie, les droits de l'homme. Bien sûr, les solutions à ces problèmes n'ont pas toujours été les mêmes dans ces deux mouvements.

Par exemple, le philosophe français Marcel Gauchet[693] écrit :

[693] Marcel Gauchet (né en 1946) est un historien et philosophe français. En 1970 il lance avec Castoriadis, Lefort, Marc Richir et Piere Clastres la revue *Textures* à Bruxelles.

« C'est dans le contexte imprégné du problème totalitaire que l'on commence à discuter des droits de l'homme. Ils viennent de l'Est. Ils sortent des leçons de la dissidence. Ils procèdent de la stratégie de résistance dont le ramolissement du socialisme réel avait permis l'élaboration – en appele des principes théoriques du régime contre sa pratique effective. En même temps, les droits de l'homme rencontrent à l'Ouest une sensibilité inédite. Ils parlent à l'esprit de révolte issu de 68, revenu de l'espérance révolutionnaire, amis soucieux d'entretenir la flamme contestataire. Ils font espérer une solution à ses dilemmes. Ils promettent de concilier la radicalisation protestataire du mouvement social et le respect scrupuleux des libertés formelles […] Ils conservent l'héritage de la démocratie libérale, ils révivifient même le sens de ses procédures et de ses garanties, tout en ouvrant sur une dynamique transformatrice. Contre les appareils de la vielle gauche, ils font signe vers une action politique émancipée du carcan des partis, aux antipodes du socialisme de caserne et de pénurie, ils designent un avenir tendu vers la démultiplication des libertés personnelles et des plaisirs privés. » [694]

Les intellectuels progressistes étaient de la même génération que les intellectuels que nous étudions. Les trois philosophes étudiés ont critiqué la Révolution d'Octobre, qui fut une révolution populaire, une révolution des masses, qui s'est vue dirigée à certains moments par un parti révolutionnaire. La question qui s'est posée à la suite de ces critiques et qui reste actuelle pour les progressistes, est de savoir si la révolution populaire reste encore souhaitable, ou s'il vaut mieux choisir la révolution comme un horizon d'émancipation sociale, mais emprunter la voie des réformes. Ce progressisme était, comme on l'a déjà vu, différent du réformisme du XIXe siècle, puisqu'il n'envisageait pas seulement les droits juridiques des hommes, leur égalité dans le travail et dans la répartition de ses fruits, mais surtout le bouleversement spontané de la vie sociale où les libertés prennent leur place. Apparemment le progressisme social représente est de nos jours dans une certaine impasse. La solution réside peut-être dans une émancipation politique qui reprendrait le sérieux du réformisme classique, mais se libérerait également du formalisme juridique et du volontarisme révolutionnaire. Quelles seraient donc les formes, les buts et les conditions de cette émancipation ? Et qu'est-ce que le politique ?

Les progressistes voulaient s'éloigner philosophiquement de la Révolution d'Octobre. Leur question était donc de savoir si l'on peut penser la révolution dans une perspective d'émancipation après la Révolution d'Octobre et surtout après le stalinisme, qui a suivi cette révolution. Pour les progressistes il ne s'agit pas seulement d'émancipation politique, mais aussi de politique de l'émancipation. Dans cette optique, ils pensaient à la révolution comme à une possibilité. Mais qu'est-ce qu'une politique d'émancipation ? Il semble très probable que

[694] Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même,* Paris, Gallimard, 2002, 385 p.

l'émancipation politique soit une autre série d'idéaux, telle que la politique démocratique qui passe par des débats, des discussions libres, l'éducation des citoyens dans un esprit d'autonomie et de liberté de l'individu, d'égalité, de solidarité, de multi-culturalisme, de répartition socialiste, dans le sens du tournant anthropologique de la politique sociale. Les éléments de cette politique d'émancipation ont été pareillement réalisés en France à partir des années 1960.

Quel est le rôle et quelle est la place du marxisme dans tout cela ? Le stalinisme est demeuré un point d'ancrage pour plusieurs intellectuels français, parmi lesquels Sartre, qui s'est rendu compte tardivement de sa nature. Pour lui, tout comme pour les socio-barbares, il s'agissait de ne pas oublier, mais de dépasser le marxisme comme tel, c'est-à-dire de trouver des moyens intellectuels de lui rajouter le programme qui lui manquait.

En quoi consiste la contradiction entre les libertés libérales et l'idée de l'homme total soutenue par les socialistes ? Tout d'abord, il nous faut essayer de justifier cette opposition. Les libertés libérales se basent sur l'*habeas corpus*, ce sont les libertés juridiques, abstraites, «bourgeoises ». Dans le cadre des oppositions à caractère politique, il était possible d'opposer les libertés « libérales » aux libertés « communistes ». Mais nous, en tant que chercheur, nous nous plaçons en dehors de cette opposition et de son vocabulaire. Il nous faut donc utiliser des catégories moins politiquement marquées.

Cette opposition peut être explicitée ainsi : les libertés libérales, élaborées aux XVIIe et XVIIIe siècles en Angleterre, en Hollande et en France, proclamées lors des révolutions américaine et française, disent que par « nature » les hommes sont libres et égaux en droit. Les critiques socialistes en Angleterre et en France, puis Marx, montrèrent que ces libertés étaient contredites par le droit de propriété, la marchandise, l'argent, c'est-à-dire les phénomènes de domination et d'exploitation. Les rapports entre la liberté et l'égalité furent étudiés dans leur dialectique. Marx explique aussi que cet « homme » est une abstraction, qui exprime une conception bourgeoise de l'individu et de la société. Et que ces libertés sont une mystification. Tout au long du XIXe et au début du XXe siècles on va se demander comment rendre effectives, réelles, concrètes ces libertés. Et la pensée socialiste marxiste dira qu'il faut supprimer ce qui fait obstacle à leur réalisation : le système économique bourgeois capitaliste. Avec le socialisme et plus encore avec le communisme, ces libertés seront assurées, effectives, universelles. Or il se trouve qu'il y a eu en Russie une révolution qui a dit qu'elle s'inscrivait dans ce schéma. Le problème, que nous avons exposé ci-dessus est que les luttes politiques ont amené le renforcement de l'État, la bureaucratie, le parti unique, le Plan et la répression.

Un occidental sympathisant pouvait reconnaître ce fait. Mais, grâce à l'URSS, l'égalité a commencé à s'établir en occident par des mesures économiques en faveur de ceux qui en y étaient exclus de l'école, de la santé, de la culture. Pour les critiques, en URSS, il y avait une classe de privilégiés, et cette égalité, si elle existait, était obtenue par la négation des libertés individuelles. Pour les critiques encore, cette négation était une erreur qui reposait sur celle de les considérer comme « bourgeoises », individualistes, car on faisait l'économie d'une réflexion sur les ferments émancipateurs de ces libertés : non seulement elles avaient servi historiquement à l'émancipation de la bourgeoisie. Mais il faut dire aussi qu'elles avaient profité à la classe ouvrière qui avait su s'en servir.

Ainsi Engels écrivait en 1892 dans sa *Préface à l'édition allemande* pour son propre ouvrage de 1845 intitulé *La situation de la classe laborieuse en Angleterre* :

« Depuis le moment où j'ai rédigé ces lignes, la classe ouvrière anglaise a fait de nouveau un grand pas en avant. Les élections au Parlemnt, qui ont eu lieu il y a quelques jours, ont fait savoir n bonne et due forme aux deux partis officiels, aussi bien aux conservateurs qu'aux libéraux, qu'il leur faut maintenant compter les uns et les autres avec un troisième parti : le parti ouvrier. »[695]

Rappelons dans les grandes lignes la conception marxiste de l'individu et de la société pour comprendre quelle société les communistes avaient cherché à installer. Comme ce n'est pas l'objet de notre thèse, nous nous bornons à en donner une esquisse.

Un des moments capitaux du développement historique selon Marx et Engels fut la pétrification de l'activité sociale en une puissance objective. Ils écrivaient dans l'I*déologie allemande* (1845)[696] :

« [...] la division du travail nous offre immédiatement le premier exemple du fait suivant : aussi longtemps que les hommes se trouvent dans la société naturelle, donc aussi longtemps qu'il y a scission entre l'intérêt particulier et l'intérêt commun, aussi longtemps donc que l'activité n'est pas divisée volontairement, mais du fait de la nature, l'action propre de l'homme se transforme pour lui en puissance étrangère qui s'oppose à lui et l'asservit, au lieu qu'il ne la domine. »[697]

---

[695] Fr. Engels *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Londres, 21 juillet 1892

[696] En plus, cela nous donne une occasion de faire une réfléxion à propos de ce paradoxe du stalinisme : le stalinisme qui se voulait un socialisme réalisé, a utilisé largement les spécialistes, en approfondissant ainsi la division naturelle du travail.

[697] Karl Marx, Friedrich Engels *L'idéologie allemande dans Philosophie, Karl Marx,* Maximilien Rubel,Paris, Gallimard, 1982 , coll. Folio, p.308

Dans la société contemporaine le travail est réparti et chaque personne a une sphère déterminée de son activité, écrivaient Marx et Engels. Chacun doit demeurer « spécialiste » dans son métier « s'il ne veut pas perdre ses moyens d'existence ». De surcroît, la division du travail est la division entre le travail manuel et le travail intellectuel. Seule la société communiste, selon le marxisme, peut donner la possibilité à la même personne d'effectuer différents métiers, manuels aussi bien qu'intellectuels, selon son choix. La contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt collectif est la source du conflit de classes. C'est aussi la raison pour laquelle une des classes doit dominer et pour dominer elle doit prendre le pouvoir politique. Dans ce sens Marx et Engels écrivent que la classe ouvrière devait prendre le pouvoir politique dans un premier temps.

Pour que l'aliénation provoque une révolution il faut qu'elle « devienne une puissance « insupportable » » qui fasse de la masse de l'humanité « une masse totalement privée de propriété, qui se trouve en même temps en contradiction avec un monde de richesse et de culture existant réellement ». La condition *sine qua non* du communisme est le développement universel de la force productive. La révolution socialiste n'est pas un phénomène local, écrivent Marx et Engels. Elle se déroule simultanément dans plusieurs pays où il y a des masses d'individus qui se trouvent devant leur propre produit comme devant une chose étrangère. A la suite de la révolution communiste s'installera la réglementation communiste de la production, grâce à laquelle « les hommes reprennent en leur pouvoir l'échange, la production, leur mode de comportement réciproque. »

Il faut aussi remarquer que Marx et Engels mettent au cœur des processus révolutionnaires « l'homme sensible » et non l'homme abstrait de certains matérialistes. De plus, cet homme sensible ne peut pas être idéal, caractérisé par l'amitié et l'amour pour les autres. Cela doit être l'homme qui existe et agit réellement, « réel, individuel, en chair et en os », affamé et surmené. Certains matérialistes auraient pu « idéaliser » l'homme et les rapports humains. Mais l'homme réel ne fait pas retomber le matérialiste communiste dans l'idéalisme, mais lui signale la nécessité d'une transformation radicale de la société.

Sans entrer trop dans le détail de la pensée marxiste nous pouvons conclure que selon Marx et Engels la société contemporaine est la société de l'aliénation. Il n'y a qu'une seule méthode réelle de transformation de la société – c'est la révolution produite par la classe opprimée. Du point de vue d'une anthropologie humaniste, l'homme est un être idéalisé qui a besoin d'avoir la jouissance de droits et de libertés. Mais le point du départ de la révolution est l'homme réellement existant opprimé par la société. C'est l'homme qui est aliéné et qui est « sensible », c'est-à-dire conscient de son aliénation. A la suite de la transformation de la société, celui-ci s'épanouit en tant qu'homme total. Dans ce sens, il n'est pas question de liberté

personnelle. L'homme ne se réalise pas en dehors de la société. Il s'agit d'une émancipation du genre humain tout entier.

Ces réflexions faites, deux questions sur le sujet de la liberté dans le marxisme surgissent :

1) Le marxisme associe-t-il la liberté avec l'auto-détermination de la volonté ?

Pour les matérialistes l'auto détermination de la volonté est une illusion. Elle est intéressante, comme le disent Marx et Engels, car elle insiste sur quelque chose que le matérialisme classique n'a pas vu : l'activité du sujet. Mais avec le marxisme cette activité n'est pas un acte d'autodétermination mais une *praxis*.

2) Est-il vrai que pour le marxisme la liberté est une prise de la conscience de la nécessité ?

Il faut remarquer aussi que le marxisme « orthodoxe » confondait souvent l'idée de la liberté avec la nécessité de manière spinoziste. Mais ce ne fut pas toujours le cas chez Marx. Marx ne s'est pas occupé de la liberté de l'individu, il pensait comme tous les matérialistes que la liberté de la volonté était une illusion (comme Spinoza le pensait). Mais il identifiait la liberté avec la puissance ou la capacité à transformer et créer par la *praxis*, étant entendu que cette *praxis* ne s'exerce pas dans le vide, mais toujours dans des conditions déterminées, données et reçues du passé.

Finalement, il faut souligner que l'on ne peut considérer la question de la liberté chez Sartre, Castoriadis et Lefort que dans le rapport avec la « vulgate » marxiste, car Marx est un penseur de l'individu et de ses droits, mais conçus non pas à partir d'abstractions idéalistes, mais a partir de la *praxis* sociale.

En effet, selon Castoriadis, Lefort et Sartre, la véritable dialectique marxiste ne peut passer sous silence la liberté individuelle. Tous trois essayèrent d'insérer ce point et de l'expliquer dans le système marxiste, qui n'est pas initialement adapté à cette idée. Voulaient-ils dire chacun à leur manière que la liberté individuelle devait y être insérée et que l'homme, sa vie, et sa liberté étaient importants pour le marxisme ?

1) La démocratie et le pouvoir

On affirme souvent que la liberté n'est pas possible sans démocratie : est-il pour autant nécessaire que la révolution soit suivie d'une tyrannie ? Peut-elle conduire à la démocratie ?

2) La révolution et la terreur

Quel est le rôle de la violence dans l'histoire de la liberté ? La révolution passe par la terreur, mais la terreur est la négation de toute liberté. La liberté peut-elle nécessiter le sacrifice des générations présentes pour le bien des générations futures ?

3) *Le rôle de l'URSS*

Il semble que l'expérience soviétique, et plutôt des rapports des intellectuels révolutionnaires français avec l'URSS ait joué un rôle dans la volonté de repenser le marxisme, le politique et la démocratie chez Castoriadis, Sartre et Lefort

Afin de comprendre comment ces trois philosophes ont tenté de redéfinir les conditions d'une politique d'émancipation libérée des illusions de la révolution soviétique et dégagée des limites de la politique « bourgeoise », il nous faut confronter les points de vue de Sartre, Castoriadis et Lefort sur la politique et l'émancipation.

Dans cette troisième partie, nous allons sortir du cadre historique de l'après-guerre. Nous allons nous focaliser sur les œuvres philosophiques des auteurs qui comptent pour nous ici. Pour avoir une image plus complète nous allons étudier les différentes périodes de ces œuvres, dans la mesure où elles sont liées aux réflexions autour du « socialisme réel ».

Chapitre 1 : la liberté et la politique dans la philosophie de Jean-Paul Sartre : la révolution

1. Le sens de la liberté selon Sartre, la liberté et la mauvaise foi

« Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande »[698] – écrivait Sartre dans l'article intitulé *Paris sous l'occupation*. Cette phrase est un bon point de départ pour l'étude de la conception sartrienne de la liberté. Sous son apparence provocatrice, cette phrase exprime très bien ce qu'il entend par être libre. Il est d'abord évident que contre l'idéalisme il affirme que nous ne pouvons pas faire abstraction des conditions extérieures. C'est ainsi qu'il emploie ici un contexte politique d'oppression, d'humiliation.

Sartre écrit :

« Nous avions perdu tous nos droits et d'abord celui de parler ; on nous insultait en face chaque jour et il fallait nous taire ; on nous déportait en masse,[…]; partout sur les murs, dans les journaux, sur

[698] Sartre « La république du silence », *Situations III*, pp. 9-14, Paris, Gallimard, 1949

l'écran, nous retrouvions cet immonde visage que nos oppresseurs voulaient nous donner de nous-mêmes : à cause de tout cela nous étions libres. »[699]

Deuxièmement, dans ce contexte, qui par son caractère « extrême » prend valeur de paradigme, les sujets sont pris[700] par des forces qui les dépassent. Troisièmement – et c'est le point le plus important –, ce genre de condition se présente comme une « fatalité » (« on n'y peut rien »).

Sartre écrit :

« L'exil, la captivité, la mort surtout que l'on masque habilement dans les époques heureuses, nous en faisions les objets perpétuels de nos soucis, nous apprenions que ce ne sont pas des accidents évitables, ni même des menaces constantes mais extérieures : il fallait y voir notre lot, notre destin, la source profonde de notre réalité d'homme ; à chaque seconde nous vivions dans sa plénitude le sens de cette petite phrase banale : « Tous les hommes sont mortels . » »[701]

Mais, si les sujets regardent autour d'eux, ils voient que cette condition est traversée par des oppositions, comme entre collaborateurs, résistants et « passifs ». Certains choix ont donc déjà été faits.

Ainsi, sous l'occupation, chaque geste, y compris les plus quotidiens, engagent l'individu par rapport à ces trois positions (collaborateur, résistant, « attentiste passif »). Chaque individu peut donc se poser la question de la liberté ainsi : quel choix faire? Quelle portée ont mes actes ? Est-ce que la passivité renforce la collaboration ou la résistance? Dois-je m'engager avec la résistance à Londres, ici en France, en zone occupée ou en zone « libre »? Dois-je ne rien faire pour ne pas mettre en danger ma famille? Être libre, dans un deuxième temps, c'est donner une réponse à ces questions, auxquelles personne d'autre que moi ne peut répondre. Être libre, c'est donner une réponse qui engage la totalité de mes déterminations, ma vie entière. Être libre c'est assumer ses choix et en tirer les conséquences, à savoir s'engager au sens d'agir.

Ainsi, le résistant, le collaborationniste et l'attentiste passif le sont librement.

L'opposé de la liberté ce n'est pas la contrainte, mais c'est l'inauthenticité, la mauvaise foi qui essaie de masquer le refus de choisir, et qui est encore un choix. C'est le choix de celui qui refuse de distinguer entre des choix conscients et assumés et des choix passifs et non assumés.

---

[699] ibidem
[700] "embarqués" (mot de Pascal, que Simone de Beauvoir aime reprendre)
[701] *ibidem*

Comment la conception de la liberté de Sartre a-t-elle évolué au cours de sa carrière intellectuelle ? Sartre a commencé à faire l'étude de la liberté en tant que phénoménologue dans *l'Être et le néant*. Cette période est souvent considérée comme anarchiste. Sartre se révoltait contre la société bourgeoise et défendait des positions de révolté individualiste. Notre intérêt pour cette période de la pensée sartrienne est dicté par cette hypothèse : le thème de la liberté fondamentale des hommes en situation apparue chez Sartre dans le contexte phénoménologique réapparaît dans un autre contexte, celui de la pensée marxiste de l'après-guerre. L'intérêt de ce thème pour notre recherche s'explique par notre conviction qu'il s'agit ici d'une invention philosophique fondamentale. La liberté caractérise non seulement le mode de penser des intellectuels français de l'après-guerre, mais aussi celui des résistants au totalitarisme au sein même du « socialisme réel » : en URSS et en l'Europe de l'Est.

Dominique Desanti écrivait par rapport à Sartre :

« Le non-conformisme profond, le non-consentement, l'incessante remise en question du monde et l'exigence de son propre, de son constant inconfort moral, c'est de lui que nous l'avions appris. De lui, nous avions appris que la vie privée devait dans le non-conformisme élaborer ses règles tout comme la vie publique et qu'on est lié par ses promesses mais qu'à chaque moment on est comptable de sa liberté. Non pas en théorie, mais dans les actes et chaque jour. Il avait été, en deçà ou au-delà de la politique, notre maître à vivre... »[702]

Selon Desanti, Sartre demeurait aux yeux de la génération de l'après-guerre le maître de la pensée libertaire et non-conformiste. Il nous faut donc étudier comment il s'est préparé philosophiquement pour aborder les sujets du socialisme, de l'histoire et de la *praxis*.

2. La liberté dans *l'Être et le Néant*

Sartre est l'auteur de la conception de la liberté-dans la situation. Cette conception est nouvelle par rapport à la notion classique de liberté, idéaliste.

1. *L'Être le Néant et le tire son origine de la phénoménologie et selon Sartre la conscience humaine est la possibilité de néantiser tous ses vécus, ses rapports aux objets et au monde. Cette néantisation est le premier sens de la liberté. Mais cette liberté reste individuelle, elle est le propre de chaque conscience.*

[702] Desanti, Les staliniens, p. 115

Le prisonnier n'est pas libre, mais est-il libre de s'évader, donc, il est libre. Dans *« l'Être et le Néant »* Sartre écrit qu'« être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Selon Sartre nous sommes une liberté, ou nous sommes condamnés à la liberté[703]. La liberté « est un moindre être qui suppose l'être, pour s'y soustraire. Elle n'est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être libre. » Le surgissement de la liberté « se fait par la double néantisation de l'être qu'*elle est* et de l'être au milieu duquel elle est. »[704] La liberté existe au milieu du monde. Sartre conclut que la liberté dans ce sens est « originairement *rapport au donné*. »[705]

2. *Deuxième sens: comme nous sommes des consciences toujours en situation, toujours déterminées par nos corps, familles, éducations, même si nous pouvons les « néantiser », nous ne pouvons en faire abstraction. Croire que nous pouvons ne pas en tenir compte c'est de, la « mauvaise foi ».*

Le donné n'est ni cause, ni raison, ni condition nécessaire, ni matière de la liberté, écrit Sartre. C'est la pure contingence que la liberté nie, en faisant des choix. Mais la liberté a une fin, et, par sa projection vers sa fin, elle constitue un *datum* (donné) particulier. Le *datum* n'est donc pas l'être en-soi, et ce n'est pas une contrainte de la liberté, mais un motif de la liberté. Sartre appelle *situation* ce *datum* (donné) au milieu du monde.

Sartre écrit :

« Nous appellerons *situation*, la contingence de la liberté dans le plenum d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que pour *ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme déjà éclairé par la fin qu'elle choisit. »[706]

Bien sûr, la situation contient non seulement l'apport de la liberté, mais aussi de l'être brut. D'ailleurs, la situation se présente une résistance ou une aide seulement à la lumière de la liberté pro-jettante, écrit Sartre. Autrement dit, ce qui est un obstacle pour moi, n'est pas un obstacle pour un autre. Il n'y a « liberté qu'en *situation* et il n'y a de situation que par la liberté. »[707] Les obstacles que la réalité-humaine rencontre, écrit Sartre, sont créées par la liberté en situation. Par exemple, un rocher apparaît « non escaladable » à celui qui projette d'escalader.

[703] Sartre, *EN,* p. 541
[704] p.543
[705] ibidem
[706] p.544
[707] p.546

Mais comment être avec celui qui ne le projette pas ? Par exemple, un avocat qui habite dans une ville, qui ne fait pas de sport et dont le corps n'est pas entraîné pour l'alpinisme ?

D'une part, chacun est libre de faire abstraction d'un obstacle. Mais d'autre part, la liberté implique la responsabilité, selon Sartre. La responsabilité consiste à prendre conscience du fait que tout évènement est lié à notre liberté. Il n'y a pas de situation inhumaine. C'est par la peur et la fuite qu'on considère une situation comme inhumaine, mais cette décision est humaine et nous en sommes entièrement responsables. Par exemple, un accident qui arrive est *mien*, la guerre est *ma* guerre, « elle est à mon image et je la mérite. »[708] Cette pensée peut paraître paradoxale : choisir une attitude par rapport à la guerre n'est pas choisir la guerre. La plupart des gens sont d'accord avec l'idée que la guerre est un événement à éviter. Cette liberté ne nous laisse de surcroît pas le choix : comme nous sommes libres, nous devons préférer la guerre et la mort au déshonneur et à la veulerie.

Sartre écrit :

« Celui qui réalise dans l'angoisse sa condition d'être jeté dans une responsabilité, qui se retourne jusque sur son délassement n'a plus de remords, ni regret, ni excuse ; il n'est plus qu'une liberté qui se découvre parfaitement elle-même et dont l'être réside en cette découverte même. Mais on l'a marqué au début de cet ouvrage, la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi. »[709]

3. *Troisième approche: du fait de l'« être-en-situation », « on » a choisi pour nous ce que nous sommes. Mais « vivre » pour Sartre est égal à « agir » et cela veut dire, dans un contexte, faire des choix. La question que Sartre examine est la nature de nos choix. Il veut savoir s'ils sont libres ou pas.*

Sartre écrit, par exemple, que nous pouvons pas être indifférents à l'égard du fait de notre naissance. Nous pouvons maudire le jour de notre naissance, penser au suicide, nous demander : « pourquoi suis-je né ? » Mais, en réalité, nous ne pouvons pas faire toutes ces choses, parce que ces attitudes ne sont que différentes manières d'assumer notre responsabilité du fait d'être né et de le faire *nôtre.* La liberté en situation ne consiste pas ainsi dans un choix de « néantiser » à notre gré ce que nous avons comme *donné*. Nous n'avons même pas un choix libre entre différentes attitudes, elles ne sont pas toutes « équivalentes. » Pourquoi notre choix est-il donc libre ?[710]

[708] p.613
[709] p.615

La réponse de Sartre peut se résumer ainsi : la liberté consiste à *assumer* ou *refuser* sa situation, à assumer ses choix en les rendant conscients. La liberté consiste à ne pas se raconter d'histoires sur nous-mêmes. Nous avons la possibilité, à cause des caractéristiques de notre conscience, de modifier ou de transformer notre façon de percevoir (au sens général) notre situation, les autres, et les termes de nos choix. C'est cela être libre. En fait nous choisissons toujours, en ce sens. Seulement il faut le reconnaître et soit l'assumer, soit le modifier, en sachant dans quelles limites nous agissons.

4. La quatrième approche de la liberté consiste en ce que nous pouvons toujours dire « non ». Dans nos goûts, nous faisons des choix très singuliers. Chaque réalité humaine est libre de métamorphoser son propre « Pour soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être en soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. »[711] Autrement dit, on ne discute pas les goûts et, comme le dit Sartre. Dans ce sens, choisir des escargots ou des huîtres, choisir une religion ou l'athéisme, ne pas aimer des objets visqueux ou des trous,[712] préférer le sucré à l'amer, sont des affaires de choix et de goûts personnels, qui sont les objets de la psychanalyse existentielle.

.

3. La liberté-nécessité dans la *Critique de la Raison dialectique*

Mais dans le contexte de la Critique de la Raison dialectique (CRD)*, cette notion initiale de liberté semble s'altérer. Comment la prochaine révolution socialiste peut-elle être possible selon Sartre ? Apparemment le Sartre de la* CRD *pense que la révolution a déjà eu lieu et que le « socialisme réel » existe dans les pays de l'Est. L'homme est dans une situation de rareté, il y a donc rareté de liberté et aussi, si l'on peut dire, de révolution.*

La liberté dans le sens sartrien suppose l'action libre de l'individu. Sartre refuse de considérer la société comme un conglomérat d'atomes (la conception libérale) ni comme une matrice des rapports de production (la conception marxiste). Dans le libéralisme, la liberté est pensée comme condition de la démocratie. Pour Sartre, comme pour les staliniens il s'agit d'une liberté bourgeoise.

[711] 678
[712] les exemples tirés de l'ouvrage de Sartre

Nous avons déjà vu que selon Sartre la praxis de classe n'est pas possible sans des praxis individuelles. Le sujet de la liberté est la conscience humaine, selon Sartre., Pour que la liberté collective existe il faut donc qu'elle soit une dialectique de la liberté et de la nécessité.

Il semble que Sartre est plus réticent dans la *Critique de la Raison Dialectique* par rapport à la question de la liberté qu'il l'a été dans la période de *l'Être et le Néant*. Plus exactement, il montre que la liberté en situation doit être comprise dans un sens restreint. Les objets de ses recherches ici ne sont pas des individus, mais les groupes, les collectifs, les classes, c'est-à-dire l'homme qui est « hors de soi en série », l'individu inclus dans une série de totalisations désindividualisées. Ici Sartre semble s'appuyer sur le postulat marxiste de la priorité de l'étude des rapports sociaux et de leur caractère objectif. Néanmoins Sartre continue à utiliser une méthode et une terminologie au fond phénoménologiques, que l'on pourrait qualifier d'ontologie de la collectivité. Sartre ne renie pas non plus cette idée que chaque homme est une praxis individuelle qui est opposée à une autre praxis, et qu'il y a donc des relations d'inimité et même de lutte. L'existence de l'homme en tant que *praxis* serait une épreuve quotidienne de la dialectique.

Sartre écrit notamment :

« Si la dialectique existe, nous devons la subir comme insurmontable rigueur de la totalisation qui nous totalise et la saisir dans sa libre spontanéité pratique comme la praxis totalisante que nous sommes ; à chaque degré de notre expérience, nous devons retrouver dans l'unité intelligible du mouvement synthétique la contradiction et l'indissoluble liaison de la nécessité et de la liberté... »[713]

La pensée de Sartre semble suivre ici à peu près la voie des matérialismes dialectiques avec leurs restrictions « égologique » et vitaliste, tout à fait étrangère à l'objectivisme pur de la théorie marxiste orthodoxe de la liberté comme nécessité. La vérité collective soviétique paraissait coïncider avec la volonté du Parti communiste, et la nécessité historique était dans tous les cas supérieure à la liberté, qui était à la rigueur consacrée à celle-ci. Sartre associe l'Histoire avec l'« approfondissement » d'une vie individuelle. Au cours de son libre développement, la vie devient la liberté de la necessité et la nécessité de la liberté. En même temps, la nécessité acquiert un sens : ce n'est plus un mouvement abstrait de l'histoire schématisée, mais une structure apodictique s'impose dans l'intériorisation de l'extérieur et dans l'extériorisation de l'intérieur[714]. Autrement dit, Sartre reconnaît que « l'homme est l'aventure de la Nature » et que

[713] *CRDI,* p. 184
[714] *ibidem* pp.184-185

la nature, la matière ou la nécessité des matérialistes sont l'essence même ou le passé dépassé de l'homme historique[715]. La nécessité selon Sartre est le moteur inerte de l'Histoire, qui garde le souvenir de l'Humanité. Il ne faut pas associer la nécessité avec la matière inorganique, comme le matérialisme dialectique le fait. De surcroît, la Vérité de l'Histoire n'est pas une seule vérité possible, comme le matérialisme historique nous l'apprend. On peut voir ici des traits de la polémique avec le matérialisme dialectique, au moins dans le sens stalinien.

Rappelons que Staline affirmait catégoriquement que toutes les anciennes formes de sociétés doivent disparaître en donnant lieu à de nouvelles et que la nécessité historique, exprimée dans les lois de la matière, doit réglémenter toute la vie sociale et politique. Dans cette optique, aucune action singulière ne serait intelligible, si ce n'est dans le contexte de la totalisation dialectique progressive et positiviste. Sartre semble saper la positivité de la Vérité historique matérielle au profit du principe de l'unité dialectique, non seulement dans le dépassement des contradictions pures et dures par la Raison, mais aussi dans le processus dialectique comprenant « les contre-finalités » et « les circularités infernales » saisies par « l'intellection » et « l'anthropologie totalisante ».

Sartre écrit :

« Dans tous les cas [...] la Vérité de l'Histoire n'est pas une, ou l'intellection totalisante doit être possible. Ces libres actions vagabondes et sans auteur qui bouleversent une société ou ces institutions mortes et qui demeurent en ayant perdu leur signification [...] il faut qu'elles soient totalisables, [...] qu'elles soient intelligibles. »[716]

Le problème central de la *Critique* paraît être celui du lien ontologique entre les individus et la constitution ontologique d'une société. Le problème de la division historique des deux camps, en « socialistes » et « libéraux », paraît lui aussi pivoter autour de ce dilemme : quel serait le statut d'une *praxis* individuelle et comment est-ce qu'un individu peut interroger le sens de l'Histoire à un moment donné de sa vie ? La logique « socialiste », quitte à être considérée comme totalitaire, considère l'unité des individus dans un collectif comme un processus mécanique. La logique « libérale », proche de l'individualisme, en privilégiant les libertés individuelles, ne considère pas le collectif comme une entité nécessaire. Hadi Rizk dans son ouvrage *La constitution de l'être social. Le statut ontologique du collectif dans la Critique de la Raison dialectique* souligne que dans la *Critique* la relation affecte chaque individu et l'attache

[715] *ibidem* p. 186
[716] *ibidem* p.190

« à l'intérieur même de son individualité aux autres individus. »[717] C'est ainsi que Rizk explique le raisonnement de Sartre :

« [Sartre] rejette en un même mouvement et l'explication contractuelle, libérale, de la société comme liaison externe, de type juridique, entre des individus semblables à des atomes, et la définition marxiste de la formation sociale en tant que matrice des rapports inter-individuels. Ces deux hypothèses apparement opposées reviennent au même puisque la société y est considérée comme une totalité donnée. »[718]

Le point important est donc que Sartre évite de penser dans les termes de la société libérale et de la société totalitaire, comme bien autre ont été tentés de le faire, y compris K. Popper ou H. Arendt. Il propose d'étudier les sources de l'intellection de l'Histoire à partir de la génèse du collectif, de la structure ontologique de la société composée des *praxis* individuelles. Et si l'on a à l'esprit que l'homme selon Sartre est infiniment libre, on peut immédiatement se demander quelles peuvent être les restrictions de cette libérté individuelle et quel est le sens de la révolution et de la violence. L'individu doit-il subir l'oppression par la force ?

4. Sartre, la Révolution et la Terreur

Les idées des représentants du groupe Socialisme ou Barbarie *sur le socialisme pourraient être interprétées ainsi : il faut éduquer le prolétariat car le prolétariat n'est pas encore mûr. Les idées de Sartre se laissent resumer ainsi : l'État soviétique n'a pas eu le temps d'éduquer les paysans, d'où la Terreur contre les ruraux, d'où la « collectivisation ».*

Dans la CRD *on peut déceler l'attitude critique de Sartre envers les mouvements de gauche, autres que le PCF.*

« L'utopisme » des « socio-barbares » consiste à vouloir créer une nouvelle société sans avoir changé d'abord la nature humaine. Mais la révolution ne peut pas opérer avec l'existence « brute. » Pour Sartre, le processus révolutionnaire est un processus dialectique. On ne peut pas construire une nouvelle société sans dépasser l'inertie de l'ancienne, mais on ne peut pas dépasser l'inertie de l'ancienne société sans commencer à construire la nouvelle. D'où l'apologie sartrienne du trotskisme-stalinisme.

---

[717] Voir Hadi Rizk *La constitution de l'être social, Le statut ontologique du collectif dans la Critique de la RD,* Kimé, P, 1996

[718] ibidem

Si la liberté n'est pas la liberté créative, est-ce vraiment la liberté ? Ne rappelle-t-elle pas plutôt la nécessité dans le sens du diamat ? En quoi donc consiste la philosophie sartrienne de la « liberté » ? Pour Sartre, les hommes sont libres dans la mesure où la liberté est collective, ou, en d'autres termes, dans la mesure où le socialisme réellement existant se réalise.

Il est clair pour Sartre, que là où il y a liberté, il y a une contradiction, même une lutte ou un dépassement de la volonté de l'autrui. La liberté n'est possible au niveau du groupe que sous l'aspect du rapport « fraternité-terreur » entre les individus. Entrer dans un groupe n'est pas toujours signer un contrat social. Les passagers à l'arrêt d'un bus sont dans un groupe. La liberté « finale » est l'auto-gestion, en l'absence de toute violence. Mais pour parvenir à cette liberté, il faut une révolution. Pour que la liberté se réalise par la révolution il faut une organisation, une médiation, un souverain, un parti. Pour qu'il y ait la révolution, il faut la terreur, selon Sartre.

L'idée générale du deuxième tome de *la Critique de la Raison Dialectique,* rédigé par Sartre en 1958, relu par lui sans doute en 1962, mais demeuré inachevé, peut se resumer ainsi : l'Histoire est née dans un cadre engendré par la rareté, il faut donc s'interroger sur son intelligibilité et comprendre si les luttes sont intelligibles.

Les hommes, selon Sartre, font l'Histoire dans la mesure où elle les fait, et c'est ainsi qu'il paraît relativiser la thèse des socio-barbares et des anarchistes tirée de Marx.

« Cela signifie, dans le cas présent, que le pratico-inerte est engendré par les contre-finalités de la praxis dans la mesure exacte où les sérialités d'impuissance, en produisant l'impossibilité de vivre, suscitent l'unité totalisante qui les dépasse. »[719]

Sartre distingue ainsi trois temps d'historialisation : le premier où une révolution transforme la société totalement, le deuxième où les forces du pratico-inerte imposent à la société une auto-destruction, et le troisième temps où « l'unité détotalisée se retotalise dans l'effort commun pour retrouver le but en se débarassant des contre-finalités. »[720] C'est ce dernier cas que Sartre propose de considérer dans le cadre des analyses de la société soviétique.

Sartre voudrait montrer que les conflits pratico-inertes dans une société dont le souverain est un dictateur, « sont à la fois les conséquences de cette unification et les moyens qu'elle

[719] *CDRII,* p. 131
[720] *ibidem*

choisit pour se resserrer encore. »[721] C'est le bouleversement historique que la société soviétique a connu de 1917 à 1958, selon lui. L'historien marxiste doit le comprendre dialectiquement, « dans l'unité même d'une praxis souveraine et du processus qui la déborde sans cesse et que, sans cesse, elle réintègre en soi. »[722] Donc, selon Sartre, cette découverte dialectique n'amène ni à un optimisme, ni à un pessimisme, mais le seul optimisme qui est ici possible est celui de comprendre cette dialectique constituée. Néanmoins, selon lui, l'étude de la société dictatoriale est préalable à l'étude de la société non-dictatoriale.

La question qui se pose à propos de la liberté, est de savoir s'il est possible, qu'elle puisse conduire à la violence. L'Histoire soviétique nous a montré que la violence apparaît non seulement dans le coup d'État, mais surtout dans la Terreur, car la liberté semble réunir l'optimisme et le volontarisme de l'homme. L'action libre est « manichéenne » et « l'optimisme volontariste est nécessairement Terreur. »[723] La Terreur a été focalisée surtout sur les koulaks et en général, sur les paysans comme koulaks potentiels.

Ainsi, la contradiction principale entre l'idée de l'émancipation des masses paysannes et celle de l'installation du pouvoir des Soviets aurait été engendrée, selon Sartre, non par un conflit d'essence entre la ville et la campagne, mais par une rareté du temps au cours de cette émancipation des paysans qui fut, à son tour, conditionné par le sous-développement du pays. Sartre semble recourir ici à l'argument trotskiste-staliniste du sous-dévéloppement du pays pour expliquer ainsi un phénomène passé presque inaperçu à l'époque, celui de la Terreur contre les paysans. Sartre paraît distinguer principalement deux groupes en lutte : celui des citadins et celui des paysans. Le rôle d'initiateur de la violence incomba tout de même au gouvernement dictatorial qui eut peu de temps pour achever son projet de reconstitution totale de la société.

Sartre écrit :

« Les dirigeants, avec les moyens insuffisants dont dispose un pays sous-dévéloppé, luttent pour briser la résistance des hommes qui sont l'incarnation même de ce sous-développement. Quand ils tentent de supprimer la misère russe, ils voient se dresser contre eux les hommes produits par cette misère ; par eux, la misère et l'oppression passée deviennent humaines pour les combattre. Inversement, l'atroce brutalité avec laquelle ils répriment toute tentative de rébellion, c'est la rareté du temps qui s'y incarne, en tant que cette rareté dépend elle-même de deux facteurs, l'urgence de la menace extérieure et celle du danger intérieur. Mais l'un et l'autre urgences sont conditionnées par le sous-développement ; il faut

[721] *ibidem* p. 196
[722] i*bidem*
[723] i*bidem*p. 186

industrialiser vite parce que l'écart est trop grand entre l'URSS et les puissances capitalistes... il faut collectiviser *de force* parce que les tracteurs manquent ; *on n'a pas le temps* d'éduquer les paysans. »[724]

Rappelons que la rareté selon Sartre est une impossibilité pour les individus de coexister et qu'elle est le point de départ des antagonismes sociaux. Les groupes sont organisés sous la pression de la nécessité ; la *praxis* commune des groupes perd la transparence de la *praxis* individuelle. Le conflit de l'individuel et du commun selon Sartre est indépassable et les deux se définissent en s'opposant l'un à l'autre, ce qui constitue leur vérité profonde. Donc, en parlant des contradictions qui naissent au sein des groupes organisés, Sartre remarque que la Terreur est précisément le fait que le groupe ne peut avoir le statut ontologique « qu'il réclame dans sa praxis et c'est, inversement, le fait que tous et chacun se produisent et se définissent à partir de cette inexistente totalité. »[725] C'est dans la question même de l'apparition des groupes que Sartre voit une origine du rapport réciproque de fraternité-terreur, qu'il propose comme une alternative de l'explication de la violence par le schéma d'opposition de l'autorité et de la tendance démocratique. Cette explication était présente chez les « socio-barbares. »

Sartre écrit :

« On a coutume d'opposer – par exemple, dans les périodes révolutionnaires –une tendance centralisatrice et autoritaire qui vient d'en haut, c'est-à-dire des éléments qui exercent provisoirement le pouvoir, et une tendance démocratique et spontanée qui prend naissance à la base... En fait, si les soldats et les ouvriers constituent les premiers comités organisateurs de l'insurrection..., ces relations trop universelles doivent être spécifiées en chaque fois... » [726]

Malgré l'opinion commune, Sartre pense que les révolutions se forment autour de groupes d'agitateurs, qui ne sont pas de véritables chefs. Ainsi la violence d'en haut ne diffère aucunement de celle de la base. L'organisateur-agitateur n'est qu'un médium et s'il met en péril la fraternité, il risque de perdre son pouvoir. Concernant la question de la Terreur, le conflit entre l'essentiel et l'inessentiel est « un danger commun pour le groupe et l'individu commun. » L'individu commun, c'est-à-dire l'individu dans la communauté, perd son importance par rapport à l'accomplissement d'une tâche sociale. Par le jeu de la libre dialectique, chaque individu « réaffirme », selon Sartre, son essentialité lorsqu'il réalise la médiation entre l'individu commun et l'objet. « Et celle-ci ne vise pas la singularité historique de l'opération... mais la

[724] i*bidem* pp. 188-189
[725] *CDRI p*. 671
[726] *ibidem,* pp. 613-615

liberté pratique comme moment indispensable de toute opération, même dans le champ pratico-inerte de l'aliénation. »[727]

En tout cas, Sartre souligne que le trait principal du groupe est l'intériorité de l'individuel au groupe. L'individuel a peur de se retrouver dehors du groupe. Donc c'est cette transcendence-immanence et cette réprocité du rapport de l'individu au groupe qui se traduit probablement par le rapport de *fraternité-terreur*. L'être-un du groupe dépend de la liberté individuelle de courir le risque d'être exclu, trahi ou liquidé physiquement et c'est ainsi que peut apparaître la figure de l'Autre. La fraternité est visible dans la relation avec l'Autre, comme c'est le cas de la relation avec un autre individu, dans une organisation clandestine où les Autres c'est la police. L'apparition de cet Autre s'avère curieusement, selon Sartre, être un moment de la liberté individuelle. Ainsi, la liberté dans la *Critique* s'avère être un moment restreint, formel et presque fonctionnel de l'existence d'un groupe. Quel serait donc le sens des conflits internes au groupe, qui sont dans le cas soviétique l'absentéisme ou le découragement ? Les socio-barbares y prêtaient beaucoup d'attention et n'excluaient pas que les luttes de la classe ouvrière contre la société totalitaire puissent exister.

La dernière question à considérer dans ce sous-chapitre est celle de l'appréciation de la terreur chez Sartre. Quant aux sources de la Terreur, dans les pages du deuxième tome de la *Critique,* Sartre en nomme plusieurs : 1) le *régime-entreprise* : la contradiction fondamentale du socialisme soviétique qui est à la fois la conquête rapidement institutionnalisée et l'entreprise qui s'étend sur plusieurs générations. Cette contradiction donna naissance dans l'urgence à un régime-entreprise qui a eu comme conséquence la Terreur[728] ; 2) *la perte de contact des dirigeants avec les masses*[729] fut aussi une source de la Terreur ; 3) *l'optimisme* fut aussi une source et une conséquence de la Terreur[730]. Il est vrai que l'optimisme exclut la possibilité même d'un problème et tout problème fut considéré par l'État comme une action d'ennemis ; 4) *la bureaucratie* selon Sartre n'est pas une nouvelle classe, comme le croyaient Castoriadis, Lefort, Raya Dunaevskaya et tant d'autres. Ce n'est pas *toute* bureaucratie, c'est *cette* bureaucratie, écrit Sartre (il est vrai que pour Castoriadis, par exemple, la bureaucratisation était un processus universel). La bureaucratie bâtit le socialisme, mais ne se construit pas elle-même, selon Sartre. La Terreur à persécute les bureaucrates au lieu de la bureaucratie[731]. 5) *la liquidation des éléments inertes et résistants :* la transformation du pratico-inerte en lutte des classes est un

[727] *ibidem,* p. 672
[728] V. p. 128
[729] p.156
[730] p.175
[731] V p.177

progrès dialectique vers l'intégration. Le souverain a produit des contre-finalités, qu'il a vouu ensuite liquider. Cette idée devient claire si l'on se rappelle que Staline était d'abord contre la collectivisation soutenue par Trotski, et qu'il s'est ensuite prononcé pour la liquidation des « koulaks » en tant que classe. Mais comme il y eut une résistance, « la Terreur [fut] l'effort du souverain pour liquider la concrétion inerte en agissant sur les hommes qu'elle [avait] produit (et, à la limite, par la liquidation même des personnes) »[732]. 6) *Le premier Plan, l'entreprise dont la nécessité est garantie par l'urgence du danger*. Dans ce sens, Staline s'est trouvé être le seul leader à se placer au niveau des exigences de l'Histoire. Trotski a été exclu et persécuté puisqu'il s'en tenait à l'*apriorisme* intellectuel contre la *réalité*. Zinoviev et Kamenev ont été liquidés par le premier Plan, eux aussi : Sartre pensait que la prudence de ces leaders était une inertie théorique. Donc, que ce n'était pas la décision de Staline, mais les impératifs matériels de la *praxis* qui les avaient liquidés. [733]

Dans toutes ces définitions, nous pouvons observer une tendance. Sartre ne fait pas d'apologie de la Terreur. Il ne dit pas que c'était la nécessité historique qui n'avait rien à voir avec Staline ou son système. Mais il semble lier la Terreur avec une certaine idée du *progrès*. Par exemple, supprimer les « koulaks » était en un sens un progrès vers l'unité.

Sartre écrit :

« C'est à travers la lutte contre les paysans que la dictature se radicalisera partout et dans tous les secteurs comme Terreur ; c'est à partir de cette Terreur – qui nécessite le pouvoir consolidé – que la hiérarchie improvisée va peu à peu se scléroser. A partir de là, enfin, la Terreur [...] comme praxis souveraine s'intériorise et devient une extermination tournante à l'intérieur des organes souveraines. La Terreur interne, comme praxis d'intégration radicale et au besoin violente, reproduit le mouvement de la Terreur externe comme unification radicale, au besoin par la violence, des diversités pratico-inertes. »[734]

Sans entrer davantage dans le détail de la théorie sartrienne de la Terreur, nous remarquons que Sartre ne semble pas dénoncer la violence et l'absurdité de la Terreur, comme le fera, par exemple, Lefort. En tout cas, la Terreur est selon Sartre un mécanisme politique. Pour prendre un autre exemple, en 1961, dans sa Préface à l'ouvrage de Frantz Fannon[735] *Les damnés de la terre,* Sartre affirmait que la Terreur intériorisée par les peuples colonisés se retournerait

[732] p.194
[733] p.207-208
[734] p.189
[735] Frantz Omar Fanon (1925-1961) est un psychiatre et essayiste français, algérien et martiniquais, l'un des fondateurs de la pensée « tier-mondiste ».

contre les colonisateurs[736]. La violence, y compris la violence latente, des peuples colonisés contre les Européens devait être la voie pour retrouver leur unité nationale. Les échecs de la Terreur dans les colonies se transformèrent en violences et en agressivité en France même. Sartre appella ceux qui condamnaient la guerre à se déclarer solidaires avec les combattants algériens. Dans ce sens, Sartre croyait qu'il existait une dialectique de la violence : la violence guérit ses propres blessures. Et, par conséquent, pour fermer le cercle de la violence, fallait-il se joindre à ceux par qui la violence aivait commencé (nous entendons ici les « porteurs » de la violence qui sont dans ce cas les indigènes) ? Dans ce sens, il faut prendre conscience des motifs de la Terreur stalinienne en devenant en quelque sorte stalinien. Autrement dit, nous ne pouvons pas comprendre la « logique totalitaire » (le terme de Lefort) sans essayer « d'intérioriser » la logique de la violence.

5. Sartre, liberté et souveraineté

Certains commentateurs de Sartre, tel E. Werner, l'accusent de faire une apologie du totalitarisme stalinien qu'il associe avec la souveraineté. Mais c'est peut-être un peu simplificateur. Par exemple, dire que Staline voulait par lui-même devenir tyran, c'est oublier ce qu'était la situation internationale, et sa situation. Rappelons que Sartre explique dans le Fantôme de Staline *le rôle que le plan Marshall a joué dans la socialisation de l'Europe de l'Est. Il en fut de même de l'isolement de l'URSS pendant les procès de Moscou, par exemple. Le sujet est responsable de choisir sa liberté selon Sartre et ce choix passe par une contrainte extérieure. Ce n'est pas la liberté qui nous choisit, il n'y a pas de liberté magique. Nous choisissons la liberté en agissant. Nous agissons à l'aveugle. En choisissant et en agissant aveuglément, nous retrouvons notre liberté. Ce qui ressemble ici au stalinisme est que l'efficacité prend ainsi chez Sartre la place de la vérité.*

Sans accuser Sartre de « philostalinisme », nous pouvons conclure qu'il a montré que la liberté était une notion complexe. Comment la liberté peut-elle être possible dans un monde où l'inertie et « la contre-finalité » (la logique de l'absurde) sont les lois de l'existence ? Comment changer les individus ? Sartre se différencie ainsi du stalinisme, qui ne faisait pas de cas des individus. La liberté n'est pas possible autrement qu'à partir des individus, selon Sartre. Et c'est un point clairement anti-totalitaire. Cependant, l'individu est double : il est pris par l'inertie, mais il est la source de la seule liberté possible. Sartre semble être convaincu qu'une auto-

[736] Voir Frantz Fannon *Les damnés de la terre,* Préface de J.-P. Sartre (1961), Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002) Paris, Les Editions Découverte-Poche, 202, 313 pp. Paris, Maspero, 1961, 1968 p.32,

organisation, une révolution-émancipation spontannée, est destinée à l'échec. L'inertie des individus est indépassable sans le tyran. Mais pour qui le tyran existe-t-il ? D'où tire-t-il sa légitimité ? Il n'a aucun fondement. Il est un produit de libres choix, de la liberté de tous de rompre avec l'inertie. Est-ce une apologie du stalinisme ?

D'après notre recherche ce n'est pas l'apologie du stalinisme. Mais en revanche il y a une apologie de la révolution, y compris dans ses aspects violents, ce qui le conduit, avec beaucoup d'autres, à être « indulgent » car il cherche à comprendre des choses comme les procès de Moscou ou la terreur.

La position de Sartre dans la *Critique* à propos du rapport entre la philosophie de la liberté et la philosophie politique dans le contexte de l'histoire réelle, ne nous pas paraît encore assez claire, aussi nous appuyons nous ici sur la lecture de quelques critiques de son oeuvre. En lisant les critiques de la *Critique* de Sartre il faut surtout considérer celles qui, comme les analyses d'Eric Werner[737], issu de l'école aronienne, montrent que la liberté dans *la Critique* est dépendante de la théorie politique de Sartre, qui ressemble à la base à celle de Th. Hobbes, avec son état naturel de guerre de chacun contre chacun.

Nous en revenons donc à des questions de principe : la violence de la révolution serait-elle justifiée par la *praxis* révolutionnaire ? Serait-elle un accord, ou une fusion des volontés des individus, dirigés progressivement vers leur émancipation ? Une autre interrogation qui en dérive est celle-ci : est-ce que la révolution est une affaire plus au moins stable ou subit-elle une dégénérescence à un moment donné de son histoire ?

E. Werner reconnaît en général l'exactitude de ce point de vue, que la révolution pour Sartre est une expression de la liberté, mais qu'il n'a jamais dit que la révolution pouvait amener à la création d'une forme durable de gouvernement. Dans son livre, Werner répète deux fois la même idée, selon laquelle « Le destin, pour Sartre, de toute révolution est la terreur. »[738] Werner souligne qu'on pourrait croire à première vue que Sartre, dans la Critique, « résout positivement le problème de l'association spontannée. »[739] Sartre y suit encore la logique trotskiste : une fois que les raisons spécifiques de la création d'un groupe ont disparu, ce groupe se dégrade et les groupes révolutionnaires se mettent à se transformer progressivement en structures hiérarchisées

[737] Voir Eric Werner, De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre, Paris, Calmann-Lévy, 1972 ; Eric Werner (né en 1940) est un philosophe et essayiste suisse, professeur à l'Université de Genève.
[738] E. Werner, *op. cit*. p.159
[739] *ibidem*, p. 148

et bureaucratisées. Le sens du serment ici, explique Werner est celui d'être un acte à la fois de liberté et de soumission. La dialectique de l'intégration et de la sécession produit la Terreur : pour préserver l'unité du groupe, chacun se fera purificateur et se désignera comme futur purifié[740]. Ensuite vient l'institution comme « symbole de l'impossible unité ontologique du groupe. » Sartre montre comment le *pactum associationis* se transforme en un *pactum subiectionis* et – ce qu'omet Werner – semble répéter en gros le schéma trotskiste de la dégénérescence de l'État ouvrier, en lui donnant un fondement ontologique. Les arguments de Sartre ici sont par leur nature assez proches du matérialisme stalinien : anti-démocratiques, suspects par rapport à la nature humaine, se proclamant comme visant une vérité unique et la dialectique comme chemin vers cette vérité. Si l'on en croit, Werner qui met en évidence cette tendance totalitariste de Sartre dans *la Critique*, ce que Sartre nous y propose serait plutôt une véritable image de l'histoire des révolutions et notamment de la Révolution d'Octobre. Werner semble montrer précisément que Sartre, dans les 250 pages de la Critique I consacrées à cette question, rejette l'idée de l'État démocratique comme étant mystificatrice. Sartre exalte la révolution et « le groupe en fusion », mais il est aussi très sceptique par rapport à la durée d'un gouvernement révolutionnaire : toute révolution, selon lui, est vouée à l'échec et tout État est dictatorial. C'est pour cela que Werner considère ce passage comme une justification rétrospective du stalinisme, basée sur cette évidence que le conflit entre l'individu et la société est indépassable.

C'est ainsi que E. Werner revient à la comparaison de la théorie de Sartre avec celle de Hobbes. Le pessimisme sartrien comme notre critique l'indique, est basé sur sa conception de l'unité. Pour Sartre il n'y a qu'un seul type d'unité, celui de l'organisme vivant et le problème du groupe est posé de la façon suivante : « dans quel mesure le groupe est-il susceptible de devenir lui-même un individu ? »[741] En ce sens, alors que pour Kant, dans une organisation, les individus doivent être des moyens et des fins, relatifs et autonomes, pour Sartre, une organisation est une « ossature inerte » qui ne vit que dans et par les individus.

Cette analyse de Werner est très importante pour notre recherche sur la nature du « stalinisme », car elle montre que pour Sartre, lorsqu'un groupe cherche à se faire hyper-organisme, c'est-à-dire à faire en sorte que tous soient le même, « la conséquence immédiate, c'est que l'autre, *en tant précisément qu'autre,* fait a priori figure de *suspect*. »[742] C'est ainsi que la trahison ne peut être qu'universelle, et, finalement, que la fraternité prend la forme de la

[740] Voir *ibidem,* pp. 155-156
[741] *ibidem,* p. 156
[742] *ibidem,* p. 157

terreur. Mais le but de Sartre, comme l'indique Werner, ne consiste pas à décrire simplement la logique de la terreur post-révolutionnaire ; Sartre « rêve » de la fusion des individualités, de l'élimination des différences. D'autant plus que comme les prises de la Bastille ou du Palais d'Hiver ont été effectuées par la foule, il n'y a pas d'autre moyen d'organiser la foule que par celui de l'installation d'un dictateur. Le dictateur est l'incarnation de l'impossible totalité du groupe.

C'est dans ce contexte hobbesien que Werner donne des analyses des notions fondamentales de rareté et du pratico-inerte. Le pratico-inerte est la *praxis* figée en inertie. Dans cette inertie, chacun est un esclave de l'autre, « en tant que chacun voit son action revenir sur lui comme autre »[743]. Dans *l'Être et le Néant,* Sartre décrit le champs des phénomènes préréflexifs, décrivant dans la *Critique* l'état présocial défini par la dialectique du pratico-inerte. Werner explique que le pratico-inerte n'existe jamais dans un état pur, mais que la *praxis* individuelle est toujours limitée par la *praxis* collective, la *praxis* du groupe :

> « Le groupe, c'est la réponse de la liberté à la nécessité qui la nie ; au sein même de cette nécessité, et contre elle, la liberté s'invente comme praxis *sociale*, seule façon pour elle d'exister – dans le milieu du moins de la rareté. »[744]

La conclusion générale de Werner est que *le social* selon Sartre ne pourrait exister que sur le mode *totalitaire.* C'est ainsi que Werner propose un schéma de la philosophie politique de Sartre exposée dans les deux volumes de la *Critique* : si l'homme est un loup pour l'homme, alors, pour supprimer une altérité qui est exprimée en inimitié, il faut supprimer cette altérité et pour cela il faut un tyran, le pouvoir dictatorial qui est décrit dans le deuxième volume de la Critique[745]. Selon Werner, Sartre fait une apologie de la tyrannie à partir de ses réflexions philosophiques.

La question se pose de savoir pourquoi Sartre redoutait des solutions plus « raisonnables » et plus « civilisées » que la tyrannie ? Par exemple, il aurait pu être question d'une transformation des institutions sociales. Pourquoi une efficacité immédiate pour atteindre ses buts ne peut pas être moins importante pour l'État socialiste qu'un projet de longue durée d'émancipation des hommes au travail ? A notre avis il y a au moins deux réponses à cette question. Premièrement, Sartre, en accord avec la « vulgate » marxiste, veut garder un lien avec l'histoire *réelle*, comme c'était d'ailleurs le cas de Marx et d'Engels. Le sujet de son histoire est

[743] i*bidem* p. 161
[744] *ibidem*
[745] Voir, *ibidem*, p 163

« l'homme *réel* », devenu « l'homme soviétique ». « L'homme soviétique » est une nouvelle entité qui se crée. L'ouvrier soviétique a intériorisé son statut de moyen pour les buts du dirigisme. « L'homme soviétique » se caractérise selon Sartre par l'*orgueil*, la *dureté* et la *passivité*[746]. Deuxièmement, il nous semble que c'est « l'anarchisme » foncier de Sartre qui lui fait redouter toute institutionnalisation.

Pourquoi Sartre faisait-il faire une apologie du stalinisme ? Pourquoi dans les débats avec Rousset, Camus ou Merleau-Ponty, il défendait un point de vue plutôt favorable à l'URSS ? Est-ce que cette position a des fondements philosophiques ? Il nous faudra, dans les chapitres qui suivent, considérer encore deux points importants chez Sartre, notamment son interprétation du marxisme et sa notion de l'engagement politique et social.

Son rapport à la violence et au totalitarisme est aussi spécial, voire plein d'ambiguïtés. Par exemple, chez quelques commentateurs américains de Sartre on retrouve des tentatives d'expliquer ce rapport ambigu à l'égard de la violence du régime staliniste. Le fait est que la position de Sartre après 1956 oscillait entre le stalinisme et l'anti-stalinisme, comme le remarque Ian H. Birchall, ce qui a influencé son travail théorique. Paradoxalement, sa philosophie existentielle du choix a amené Sartre à construire une philosophie sur la base de sa position à l'égard du stalinisme.[747]

Intuitivement, nous comprenons que la liberté doit être quelque chose de fondamentalement différent des mécanismes cachés de l'Histoire, quelque chose quque l'on espère atteindre à l'avenir et qui est en même temps bien présent dans l'expérience de la résistance et du non-conformisme, dans le rôle spécial que joue l'individu par rapport aux groupes. C'est ainsi que nous retrouvons la notion d'autonomie de Castoriadis qui, à la lumière de notre recherche nous paraît plus appropriée pour la compréhension de l'histoire russe.

A propos de la liberté chez Sartre, nous avions tout de même l'impression qu'il s'agissait chez lui de la liberté dans un sens idéaliste obsolète, d'une liberté « en couple » dialectique avec la nécessité, bien que les raisons de cet « accouplement » soient autres que dans la philosophie classique. C'était sans doute la raison pour laquelle Heidegger n'avait pas inclu la question de liberté dans les questions de principe d'*Être et Temps*. Castoriadis propose à notre avis une de repenser radicalement la liberté sous un autre nom, celui de l'autonomie, et de le faire notamment en s'appuyant sur l'exemple de la Russie stalinienne.

---

[746] Voir *ibidem* p.174
[747] Voir, Ian H. Birchhall *op. cit.* p. 174

. Chapitre 2 : L'autonomie et le social-historique chez Cornélius Castoriadis : l'auto institution de la société

1.Castoriadis et Sartre sur la réalité humaine

Nous avons vu que Sartre montrait les traits spécifiques de l'homme soviétique. Selon Sartre, l'homme soviétique est *a priori* différent de l'homme opprimé et exploité par le capitalisme. D'autre part, nous pouvons nous demander si l'existence de ce nouveau type de d'homme devait rendre la démocratie largement inutile dans les pays socialistes.

Sartre écrit précisément :

« Cet « homme soviétique » - le premier à définir réellement le présent à partir de l'avenir (et sur la base du passé) et son avenir individuel à partir de l'avenir socialiste ; reste que cet homme ne se serait jamais produit dans une démocratie bourgeoise [...] ; et que c'est une chose, l'oppression qui fait travailler au profit des maîtres et une autre chose, celle qui fait travailler les pères au profit des fils, ceux-là au profit des petits-fils, etc., dans la perspective d'une croissante libération. »[748]

La question de l'individu socialisé dans une société totalitaire munie d'une logique unitaire est très importante. Reformulons nos interrogations ainsi : comment donc arrive-t-il qu'un individu formé par une société totalitaire, pénétrée par une philosophie unitaire serait capable de militer pour la démocratie qu'il ne connaît pas, et de résister à l'oppression de la part de la société totalitaire ? Ne devient-il pas une fonction de cette société, comme les idéologues de cette société le veulent et le déclarent ? La réponse de Castoriadis serait sans doute que la formation de l'individu par la société est complexe, qu'il y a de nombreux facteurs de ce processus, qui n'est pas mécanique. Autrement dit, c'est au niveau psychogénétique que la question de l'autonomie politique est décidée *initialement.*

Nous pourrions considérer que l'étude du « socialisme réel » par Castoriadis a montré que l'URSS était une société capitaliste, mais munie d'une bureaucratie totale. Le degré de liberté de la société ne se mesure pas au niveau des richesses nationales, mais au niveau de l'autonomie des individus dans la société, ce qui est selon Castoriadis, le degré de l'autonomie d'une société elle-même. Et c'est ici qu'on touche au problème de la « socialisation » de

[748] Sartre, *op. cit.* p.171

l'individu, de comment un être naturel « devient » un être social. On a vu Sartre poser aussi le problème de la formation du groupe et on a vu que selon lui la question de la socialisation demeure dans l'élimination des différences. Nous pourrions y opposer le travail de Castoriadis au carrefour de la psychanalyse et de la philosophie politique, car selon Castoriadis le rapport d'un individu à la société se base sur trois domaines ontologiques : celui de l'être naturel, celui de l'être social-historique et celui du conscient.

Examinons cette thèse. Si l'on considère Freud comme un philosophe politique, on pourrait voir dans son œuvre une conception de la libération de l'homme de l'inconscient par le biais de la technique psychanalytique. Dans cette optique, le sens de la vie de l'individu selon les freudiens est de s'auto-altérer, en se libérant de l'inconscient qui domine la liberté humaine, ce qui pose les bases d'une *weltanschauung*.

Mais pour Castoriadis, sans entrer davantage dans les détails, il s'agissait de quelque chose de plus que d'appliquer le freudisme au marxisme. Son ambition était d'élaborer une théorie de la psychogénèse prenant en considération le déploiement de l'individu dès son état « naturel », monadique, jusqu'à son état de personne politiquement autonome, participant activement à la vie publique de « l'agora », car la psychanalyse et la politique ont selon lui le même but : l'éducation de l'homme autonome. Ainsi dans la « socialisation », l'homme naturel ne devient pas un homme social – Castoriadis critique ces attitudes des ethnologues, notamment structuralistes, tel Lévy-Strauss, qui partent dans leurs réflexions sur la nature de l'homme moderne de l'identification devenue courante à partir de l'époque classique des indigènes (« les barbares ») et de l'homme naturel des philosophes –, le conflit n'est plus dans le rapport de l'homme naturel à la société civilisée, ni celui d'une volonté individuelle par rapport à la collectivité organisée, mais il s'agit ici d'un conflit initial entre l'univers clos d'une monade et la société, que l'on rencontre dans l'étude des complexes psychologiques. Sartre se consacre à l'étude des groupes et c'est un projet difficile et courageux. Castoriadis tente de faire des distinctions fines sur la question de la génèse de l'individu. La collectivité ou l'individualité dans un sens sont « dans » une personnalité, elles sont codifiées dans son comportement et elles « déterminent » son choix politique, pas moins que le choix du politique « détermine » l'homme. Que se serait-il passé après la Révolution russe si le peuple russe n'avait pas choisi un État fort ? C'est dans ce sens sans doute que Castoriadis préfère toujours garder cette terminologie « nationale » en appelant la Russie l'URSS: il s'agit surtout de choix politiques.

Nous avons rendu compte de quelques différences entre la philosophie politique de Castoriadis et celle de Sartre : en général, la première est moins pessimiste et moins sceptique aussi quant à la nature humaine que la seconde. Elle est plutôt rousseauiste qu'hobbesienne.

L'homme n'est pas « un loup », il est bon et l'on doit l'éduquer. Le totalitarisme n'est pas une issue pour la société, mais une déformation due à la pensée héritée. La démocratie n'est pas une illusion, mais quelque chose à effectuer et à réaliser. Sartre semble excessif dans son réalisme et Castoriadis proche de l'utopisme. Comme on a vu, Sartre et Castoriadis divergent sur la question du rapport au pouvoir centralisé. Au long de son œuvre, Castoriadis défend l'idée que la bureaucratie, dont l'exemple le plus important est celle de l'URSS, n'est pas seulement un mode de direction du pays par la planification, mais aussi un mode de socialisation des individus dans une société hétéronome, qui « instrumentalise » les rapports sociaux et qui « nie la liberté publique »[749]. La socialisation d'un individu dépend de la société, dit Castoriadis, et l'identité de la psyché d'un prêtre d'Amon-Ra et d'un capitaliste moderne (ces exemples sont cités par Castoriadis) est différente, dans ce sens où les institutions fixent les significations sociales avec lesquelles la psyché opère. Selon ce philosophe, la société capitaliste moderne tout autant que le socialisme réel aboutissent à la destruction de la socialisation politique des individus. L'homme moderne, à la différence des grecs de l'antiquité, ne vit pas la vie publique, et se renferme dans sa vie privée. Nous avons déjà vu que Castoriadis associait le capitalisme « fragmentaire » de l'Occident avec le capitalisme totalitaire de l'URSS. Les institutions sociales ne nient jamais totalement la créativité personnelle d'un individu, et en parlant de la socialisation d'un individu, Castoriadis interprète la sublimation dans les deux sens suivants : psychanalytique et politique. Chez Sartre nous avons vu la critique de cette thèse selon laquelle tout le mal provient du pouvoir centralisé et despotique. Mais bien sûr, dans son individualisme et sa lutte pour la liberté de la personne humaine, Sartre semble plutôt, en tant que philosophe, être à la recherche d'une troisième voie entre le capitalisme et le socialisme.

Certains traits rassemblent cependant ces deux projets philosophiques qui ont fait une époque. Dans les deux cas, il s'agit d'anthropologies existentielles inspirées par le marxisme. Toutes deux ont fait un certain chemin par rapport à la liberté. D'ailleurs Sartre comme Castoriadis étaient deux maîtres de la liberté au XXe siècle

2. La psyché comme substrat philosophique de l'Histoire

Castoriadis est d'accord avec Marx sur le fait que les hommes sont des acteurs de l'histoire. Dans l'*Institution imaginaire de la société* (1975) Castoriadis essaya de donner un substrat philosophique à cette thèse. Rappelons très schématiquement, quelle était la conception de Castoriadis de la psyché comme substrat philosophique de l'Histoire.

[749] Voir p.ex. « L'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis », Tracés, 2001, 1-17

Les catégories de la logique identitaire s'effondrent en rencontrant le social-historique, affirme Castoriadis. Il remarque que cette critique n'a rien à voir avec l'idée des ruptures épistémologiques, soutenue par le structuralisme. Notamment, l'institution sociale-historique de l'individu (la transformation de la monade psychique en individu social pour lequel existent d'autres individus, des objets, une société, des institutions) doit être présentée comme « émergence des représentations ou flux représentatif non soumis à la déterminité. »[750] Le freudisme sert de la base à cette théorie. Il ne s'agit pas d'ailleurs de refaire la conception de Freud, mais de donner un autre point de vue sur elle.

1) le sujet est une monade ; après sa rupture avec son être monadique, la *psyché* pour lui est son objet perdu. Les représentations (les « phantasmes »[751]) n'appartiennent ni à l'objet ni au sujet. Ils ne sont pas absolument dépendants du corps, ni absolument libres à l'égard de lui. Le sujet est une « scène » de ses phantasmes. Le seul « liant structurel »[752] entre les phantasmes est le Soi narcissique.

2) « Le processus de l'institution sociale de l'individu, c'est-à-dire de la socialisation de la psyché, est indissociablement celui d'une psychogénèse ou *idiogénèse*, et d'une sociogénèse ou *koinogénèse.* »[753] Le sujet à ce stade ne peut avoir accès au réel qu'à partir et « sous la dominance » de ses schèmes imaginaires. Il ne peut constituer un autre qu'en projetant sur lui même ses propres schèmes de la toute-puissance. La socialisation passe obligatoirement par le schéma triadique : sujet, autre, objet.

3) Comment se constitue donc la réalité ? Qu'est ce qui doit se passer pour que l'individu, l'autre et l'objet limitent leur toute-puissance imaginaire ? « Seule l'institution de la société, procédant de l'imaginaire social, peut limiter l'imagination radicale de la psyché et faire être pour celle-ci une réalité en faisant être une société. »[754] En effet, la notion de réalité n'est pas bien développée dans la psychanalyse freudienne et Freud lui-même, selon Castoriadis, confondait souvent la réalité de la société avec la réalité naturelle. Selon Castoriadis, la sublimation est un processus grâce auquel l'individu refuse ses « propres » objets au profit des objets institutionnalisés[755]. Donc, c'est un processus qui n'est pas gratuit. Il se passe le plus souvent par le biais de la famille patriarcale.

---

[750] Castoriadis, *IIS*, p399
[751] termes de Freud : die Phantasien, phantasmieren, die Vorstellungen, das Vorstellen, die Ur-Phantasien. Castoriadis parle de tout l'oeuvre de Sigmund Freud, de la pratique psychanalytique en général, et aussi des célébrités du freudisme, tel Jacques Lacan. Nous n'allons pas spécifier ici de quelles parties de la théorie freudienne Castoriadis tire ses conclusions. Nous allons les considérer comme des recherches de Castoriadis lui-même.
[752] terme de la psychanalyse
[753] i*bidem* p. 437
[754] i*bidem* p.450
[755] Castoriadis affirme que c'est là le vrai sens du complexe d'Oedipe.

Comment donc se passe-t-il qu'un individu se trouve une place dans la société ? Pour être socialisé comme un capitaliste, par exemple, il n'est pas suffisant d'aimer l'argent[756], mais il faut être capitaliste en réalité. Mais d'autre part, le capitaliste ne peut pas devenir capitaliste sans qu'il ait été socialisé en tant que tel – dans le sens « psychologique », bien sûr – depuis son enfance. « La constitution de l'individu social [écrit Castoriadis] n'abolit pas et ne peut pas abolir la créativité de la psyché, son auto-altération perpétuelle, le flux représentatif comme émergence continue de représentations autres. »[757]

4) « L'émergence de la perception et de la chose ne peut être pensée que dans une perspective sociogénétique ou *koinogénétique* (*koinos*, commun, partagé). Car non seulement c'est dans et par la société qu'il y a individus, choses et monde [...]. Mais chaque société est cette institution-*ci,* faisant être *ce* magma particulier de significations imaginaires sociales et non pas un autre [...] »[758] L'imaginaire selon Castoriadis est la condition de toute pensée. Le sujet n'est pas réductible au social-historique. L'imaginaire comme imaginaire social et imagination de la psyché est condition logique et ontologique du réel.

Il y a deux parcours essentiels, écrit Castoriadis. L'un qui à partir de l'idéogenèse et de la koinogenèse montre l'enracinement de la chose, de la perception, de la logique « à la fois dans le magma représentatif de la psyché et dans l'institution social-hisorique ». Et l'autre qui revient sur les mêmes points « pour les questionner d'une autre façon » et pour questionner l'institution. Le rapport de ces deux parcours est « le mode d'être de la pensée comme pensée historique, et comme *faire* pensant. »[759]

Quelles en sont les conséquences pour notre travail ? Nous croyons que Castoriadis a complètement changé l'idée que les matérialistes après Marx avaient de l'individu et de la société. D'ailleurs, Pannekoek avait peut-être raison en affirmant que la conception éclectique de Lénine avait retourné la pensée matérialiste sur la psyché à une époque du matérialisme pré-marxiste. Quoiqu'il en soit, Castoriadis a montré qu'une nouvelle conception matérialiste de l'homme était possible. Lors de nos analyses nous nous appuyons sur les idées que nous avons tirées de l'*Idéologie allemande* de Marx et Engels dans le début de cette partie. Et ce n'est pas fortuit. On pourrait dire que les idées de Castoriadis sont « empruntées » à la psychanalyse de Freud et de Lacan. A notre avis, ce n'est que partiellement vrai, car Castoriadis vise ici la vulgate

[756] Dans les *Trois essais sur la théorie sexuelle (*1905) Freud analyse le problème de l'amour pour l'argent
[757] i*bidem* p.466
[758] i*bidem* p.485
[759] Voir i*bidem* p. 492

marxiste, et, peut-être, le développement du marxisme ultérieur dans ses formes pétrifiées du marxisme-léninisme[760].

1) la première « aliénation » de l'individu est l'aliénation par lui-même. Au niveau inconscient, la *psyché* ne différencie pas l'objet et le sujet. Son auto-identification est complètement *autistique.* L'individu en tant qu'individu est en conflit avec le monde. Il découvre notamment que ses désirs ne sont pas assouvis. Dans ce sens, l'homme « réel » n'est pas celui qui a faim, soif ou froid, mais celui qui vit la rupture avec ses désirs. Et dans ce sens, nous pouvons comprendre pourquoi Castoriadis croit que la révolution va de paire avec l'émancipation. Le seul changement de l'ordre social ne change pas totalement l'homme et peut être source d'ambigüités.

2) Castoriadis est d'accord avec Marx sur le fait que la société représente une force extérieure pour l'individu. Notamment, le propre produit de l'homme devient pour lui une force aliénante. Mais la séparation fondamentale selon Castoriadis n'a pas lieu entre l'individu et la société, mais entre sa réalisation dans le monde privé et sa réalisation dans le monde publique. Selon Castoriadis l'homme est donc lié à la société à travers son imagination, ce qui fait penser à la fétichisation des objets et des rapports sociaux par l'individu. En effet, Marx remplaça sa théorie de l'aliénation du travail par la théorie du fétichisme de la marchandise dans le *Capital* (1867). Le fétichisme chez Marx implique que les rapports sociaux soient remplacés par les marchandises (la réification des rapports sociaux). En même temps se déroule la personnification des choses, du capital.

A notre avis, Castoriadis montre que l'individu (dans ce cas il s'agit de l'enfant) qui effectue la fétichisation, l'auto-projection dans un objet ou dans un autre a affaire avec le pseudo-monde. Nous pensons que Castoriadis est proche ici d'un autre représentant du groupe *Socialisme ou Barbarie,* le philosophe Guy Debord[761]. Dans son ouvrage *La Société du spectacle* (1967) se basant sur la théorie du fétichisme de Marx, Guy Debord montre que la société de consommation contemporaine vit une pseudo-vie. Il faut rappeler que l'URSS se pensait comme un socialisme *réellement* existant. Rappelons aussi que pour Castoriadis c'est l'un des types de la société de consommation, un pseudo-socialisme.

3) Dans le marxisme, nous l'avons vu, la notion du communisme ne semble pas être très bien réfléchie. Elle se laisse confondre facilement avec celle du socialisme. Il est clair que

[760] Il est connu d'ailleurs que Trotski voulait faire de la psychanalyse une partie intégrante du matérialisme soviétique. Le conflit de Trotski avec Staline était fatal pour la psychanalyse en URSS. Donc, même du point de vue d l'histoire devient clair que Castoriadis n'était pas en dehors des débats autour du contenu du matérialisme dialectique et historique.

[761] Guy Debord (1931-1994) est un écrivain, cinéaste et essayiste français. En 1959 il entra en contact avec *Socialisme ou Barbarie*

l'homme total vivra dans une société sans classe. Engels dans son ouvrage *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* montra que dans la société sans classe les rapports matrimoniaux allaient subsister, mais ne seraient plus dictés par la propriété. Castoriadis affirmait que la famille monogame était en crise. Dans ce sens, il mettait en question l'institution des pères, la source d'une ambigüité dans l'éducation, « le vrai complexe d'Œdipe ». Cela constitue une critique subversive et anti-autoritaire. Rappelons que le « socialisme réel » supprima les libertés sexuelles totales des premières années de la Révolution. La famille dans l'URSS devint « le noyau de la société communiste ». Cette conception a été basée sur les idées d'Engels. Ainsi Castoriadis prit la défense des positions anarchistes du « communisme primitif ».

4) Nous avons fait une étude du « matérialisme dialectique » et nous avons compris que pour les marxistes « orthodoxes » le substrat de l'Histoire était des « lois » de la nature. Dans ce sens, le « diamat » considérait l'individu comme un objet qui apparaissait chaque fois comme une « table rase » sur laquelle la société, l'histoire et la nature laissaient leurs traces. Le seigneur ou le serf, le bourgeois ou l'ouvrier étaient considérés comme des masques vides de l'Histoire. Mais la thèse marxiste selon laquelle l'Histoire se fait par les hommes ne peut pas se passer du questionnement sur le moyen par lequel les hommes font l'Histoire et sur ce que sont ces hommes.

L'institution de l'homme et de la société est essentiellement historique, pense Castoriadis. Quand Marx écrivait que la machine n'était plus en elle-même le capital et que l'or n'était plus, en lui-même, de la monnaie – comme le remarquait Castoriadis – il s'agissait de significations imaginaires sociales. « Pour que l'or devienne la monnaie il ne suffit pas qu'il possède les qualités « naturelles » [...], il faut ce développement social-historique qui [...] conduit à l'institution de « l'équivalent général ». »[762] Castoriadis indique que la pensée de Marx est ambigüe sur ce point. Il remarque que Marx parle tantôt comme un matérialiste et veut déterminer le capitalisme par la machine, et que tantôt comme un hégélien, il croit que le système social « confère » une signification à la machine. Mais les deux positions sont intenables. Les machines en question sont des machines « capitalistes ». On ne peut pas bouleverser la société sans un bouleversement de la technologie existante, selon Castoriadis. On ne peut pas non plus « fabriquer » des individus capitalistes en l'espace de quelques années dans les conditions de la société précapitaliste. Autrement dit, l'institution du capitalisme en Europe occidentale a été une alteration des hommes, des choses, des rapports sociaux et des institutions. C'était la création de l'homme capitaliste et l'institution du monde capitaliste. Finalement, les

[762] i*bidem* p.515

individus, les rapports sociaux et les choses existent comme indivision de l'effectif et du possible. Ils « sont à la fois « instrument » et « expression », figuration et présentation d'un noyau de significations imaginaires sociales. »[763]

3.Qu'est-ce que la société autonome ?

Castoriadis s'appuie, dans ses analyses néomarxistes, sur le problème de l'aliénation. Pour montrer ce qu'il a en vue, Castoriadis cite l'exemple de la maxime freudienne selon laquelle « Où était ça, Je dois devenir ». Cela veut dire qu'il y a autonomie lorsque dans une instance de décision, le conscient domine l'inconscient. Ainsi l'autonomie figure ici dans le sens de Kant, Platon ou des stoïciens : à la différence de l'hétéronomie elle signifie la législation ou la régulation de l'individu par lui-même, la capacité d'opposer ma loi à la loi qui est la loi d'un autre que moi[764].

Le point faible de la philosophie qui prônait le devoir dans un sens moral, devient évident dans les sociétés totalitaires, où l'individu est obligé de suivre par devoir la loi qui n'est pas simplement celle d'un autre, mais qui peut aussi affliger sa vie, sa santé, et ses convictions morales. Par contre, la possibilité de suivre la loi qui est propre à l'individu est une pierre de touche de la liberté de la société. Dans ce sens, nous supposons que Castoriadis a bien raison de ne pas parler de sociétés « socialistes » ou « capitalistes », « riches » ou « pauvres », mais de commencer par analyser la place qu'un individu y prend.

Il y a un autre point important. Ce point qu'évoque Castoriadis est la domination de l'individu par un imaginaire autonomisé. Le conflit essentiel ici est « entre pulsions et réalité d'un côté et l'élaboration imaginaire au sein du sujet, de l'autre côté. »[765] Nous avons vu chez Sartre que le conflit primordial et présocial entre l'individu et le groupe est basé sur la liberté primitive non-conditionnée des individus, qui n'est rien d'autre que le conflit créateur du social. La démarche ontologique de Castoriadis consiste à notre avis à rapporter le conflit créateur de la relation de individu au groupe à la relation entre le moi et l'autre, où l'autre n'est rien d'autre que l'inconscient élaboré par la conscience, l'inconscient qui est à dé-autonomiser par le conscient. Castoriadis reconnaît que l'individu ne peut pas ratifier tout discours de l'autre et le

[763] i*bidem* p.518
[764] Voir Castoriadis, IIS i*bidem* p. 150-151
[765] *ibidem,* p. 153

rendre sien, ce qui n'est pas son but. Mais il s'agit ici d'ouvrir un mouvement de critique des vérités et des présupposés tacites, comme les philosophes l'ont toujours fait[766].

Ce postulat nous conduit aux réflexions suivantes. La philosophie sociale de Castoriadis consisterait ainsi en un projet d'apprendre aux gens à réflechir sur leur quotidien social ? Paradoxalement, les régimes « totalitaires » sont ceux qui font le plus réflechir les individus sur la vie sociale, par le manque de liberté de choix de mode de vie, et ils proposent à la fois des solutions « matérielle » et idéologique aux problèmes sociaux. Pour le régime « socialiste », les problèmes sociaux et le problème de l'individu n'existent même pas, parce que chaque individu est affecté à une tâche sociale qui le fait participer à la distribution des ressources et qu'une égalité entre les individus est installée. Contrairement à cela, dans le régime capitaliste, la participation d'un individu à la distribution des ressources n'est pas garantie et c'est ici qu'on peut voir le point fort de la *Critique* de Sartre, car il indique précisément la rareté comme ce phénomène fondamental des rapports entre les individus. Mais dans quelle mesure les individus existent-ils en dehors de la société, si ce n'est dans cet état naturel hobbesien qui est une production de l'abstraction philosophique ? C'est sur cette voie sans doute que Castoriadis rattrape Freud et surtout Lacan, mais tente de les penser non dans le sens médical, mais dans le sens philosophique : le conflit entre l'individu et le social devrait se situer dans le champ du social. En d'autres termes, le social devrait être pensé non comme le champ des contradictions entre les individus, mais comme le champ de l'élucidation des contradictions entre l'individu et le social, ou tout simplement comme le champ qui crée les conditions du travail de l'individu « sur lui-même ».

Sur la question de l'autonomie de l'individu, on voit que pour Castoriadis le moment crucial pour l'autonomie de l'individu est lorsque l'individu ne peut exister hors de ses liens avec la société[767] : d'un côté l'individu est pénétré de part en part par le monde et par les autres et de l'autre la société athénienne n'est rien autre que les Athéniens. Cela ne veut pas dire, souligne, par exemple E. Enriquez, que l'incarnation de la société dans les individus est toujours fragmentaire, et « *les processus psychogénétiques ne sont pas réductibles à des processus purement sociaux.* »[768] Le principe qui différencie la position de Sartre de celle de Castoriadis devient ainsi clair, puisque selon Sartre il n'y a pas de différence entre des sociétés hétéronomes et autonomes. Selon Sartre toute société est reglée selon les lois dialectiques passées par le crible de la critique, mais contenant de toute façon des contradictions « indépassables » et des « contre-

[766] voir *ibidem* p.155
[767] Voir Castoriadis, *ISS* p. 158
[768] Enriquez, *op. cit.,* p. 33

finalités » dans le contexte de la finalité de la Praxis. La société selon Castoriadis, au contraire de la société selon Sartre, n'a pas de contre-finalité, mais elle a sa propre finalité, c'est ainsi que la société hétéronome produit des sujets hétéronomes.

Qu'est-ce donc qu'une société autonome ? Castoriadis souligne qu'il a traité longuement de l'autonomie des individus, pour distinguer l'autonomie de la vieille notion de liberté mise en jeu chez Sartre, comme nous l'avons montré. Pour éviter « la liberté qui agit sur la liberté d'autrui » Castoriadis introduit sa propre définition de la *praxis* comme le faire qui vise l'autre et les autres comme des êtres autonomes. La *praxis* selon Sartre était le projet organisateur dirigé vers une fin et appelé à réorganiser la matière ouvrée. On peut y voir facilement le reflet des anciens débats entre Sartre et les socio-barbares, à propos de la manière d'organiser un parti révolutionnaire. Rappelons aussi qu'en critiquant la position de Lénine, Castoriadis remarquait que Lénine, d'une part, assignait à tort la limite objective à l'autonomie des ouvriers (le trade-unionisme) et que d'autre part il soutenait que la classe ouvrière ne pouvait recevoir d'organisation que du dehors[769]. Castoriadis ne veut pas rejeter l'idée même de l'organisation et de la société socialistes, comme le faisait Lefort qui préferait la spontanéité. Il faut rappeler d'ailleurs, que cette vision de la *praxis* est spécifique pour Castoriadis : la *praxis* diffère de la *techné*. Pour Castoriadis, l'être qui est par le biais de *techné* clair et élucidé dans son être pour une fin précise peut devenir l'objet de manipulations et de transformations dans les mains d'un *aner basileos,* et c'est seulement l'être qui comme objet de la *praxis* dans la visée globale peut acquérir l'autonomie. Ce que Castoriadis prouve ici c'est qu'il y a une *politique de liberté,* que cette politique peut exister, autant que la *praxis* n'est pas vouée à éliminer l'autre, mais à assumer la responsabilité de l'autonomie de l'autre.

« [...] élever un enfant (que ce soit comme parent ou comme pédagogue) peut être fait dans une conscience et une lucidité plus ou moins grandes, mais il est par définition exclu que cela puisse se faire à partir d'une élucidation totale de l'être de l'enfant et du rapport pédagogique. »[770]

Castoriadis, après Freud, énumère trois professions où les rapports d'intersubjectivité existent : le pégagogue, l'homme politique et le médecin. La question se pose de savoir si Castoriadis veut « amplifier » ce genre de rapports pour qu'ils puissent « couvrir » tous les rapports sociaux ? Premièrement on constate que l'autonomie selon Castoriadis n'est pas la liberté inaliénable d'un sujet abstrait, car il ne s'agit pas d'un rapport tout à fait universalisable. Il s'agit d'un rapport social spécifique qui est différent de la spontanéité anarchiste, d'un laisser-

[769] Voir, p. ex. Ph. Caumière, *op. cit*. p. 22
[770] Castoriadis,*IIS*, p. 85

faire liberaliste ou de l'émancipation dans l'obéissance « socialiste » (si l'on veut définir ainsi le rapport social de « liberté » sous le socialisme « réel »). Mais il s'agit justement d'un problème et d'un rapport social, et il faut comprendre le social dans un sens précis. En faisant son commentaire de la phrase célèbre de Sartre « l'enfer c'est les autres » – qui est d'ailleurs importance jusque dans la *Critique* – Castoriadis remarque ironiquement que l'auteur de cette phrase « était sans doute certain qu'il ne portait rien en lui même qui fût d'un autre[...]. Il a d'ailleurs récemment confirmé cette interprétation, en déclarant qu'il n'avait pas de Surmoi. Comment nous pourrons y objecter, nous qui avons toujours pensé qu'il parlait des affaires de cette terre comme un être surgi d'ailleurs. »[771] Le phénomène central pour le social selon Castoriadis est ainsi l'inter-subjectivité. La *praxis* dans ce sens se définit ainsi :

« ce faire dans lequel l'autre ou les autres sont visés comme êtres autonomes et considérés comme l'agent essentiel de leur propre autonomie. La vraie politique, la vraie pédagogie, la vraie médecine, pour autant qu'elles n'ont jamais existé, appartiennent à la praxis. »[772]

Néanmoins notre interrogation sur l'institutionalisation de l'autonomie subsiste, et elle n'a sans doute qu'une réponse négative chez Castoriadis : la vraie *praxis* n'a jamais existé, donc elle n'existe pas comme un état définitif et stable, mais comme une relation lucide et comme une situation active de chaque individu[773]. L'aliénation selon Castoriadis se joue dans le social lui-même, dans le collectif anonyme, dans l'humain-impersonnel qui « englobe la société donnée ». L'aliénation « limite et rend presque vaine toute autonomie individuelle », elle se manifeste comme « masse de condition de privation et d'oppression, comme structure soldifiée globale, matérielle et institutionnelle, d'économie, de pouvoir et d'idéologie, comme induction, mystification, manipulation et violence. »[774] Remarquons qu'il s'ensuit que la liberté individuelle, celle d'une révolte anarchiste de l'individualité contre l'aliénation – cette liberté « chérie » par les existentialistes – ne peut rien faire pour surmonter l'état des choses dans les structures oppressives de notre société. Castoriadis explique ce fait justement en s'opposant à l'avis de Sartre sur « l'autre », puisque l'aliénation dans notre société apparaît sous la forme des « mécanismes du marché » ou de « la rationalité du Plan ». L'aliénation selon Castoriadis apparaît comme instituée ou comme « lourdement conditionnée par les institutions ». L'aliénation consiste donc en ce que l'institution a une tendance à s'autonomiser et la société

[771] *ibidem,* p. 160 Note
[772] *ibidem,* p.112
[773] Voir, p. ex. J.-L. Prat, *Introduction à Castoriadis*, La Découverte, P. 2007 pp. 87-88
[774] Voir Castoriadis, *IIS*, p. 161

hétéronome est celle qui devient une société au service des institutions, comme c'était le cas de la société soviétique.

En quoi donc la société totalitaire différerait-elle substantiellement de la société libre ? Cette question a été posée principalement par le célèbre logicien, philosophe et mathématicien britannique K. Popper dans *La société ouverte et ses ennemis*.

Le problème posé par le célèbre philosophe britannique Karl Popper[775] dans son ouvrage *La Société ouverte et ses ennemis* (1945) était celui de montrer que le totalitarisme a des racines profondes dans cette influence qu'effectue à travers les âges la critique de la démocratie par Platon et les idées de ce dernier sur la Cité idéale. Castoriadis entreprit la critique de la philosophie de l'État de Platon, lui aussi. Nous allons retenir de cette critique et des conclusions qu'en tire Castoriadis seulement ce qui concerne la démocratie, l'autonomie, la philosophie dans son rapport ambigüe à la politique

Castoriadis entreprend la critique de la philosophie de l'État de Platon en essayant de prouver que son erreur principale consistait à essayer d'élaborer le type idéal d'un homme politique, plus précisément d'un souverain-spécialiste – *o basilikos aner*. Comme le remarquera le chercheur grec G. Oikonomou, l'État de Platon selon Castoriadis est un appareil bien réglé, une entité bien catégorisée, dans laquelle toute chose acquiert sa place et chacun est obligé même de ne pas tenter de changer quelque chose[776]. Platon changeait plusieurs représentations fondamentales propres aux Grecs « démocratiques », précisément celles des présocratiques ou des grands dramaturges. Il parle par exemple du Bien et de l'Un tandis que les Grecs distinguaient entre l'être et le non-être. Il affirme la thèse de l'immortalité de l'âme, tandis que pour les Grecs, selon Castoriadis, le seuil que l'homme doit franchir entre l'être et le non-être était en principe définitif. Sous cette optique d'une perception tragique de la vie, les Grecs croyaient que la source du pouvoir est le peuple lui-même. Platon, sous l'influence de sa conception de l'étant en tant qu'illusion et de l'étérnité des idées, préférait que le pouvoir reste dans les mains d'un seul gouverneur.

On dit que Castoriadis rassemblait lui-même à ces anciens Grecs. Par exemple, le chercheur français E. Enriquez le décrit en parlant de lui comme :

[775] Karl Raimund Popper (1902-1994) est un philosophe des sciences autrichien et britannique.
[776] Voir Oikonomou Y. "Plato and Castoriadis : the concealment and the unravelling of democracy" //The International Journal of Inclusive Democracy, Vol. 2 N1 (Sept. 2005) p. 183

« [...] d'un homme écrivant pour d'autres hommes , c'est-à-dire pour des êtres capables d'accepter qu'ils sont mortels et qu'ils n'ont rien à espérer d'autre que cette vie, et prêts malgré et grâce à cette conviction, de vouloir s'auto-constituer en participant lucidement à l'édification d'une société autonome, toujours fragile et toujours à faire. »[777]

C'est donc en opposition avec le platonisme que Castoriadis retrace le tableau de la philosophie et de la vie publique des Grecs avant Platon, qui étaient caractérisée par l'autonomie. La thèse basique de Castoriadis est ce que la philosophie et la démocratie ont les mêmes origines. Notre question est à renouveler : comment se put-il que la Révolution russe effectuée au nom des principes de l'émancipation ait abouti à la tyrannie de Staline ? Et quel est le rôle, plus précisément, qu'aurait pu jouer l'autonomie des individus pour sauvegarder ses acquis ? Le point de vue courant sur cette question se résume en ce que la Révolution a échoué car elle avait bousculé des valeurs morales traditionnelles et avait déchaîné la violence. Le mal, selon Castoriadis, se trouve dans l'idée opposée : la raison de cet échec est la pensée héritée. Il décrit la différence entre la pensée créatrice et la pensée héritée dans les termes de la logique et des mathématiques : il s'agit d'une opposition entre la logique identitaire et la logique des ensembles. La question du discours philosophique n'est pas ici fortuite, et la philosophie idéaliste serait à l'avant-garde de l'ontologie unitaire. Platon avait cette haine aristocratique de la démocratie, qui le conduisait à affirmer la primauté du Bien qui est à la fois le Juste, le Vrai et le Beau.

Castoriadis écrit :

« Le point central étant que la lutte de Platon contre la démocratie se double et s'assure d'un *discours* philosophique qui relève d'une ontologie unitaire, puisque l'Être est posé comme le Bien [...] »[778]

En un mot, Castoriadis voyait la source des sociétés autonomes dans la logique unitaire héritée de la « haine aristocratique » de Platon pour la démocratie. Le changement démocratique est le retour aux Grecs pré-socratiques. Nous pensons que cette démarche philosophique de Castoriadis est étroitement lié avec ses critiques du totalitarisme soviétique.

[777] E. Enriquez « Un homme dans un oeuvre », p. 31
[778] Ph. Caumière Castoriadis, *Le projet d'autonomie*, Michalon, Paris, 2007 p.90

Chapitre 3 : La révolution et le politique chez Claude Lefort : la démocratie

Marx traitait de la question de la transition de la société féodale vers la société bourgeoise. Mais la transition de la société bourgeoise à la société socialiste n'est pas bien théorisée. La démocratie, les droits de l'homme et le politique sont des traits de l'époque bourgeoise, de l'homme abstrait. Mais Lefort est certain que le socialisme est impossible sans la démocratie. Marx n'a pas su prévoir le totalitarisme comme issue du socialisme. Mais la révolution a été faite contre le « Capital », et sous le nom de marxisme s'est installé le totalitarisme. Mais est-ce que le retour à l'idée de la démocratie signifie le refus de la Révolution ?

Les réponses de Lefort à nos deux questions sont les suivantes : le totalitarisme est une forme nouvelle, inédite, de société ; la révolution démocratique se prépare au sein du totalitarisme. Donc, ce n'est pas la démocratie libérale bourgeoise classique qui nous prémunit du totalitarisme, mais la démocratie apparue en opposition au totalitarisme. « L'essor du totalitarisme [...] nous met en demeure de réinterroger la démocratie. »[779] *En d'autres termes, Lefort ne dit pas qu'il y aura une autre révolution authentiquement socialiste. Par contre, il croit en la révolution démocratique. Lefort montre que le totalitarisme est le renversement de la démocratie. Mais peut-on dire à l'inverse, comme le soutient Lefort, que la résistance au totalitarisme est porteuse d'une démocratie proprement socialiste ? En effet, pour Lefort la logique linéaire et unificatrice de l'histoire est interdite. Il n'y a donc pas pour lui deux démocraties – bourgeoise et socialiste. La démocratie est l'insitution de la société, mais pas un « établissement ». La démocratie existe en faisant face à l'incertitude.*

« La société démocratique moderne [est] cette société où le pouvoir, la loi, la connaissance sont mis à l'épreuve d'une indétermination radicale. » Mais la démocratie est-elle une formation historique ? Pour Lefort, la démocratie est la question de la démocratie. L'autonomie de la société démocratique, l'absence de transcendance, d'un autre duquel elle dépendrait, a un prix : les individus ignorent les fins de la société. La société totalitaire, selon Lefort, se veut être à la fois autonome et certaine de son avenir. La liberté politique consiste en la capacité de « s'ouvrir à l'incertain ».

La méthode historique de Lefort est différente de celle des marxistes proches du PCF. L'homme est le seul être capable de liberté. Lefort avait comme sources d'inspiration la

[779] Lefort, *Ecrire à l'épreuve du présent*, p. 21

philosophie de l'histoire de Merleau-Ponty et la philosophie politique de Machiavel. Lefort récusait cette idée que les classes sont des « personifications des catégories économiques ». L'histoire est la création des hommes.

Lefort pense que la révolution en URSS, le marxisme, puis le stalinisme ont eu comme gros défaut d'avoir méconnu le politique, de l'avoir subordonné soit à une philosophie de l'histoire, soit à l'économisme. En conséquence il est douteux que la révolution de 1917 ait été une vraie révolution. Il nous semble que la thèse générale de Lefort est ceci: la révolution à venir devra être une révolution par la démocratie qui pose que le lieu du pouvoir est vide, que la démocratie n'est pas un ensemble d'institutions juridiques et politiques, mais l'épreuve de l'incertain, de ce qui n'est pas prévisible, qui quand il arrive surprend la pensée. Question à poser: cela ne conduit-il pas à faire du politique quelque chose de l'ordre de l'exceptionnel?

1. Nous regroupons les thèses et les concepts principaux de Lefort sur la politique, la démocratie, la révolution, et les droits de l'homme, en essayant de montrer comment 1) ses réflexions sont issues de sa critique de la révolution et du socialisme réel; 2) ses concepts et ses thèses dessinent un « au-delà » du socialisme, c'est-à-dire la révolution démocratique.

2. Le totalitarisme, le politique et les droits de l'homme

Quel est l'intérêt de la distinction entre la politique et le politique chez Lefort ? A première vue, nous comprenons que la politique est une sphère plus spéciale, qui existe parmi d'autres phénomènes sociaux, par exemple, la religion ou le droit. Le politique est une activité à part, un phénomène qui caractérise la modernité naissante, c'est la mise en question de tout le domaine social, l'objet « préférentiel » de la pensée moderne. Dans un deuxième temps, nous pouvons nous demander pourquoi Lefort insiste sur cette distinction.

Il nous semble que le politique selon Lefort doit se placer au-delà de la distinction de la politique et du social. Nous avons vu que Lefort démontrait que dans les régimes totalitaires la « logique totalitaire » consistait à confondre consciemment le pouvoir politique et la société civile de sorte que les intérêts d'État se trouvent toujours indéniablement supérieurs aux droits de l'homme (et du citoyen). Qui plus est, l'État totalitaire avait tendance à sacrifier les vies des citoyens à des fins politiques. Ou plutôt, la politique de l'État totalitaire tournait autour de ces sacrifices du social, de la Terreur. Dans une société démocratique, la politique de l'État et la société civile doivent coexister sans que l'une domine l'autre. Mais la société démocratique « bourgeoise » est susceptible de donner naissance au totalitarisme. Le respect des libertés

individuelles n'est pas en soi une bonne protection, car il ne couvre que le champ de la politique et la plupart des gens sont dépolitisés. De l'autre côté du champ politique se trouve la tentation du peuple-Un.[780] Il faut une activité qui affirmerait ses droits contre les germes du totalitarisme et qui couvrirait tout le champ social et politique. Dans ce sens, il nous semble, que selon Lefort le politique « à l'épreuve de l'incertain » est la seule référence possible et le seul moyen dont disposent ceux qui combattent pour les droits de l'homme.

Nous voulons donc dire que selon Lefort, la distinction entre la politique et le politique n'est pas simplement une démarche académique, mais une démarche philosophique très importante. La société démocratique dissocie le pouvoir et la société civile. Le totalitarisme selon Lefort est l'envers de la démocratie. La liberté, l'égalité, la fraternité, la propriété ou la sécurié peuvent être facilement transformés en instruments dans les mains du peuple-Un. Les limites de la politique libérale rendent la démocratie vulnérable à l'égard des tendances totalitaires. Lefort affirme qu'il faut penser à l'épreuve du politique. Cela veut dire qu'il faut pas simplement condamner le totalitarisme, mais penser les droits de l'homme et la démocratie en dehors des limites de la politique libérale.

Pour mieux éclaircir ce point, donnons un exemple. Dans son article consacré à Hannah Arendt de 1985, Claude Lefort apprécie beaucoup Arendt comme philosophe politique, notamment pour sa critique de l'individualisme bourgeois et du capitalisme. Arendt se demande comment le totalitarisme est né. Le totalitarisme est apparu au sein de la société bourgeoise. La dépolitisation des bourgeois, c'est-à-dire leur refus de participer aux débats politiques, leur volonté de ne s'occuper que de leurs familles et de leur avancement, a provoqué l'apparition du pouvoir totalitaire.

Le totalitarisme est le régime où tout se présente comme politique : le juridique, l'économique, le scientifique, le pédagogique, écrit Lefort. En second lieu, écrit-il, le totalitarisme est le régime « où toutes les choses deviennent publiques. »[781] Troisièmement, la différence du totalitarisme avec la simple tyrannie est qu'il y a là toujours une Idée, une Loi absolue imposées au peuple. Dans le cas de l'URSS il s'agissait de la loi de l'Histoire, dans le cas des nazi il s'agissait de la Vie. C'est un régime où règne le discours. C'est le régime révolutionnaire qui proclame la naissance de « l'homme nouveau » :

« Or, cette pleine affirmation de la politique porte à son envers une négation. Ce n'est pas seulement que nous puissions découvrir que l'idéal de la maîtrise de la société se traduit, en fait, par une

[780] le terme de Lefort
[781] p.68

domination totale, qu'il s'exerce là une puissance délivrée de toute référence éthique ou religieuse, qui ne connaît pas de limites au possible, de sorte que la fameuse création de l'« homme nouveau » se transforme en un attentat contre ce qui a toujours fait la dignité de la condition humaine. »[782]

Lefort était d'accord avec Arendt à propos de la nature du totalitarisme, mais il considérait qu'elle ne traitait pas suffisamment l'un de ses aspects.

Selon Lefort, Arendt ne s'est pas intéressée à la démocratie représentative. Il ne faut pas oublier que le trait qui unissait les totalitaismes stalinien et nazi était la haine de la démocratie. Nous pouvons dire, en ce sens, que les limites de la pensée d'Arendt sont les limites de la pensée « libérale ». Par exemple, Arendt opposait l'ordre politique à l'ordre social, et critiquait sévèrement l'idée d'égalité. Il s'ensuit que selon elle, dans la démocratie, l'égalité politique doit co-exister avec l'inégalité sociale.

Lefort n'est pas du tout d'accord avec cette thèse. Il écrit :

« En ce qui concerne la critique arendtienne du concept de droit de l'homme, qui lui paraît dériver de la fiction d'une nature de l'homme, il est difficile de voir sur quels fondements philosophiques on pourrait établir que la reconnaissance mutuelle des hommes comme des semblables doive s'arrêter aux frontières de la cité. On ne voit pas, en particuler, ce qui pourrait justifier alors la condamnation, par nous, d'un régime totalitaire, sinon le fait brut, et comme accidentel, que ses conquêtes mettent en péril notre propre société. » [783]

Le totalitarisme représente ainsi un « projet en soi », un projet de transformation de la nature humaine, qui n'est pas contradictoire. Le seul danger qui peut menacer le totalitarisme de ce point de vue provient de ses voisins, d'autres puissances. Mais ce qui est important pour Lefort est que *« du point de vue politique, le procès de la modernité est le procès de la démocratie. »*[784] Lefort écrit que Arendt ne s'intéresse pas à la démocratie moderne, ce régime qui tient à distance le totalitarisme.

La question se pose de savoir pourquoi Lefort ne parle pas de la démocratie socialiste (ou du socialisme démocratique). En effet, s'il considère que la critique de la démocratie de gauche est juste, tandis que la critique de droite amènerait au totalitarisme, il serait logique de supposer que la démocratie moderne tendrait vers socialisme. Néanmoins, Lefort semble prendre des

[782] p.Claude Lefort, Essais sur le politique, p. 69
[783] p.76
[784] ibidem p.78

précautions pour qu'on ne confonde pas ses théories avec une apologie du socialisme « réel ». En effet, pour Lefort, le socialisme et le stalinisme (le totalitarisme) sont fondamentalement dissociés. Mais dans quel sens Lefort parle-t-il du totalitarisme et dans quel sens parle-t-il du socialisme ?

Lefort ne connaissait pas encore l'oeuvre de Hannah Arendt en 1956, lorsqu'il écrivit *Le Totalitarisme sans Staline*. A l'époque, Arendt n'était pas encore bien connue en France. Et les idées exposées par Lefort n'eurent pas eu un accueil favorable. Dans les années 1970, Lefort ne s'est pas empressé de joindre les « nouveaux philosophes ». Nous pouvons dire qu'il était (avec Castoriadis) un penseur de la démocratie et un critique du totalitarisme très original.

Lefort reprend la question du totalitarisme dans les années 1970, après avoir fait des expériences de lectures non-classiques de Marx et de Machiavel. « Pourquoi le totalitarisme est un évènement majeur de notre temps, pourquoi nous met-il en demeure de sonder la nature des sociétés modernes ? »[785] – s'interroge Lefort.

> « Le socialisme [c'est-à-dire le stalinisme – SG], après la révolution, n'est pas seulement censé préparer l'avènement d'une société sans classe, il doit déjà rendre manifeste cette société qui porte le principe d'une homogénéité et d'une transparence à soi. Le paradoxe est suivant : la division est déniée – je dis bien déniée, puisqu'une nouvelle couche dominante se distingue activement, puisqu'un appareil d'État se détache de la société – et, à la mesure de cette dénégation, se voit fantastiquement affirmée une division entre le peuple-Un et l'Autre . »[786]

Ce qui est en cause dans la société totalitaire c'est l'intégrité du corps, écrit Lefort. Pour conserver l'intégrité du corps, il faut inventer des ennemis. La détection et l'élimination de nouveaux « ennemis » du peuple-Un était comme un signe du bon fonctionnement des mécanisme répressifs.

Un autre moment important du totalitarisme soviétique, selon Lefort, est que le parti, le peuple-Un et le prolétariat ne font qu'un. Nous voyons que Lefort a conservé ses idées de l'époque de *Socialisme ou Barbarie,* sur le prolétariat comme sujet de l'Histoire, la classe qu'il opposait au parti.

Lefort écrit notamment :

[785] Lefort « L'image du corps et le totalitarisme » in Claude Lefort L'Invention démocratique, pp. 159-185, P. 165
[786] p.166

« Le parti *est* le prolétariat au sens de l'identité [...]. Tout un enchaînement des représentations se découvre ici, dont la logique ne saurait nous échapper. Identification du peuple au prolétariat, du prolétariat au parti, du parti à la direction, de la direction à l'Égocrate. »[787]

La « nouvelle société » représente un « grand automate », et le social se définit comme une organisation et l'organisable, écrit Lefort. L'homme soviétique est l'homme de l'organisation et l'organisateur du social. Lefort explique cette ambigüité de la société soviétique qui est composée de deux images-clé : la société-corps et la société-machine[788].

Comment Lefort dissocie-t-il le vrai socialisme du stalinisme ?

1. La première différence que nous pouvons trouver dans l'œuvre de Lefort est que le vrai socialisme est démocratique, qu'il n'a pas besoin d'être gouverné, ni d'un lieu du pouvoir central.

Lefort explique cette différence par sa conception de la nature symbolique du pouvoir. Sans entrer dans le détail de cette conception, rappelons que selon Lefort seule la société démocratique est capable de garder vide le lieu du pouvoir. La société qui a besoin de placer au-dessus d'elle un souverain n'est pas une société socialiste et démocratique. Dans ce sens, la Révolution russe d'Octobre, qui a donné lieu à une tyrannie, n'était pas une vraie révolution.

Dans son article de 1977, intitulé *Une autre révolution*, Lefort souligne :

« Que ce soit à Staline ou à Khrouchtchev ou à Brejnev, à Mao ou à Liu Shaoqi ou à Lin Biao[789], à Dubcek ou à Husak, à Gerö, à Rákosi ou à Nagy ou à Kadar qu'on rapporte le cours de l'histoire, c'est toujours le lieu du pouvoir qui fascine nos prétendus marxistes [Il s'agit de Sartre et des sartriens – S.G.].C'est de ce lieu qu'ils voient se décider le sort du socialisme. »[790]

2. La deuxième différence est que le stalinisme est un système qui appartient au passé et qui doit s'effondrer, et le socialisme est *nouveau*, il n'est pas encore réalisé, mais il est en train d'apparaître.

---

[787] p.167

[788]Le totalitarisme selon Lefort rassemble au Léviathan de Hobbes sur une vieille gravure. Le célèbre traité philosophique et politique *Le Léviathan ou le traité de la matière, de la forme et du pouvoir d'une république écclésiastique et civile* (1651)a été écrit par Thomas Hobbes (1588-1679). A la frontispice de la première édition se trouvait la gravure du célèbre graveur français Abraham Bosse (1604-1676) qui représentait le Tyran avec le corps composé de milliers de petits hommes.

[789] Liu Shaoqi (1898-1969), Lin Biao (1907-1971) hommes politiques communistes chinois.

[790] Lefort, Une autre révolution in : L'invention démocratique, p.249

Nous avons déjà donné des traits essentiels du totalitarisme selon Lefort. Nous avons vu que le totalitarisme prend la place de la société civile, qu'il impose à tous les citoyens les mêmes normes, et qu'il concentre le pouvoir entre les mains d'un petit nombre de dirigeants. Le socialisme selon Lefort est né des mouvements spontanés des ouvriers à Berlin-Est ou à Budapest, à Novotcherkassk[791] ou à Gdansk[792]. Face au pouvoir absolu se ligue l'immense majorité du peuple opprimé. Pour Lefort, le système créé par Staline était alors sur le point de s'effondrer sous la pression des masses opprimées, qui aspiraient à un vértable socialisme. Lefort écrit : « il est permis de penser que si une crise atteignait le coeur de l'édifice totalitaire, l'Union soviétique, une révolte généralisée, immaîtrisable, éclaterait, qui laisserait le pouvoir dénudé, comme nulle part ailleurs. »[793]

3. A notre avis, la troisième différence entre le vrai socialisme et le stalinisme consiste selon Lefort en ce que personne en URSS, l'Égocrate y compris, n'assumait les responsabilités politiques. Le stalinisme ignorait le politique.

Les leaders soviétiques croyaient en des lois économiques et de l'Histoire impersonnelles, à la lutte des classes qui « produisait » des ennemis. Le stalinisme mobilisait les hommes, brisait les distances existantes entre les hommes dans la société civile, supprimait les libertés et faisait qui tous s'identifiaient au peuple-Un. Dans ce sens, Lefort voulait dire que le socialisme soviétique n'était pas un vrai socialisme.

En revanche, les Conseils des ouvriers révoltés à Budapest ont révendiqué le pouvoir et assumé leurs responsabilités politiques. Lefort écrit :

«Il est clair en effet qu'en révendiquant, pour les Conseils, la fonction de diriger l'économie à l'avenir, les délégués réclament un pouvoir de caractère politique ; car la facuté, non seulement de déterminer les normes de production, la répartition des salaires, les conditions du travail sur le plan local, [...] implique une responsabilité gouvernementale. »[794]

[791] La révolte des ouvriers le 2 juin 1962 à Novotcherkassk (Russie) a été supprimé par les autorités soviétiques. Cet évènement est connu comme le massacre de Novotcherkassk.
[792] Nous allons étudier les révolutions populaire en Europe de l'Est et les réactions des intellectuels français dans un chapitre consacré à ce sujet.
[793] ibidem, p.251
[794] p. 254

4. Pour dissocier effectivement le stalinisme du socialisme, il ne faut pas oublier que les Conseils « *ne constituent pas toute la représentation ouvrière »*[795], ni que les ouvriers ne sont pas une seule classe révoltée : il y a aussi les étudiants, les intellectuels, les paysans.

Lefort a raison d'indiquer que le totalitarisme n'est pas simplement un régime à détruire, mais qu'il est « comme le *possible interne* du socialisme. »[796] Les révolutionnaires hongrois soulignaient qu'il fallait éviter les erreurs du régime stalinien. Notamment, il ne fallait pas que le même organe ait le pouvoir central dans le pays et représente en même temps les intérêts des ouvriers, comme c'était le cas du Parti.

Le vrai socialisme n'est ainsi pas en contradiction avec la société civile. En revanche, la société civile empêche que le socialisme ne dégénère vers le stalinisme[797].

Lefort écrit :

« Le socialisme commençait tout simplement à vivre, au moment où se laissait découvrir qu'il était le seul capable de donner le maximum de vie à la société civile et d'empêcher le pouvoir de se solidifier, la loi de déchoir au plan de l'intérêt du dominant et le savoir de se dissoudre en idéologie . »[798]

Mais que signifie « penser à l'épreuve du politique » ? S'agit-il de la même chose que de faire de la philosophie ? La philosophie selon son acception académique a plusieurs objets : l'être, l'homme, la société, l'histoire, la nature, la pensée.

Selon Lefort, un philosophe n'a pas le droit de se soustraire d'un événement. L'événement sollicite la pensée.

Si l'on s'interroge sur ce que serait la spécificité de la pensée politique de Lefort face aux différentes idéologies, on pourrait conclure que l'unité du projet des socio-barbares, opposée à l' « idéologisation » de la philosophie, consisterait en une tentative de faire face à la modernité dans son caractère immaîtrisable.

Dans ce sens chez Lefort, il y a l'Histoire mais pas de métaphysique de l'histoire, puisqu'il fait une étude phénoménologique qui cherche à pénétrer au fond des choses elles-

[795] p.255
[796] p.256
[797] Nous allons revenir au sujet de l Révolution hongroise dans le chapitre correspondant. Selon Marx, écrit Lefort, la Commune de Paris était la vraie forme trouvée du socialisme. Lefort ne prétend pas que la révolution hongroise a donné la dernière solution, mais il est sûr qu'elle a été une expérience très importante.
[798] p.258

mêmes. D'autre part, il ne s'agit pas du tout d'un empirisme pur et dur qui, s'appuyant sur la science positive de l'histoire essayerait d'en extraire quelque moralité à l'usage de nouvelles générations. La démarche de Lefort ressemble en somme à celle de Castoriadis. Rappelons la critique de Castoriadis au sujet des anthropologues positivistes et structuralistes, qui auraient voulu découvrir la modernité par le biais des analyses des « sociétés primitives ». La critique consiste précisément en ce que ce type d'études contient une thèse sous-jacente selon laquelle toute société préhistorique n'a de sens que dans le contexte de la modernité qui est la nôtre. Cl. Lefort à son tour tend à présenter l'histoire comme « plurielle et discontinue. »[799]

Dans les années 1950 déjà, à propos de l'oeuvre de Merleau-Ponty, et en particulier de *Aventures de la dialectique* et de *Humanisme et terreur*, Lefort s'expliquera par rapport à l'attitude du philosophe à l'égard de l'événement. Il y soulignera que l'événement pour la pensée d'un philosophe ne peut pas rester dans le cadre du passé :

> « Le philosophe n'a pas le pouvoir de se soustraire aux sollitations de l'événement, il a bien plutôt celui de se laisser toucher par lui [...]. En définitive, l'événement sollicite la pensée parce qu'il n'est pas simplement événement, pas seulement circonscrit dans le temps[...], mais contient en lui-même le temps, imprime une soudaine généralité à une collection de faits indépendants, rayonne dans touts les directions du passé et de l'avenir. »[800]

Donc, il nous semble que penser à l'épreuve du politique signifiait pour Lefort d'être un penseur de l'évènement dans le cadre de la modernité « immaîtrisable ».

Il n'est pas fortuit que la question qui a été très débattue, surtout en lien avec les régimes totalitaires, ait été celle des droits de l'homme. Lefort la reformule ainsi : « Les droits de l'homme relèvent-ils du politique ? » Il est vrai que les dissidents d'Europe de l'Est se positionnaient hors du politique et croyaient défendre les droits de l'homme mis en danger par les action du PCUS et d'autres partis politiques de l'Est. Lefort remarque que par contre ceci n'était pas le cas du Parti communiste français, qui se prononça réellement à plusieures occasions pour la défense des droits de l'homme et contre l'oppression des dissidents. Lefort souligne que dans le cas de la gauche française, il s'agit de tentations d'imaginer un heureux mélange du socialisme et de la liberté, ce qui explique la tolérance de la gauche française envers les régimes totalitaires de l'Est, dont la gauche méconnaîssait la nature. Très schématiquement,

[799] Sur cela, voir p. ex. H. Poltier, La découverte du politique,.. p. 22
[800] Lefort, *Sur une colonne absente. écrits autour de Merleau-Ponty .Gallimard, 1978* p. 160

nous avons d'une part ceux qui, en défendant les droits de l'homme et en prenant les dissidents pour des martyrs modernes, oubliaient tout réalisme politique et refusaient de penser le politique, et d'autre part les communistes français qui, comme les communistes de l'Est, étaient prêts à reconnaître les fautes du stalinisme, mais ne voulaient pas questionner la nature de l'État dit socialiste[801].

Penser le politique selon Lefort serait se défaire de l'idée de Marx sur l' « homme abstrait » comme sujet des droits de l'homme. Autrement dit, le régime totalitaire est une issue de la société moderne que Marx n'a pas su prévoir, car il s'est surtout concentré sur le passage de la société féodale à la société bourgeoise. Mais il ne pouvait pas se rendre compte que l'apparition de révolutions totalitaires mettrait en danger l'existence même des droits de l'homme, y compris celui de vivre. Marx, selon Lefort, soutenait encore cette idée que les droits de l'homme feraient de l'homme un être monadique. Mais au XXe siècle, cette autonomie nécessaire de l'individu, aussi bien que l'autonomie de la collectivité fut mise en danger – puisque la société totalitaire détruit les rapports inter-individuels et « atomise » les hommes.

Penser en même temps le politique, le totalitarisme et les droits de l'homme est contradictoire, comme le soutient Lefort : « le totalitarisme s'édifie sur la ruine des droits de l'homme. » La clé de la société totalitaire selon Lefort est que « l'État est censé détenir le principe de toutes les formes de la socialisation »[802]:

> « Le totalitarisme, - écrit Lefort, - tend à abolir tous les signes de l'autonomie de la société civile, à nier les déterminations particulières qui a composeraient[...] le processus de la destruction de la société civile implique un formidable élargissement de la sphère du politique, mais non pas certes sa disparition ; autrement dit, la propagation de l'esprit politique est à la mesure deu renforcement du pouvoir censé représenter la communauté et décider de « ce qui concerne le peuple en général.» »[803]

Dans l'Europe de l'Est des années 1980-1990 se sont déclenchés les « derniers » combats pour la liberté et les droits de l'homme, sans lien direct avec l'économie. Lefort y consacrera plusieurs pages dans son oeuvre *Ecrire. A l'épreuve du politique.* Et c'est avec raison qu'il verra que l'enjeu essentiel de ces combat fut la liberté politique et la liberté individuelle, qu'il s'agissait à juste titre d'une révolution anti-totalitaire à en juger par l'esprit politique des gens. En revanche, on voit à l'heure actuelle les intérêts économiques l'emporter sur les intérêts politiques, si l'on entend par politique la volonté de changer radicalement le social, de sortir de

[801] Lefort, « Les droits de l'homme et politique », in *L'invention démocratique,* p. 51
[802] Voir, *ibidem*, p. 53
[803] *ibidem,* p. 55

l'état de décomposition de l'ancien ordre, pour se diriger vers un ordre nouveau. A notre avis, ceci n'est pas seulement lié à la ruine complète du totalitarisme ou à l'appauvrissement des masses, mais aussi à la dégradation des valeurs qui liaient l'homme à l'État, qui justifiaient la collectivité aux yeux d'un individu, la liberté comme valeur sociale comprise.

Comment la prochaine révolution est-elle possible ? Comment éviter qu'elle produise une société totalitaire ? Peut-on prédire que la prochaine révolution sera une révolution antitotalitaire ?

Lefort a sans doute pour point de départ cette idée que le Parti, en tant que porteur de l'idée de classe, a échoué dans son rôle historique. Lefort s'appuie largement sur l'expérience de la montée de la bureaucratie en URSS, qui n'a pas changé l'ordre de production et de distribution. Il pourrait Donc consentir avec Gramsci, que la Révolution d'Octobre était au départ populaire, quoiqu'elle fut sous les drapeaux du communisme. En suivant la pensée de Lefort, nous ne devons pas considérer la Révolution comme isolée des perspectives de ses leaders, dictées par leurs choix existentiels. Nous ne devons pas l'isoler non plus de l'expérience historique des révolutions européennes et surtout de l'expérience de la Terreur, qui pénétrait les écrits, les faits et les discours des révolutionnaires. Ensuite, la réflexion sur la Révolution ne peut pas se passer d'une étude anthropologique, afin de considérer le sort des individus qui composent la société et les classes de la société, leurs libertés et leurs droits.

Mais ne s'avère-t-il pas que la Révolution face à la modernité n'est qu'une sorte d'illusion de rationalisation totale de la société, une passion pour un monde nouveau, une tendance mortifère et secrète à rendre la société une fois pour toutes transparente et maniable pour le Pouvoir ? Autrement dit, à quelles conditions une révolution qui n'aboutirait pas à un État totalitaire est-elle possible ?

On retrouve aussi une réflexion intéressante sur ces questions dans l'intervention de Lefort, lors du débat entre Fr. Furet et M. Richir, organisé en 1976 par *Esprit* et un groupe d'amis émigrés de l'Europe de l'Est. Lefort y explique sa vision qui semble contenir l'essentiel de sa pensée sur le sujet, car ces réflexions rappellent vivement les débats de l'après-guerre sur l'organisation et le pouvoir de l'État et du Parti, et sur la révolution russe :

Lefort écrit :

« Il faut le dire encore : l'*idée* de la Révolution, comme événement absolu, fondation d'un monde dans lequel les hommes domineraient entièrement les institutions, s'accorderaient dans l'ensemble de leurs activités et de leurs fins, d'un monde dans lequel le Pouvoir se dissoudrait dans le flux des décisons

collectives, la loi dans le flux des volontés, d'où le conflit serait éliminé, cette idée a partie liée secrètement avec la représentation totalitaire ; la croyance en une société qui s'ordonnerait organiquement, comme toute du dedans d'elle-même, renvoie à une référence toute externe, à la position d'un grand Autre qui embrasserait l'ensemble et le constiturait comme l'Un. »[804]

Comme source des révolutions, Lefort indique le conflit de l'ancien et du nouveau, et c'est sans doute pour le comprendre qu'il propose la critique de l'imaginaire politique, surtout qu'il est douteux qu'on puisse dissocier l'idée moderne de l'État de celle de Révolution. Deuxièmement, on ne peut pas dissocier les discours et les convictions des révolutionnaires, des soulèvements et des révoltes des masses. Il est vrai que concernant la Révolution d'Octobre, par exemple, les historiens modernes n'arrêtaient pas de se plaindre de l'ignorance considérable du peuple révolté des idées marxistes. La révolution, souligne Lefort, porte ce caractère du renversement du Haut et du Bas, qui « ne doit rien à l'idée de la Révolution robespierriste ou léniniste. »

A propos de la question de l'avenir de la Révolution, Lefort semble reprendre l'idée trotskiste de la Révolution permanente, sur un ton non pas affirmatif, mais interrogatif : l'expérience des révolution jacobines et bolchevique, s'interroge-t-il, pouvaient-elles bénéficier « d'une expérience du phénomène de la bureaucratie et engendrer une image neuve du possible et de l'impossible ? »[805] D'un façon similaire, Trotski avait essayé de montrer le lien interne et indissoluble des deux révolutions russes et se déclarait pour la lutte contre les abus staliniens. Finalement, Lefort se demande si la révolution aboutit toujours au totalitarisme et s'il existe donc des révolutions antitotalitaires. Il se réfère pour cette raison à l'insurrection hongroise et dit qu'il s'agit ici d'une « révolution plurielle qui passe par de multiples foyers ; elle se développe dans les usines, dans l'Université, dans les secteurs de la culture, dans celui de l'information, elle voit la prolifération de comité d'usines et de soviets locaux, d'associations diverses, de partis politiques, d'assemblées. ».[806] Toute cette spontanéité, selon Lefort, est identique à ce qu'on a vu lors de la Révolution d'Octobre. Mais la différence est à chercher dans ce qui est nouveau : c'est la recherche d'un nouveau modèle politique qui interdirait précisément à un nouvel appareil d'État de se solidifier. Concluons brièvement que la révolution hongroise a su montrer aux mouvements socialistes et ouvriers de France l'efficacité de la recherche de l'union des principes socialistes et démocratiques, face au danger imminent du totalitarisme militarisé. Lefort retrouverait sans doute dans les organisations révolutionnaires son idéal de la spontanéité des

[804] Cl.Lefort La question de la révolution, in L'invention démocratique,Fayard, 1981 p. 186
[805] ibidem, p. 190
[806] ibidem

organisations ouvrières, qu'il avait défendu contre les tendences « bolchevistes » de Castoriadis. D'autre part, la participation militaire de l'URSS dans le conflit hongrois a décidé du sort du « communisme », dans son avatar post-stalinien. La révolution antitotalitaire est un projet de bouleversement institutionnel de la société. Elle cherche à répondre aux problèmes politiques.

Il faut comprendre comment Lefort montre que la liberté ne doit se constituer en aucune sorte d'idéologie et que l'attitude révolutionnaire est une des façons de penser le politique.

« L'attitude libertaire, écrit-il dans *Un Homme en trop*, échappe aux catégories de l'idéologie, et moins encore peut-elle se codifier en une doctrine. »[807]

Nous pouvons conclure notre étude sur Lefort ainsi :

1) les réflexions de Lefort sont issues de sa critique de la révolution et du socialisme réel. Bien sûr, nous pouvons constater que Lefort a modifié certaines de ses positions théoriques depuis l'époque de *Socialisme ou Barbarie.* Il a abandonné certaines approches marxistes (par exemple, le rôle du prolétariat comme le sujet de l'histoire) au profit d'analyses inspirées par la philosophie politique du XXe siècle (le pouvoir symbolique, le totalitarisme, la démocratie). En même temps il a gardé et développé les enjeux principaux du Groupe *Socialisme ou Barbarie* : le renouveau du socialisme, le conseillisme, la critique de la bureaucratie, le rôle des masses et des individus dans l'histoire, la critique du stalinisme, la révolution. L'évolution de sa pensée suivait le cours des évènements historiques : la déstalinisation et le « dégel » (1953), la détente (1962-1975), le durcissement du régime poststalinien, les répressions contre les révoltes populaires, la dissidence. Rappelons, qu'à la différence de Sartre, Lefort (avec Castoriadis) soutenait que le totalitarisme n'était pas mort avec Staline et que ce régime subsisterait aussi longtemps que la classe bureaucratique serait au pouvoir.

2) Les réflexions de Lefort visent la construction du socialisme basé sur les principes démocratiques. Il est vrai que Lefort à cette époque qualifie parfois de « socialisme » le système stalinien. Il nous semble que la raison principale de cela est qu'il veut souligner qu'il ne s'agit pas d'un socialisme imaginaire. Le stalinisme, comme le révisionnisme, la démocratisation ou le socialisme à visage humain, sont des catégories sociales et historiques. Le vrai socialisme commence là où ces catégories s'effondrent, là où arrive la révolution, là où il y a le politique. Dans ce sens lefortien, la révolution hongroise a été le commencement du socialisme.

[807] Lefort, « Un Homme en trop, réflexion sur l'Archipel du Goulag », P. « Seuil », 1976 p. 35

3) Nous pouvons conclure sur cette idée : Lefort évite d'appliquer les analyses marxistes au stalinisme, non parce qu'il trouve ces analyses inappropriées, mais parce qu'il veut dissocier le marxisme du socialisme d'une part, et le stalinisme et le totalitarisme de l'autre. Le problème est que les staliniens, les trotskistes et les marxistes occidentaux, dans leurs réflexions sur le stalinisme, confondaient souvent la réalité soviétique et des théories de Marx. Il ne s'agissait pas de remplacer les analyses marxistes par quelques images sociologiques, mais de proposer une méthode de recherche qui commençait par la réalité sociale et ensuite remontait au politique. Et le politique selon Lefort est la *mise en forme* du social.

A notre avis, pour Lefort, le problème du stalinisme est au coeur même de ses réflexions sur le politique. Et c'est la raison pour laquelle Lefort abandonne les explications marxistes du phénomène du stalinisme. Lefort écrit que les interprétations du stalinisme qu'on propose sont soit extrêmement objectivistes, soit extrêmement subjectivistes. « Le mode de production dit socialiste, comme l'État dit prolétarien, comme le parti dit révolutionnaire, sont appréhendés comme des entités marxistes venues s'incarner, bien ou mal, dans la réalité. »[808] Les interprétations du stalinisme essaient de concilier l'image que donne le stalinisme, avec l'image du marxisme réalisé et accompli. Il y a deux sortes d'études sur le stalinisme. Les unes essaient de l'analyser de l'extérieur, les autres de l'intérieur. Les unes s'appuient sur les concepts du marxisme occidental, les autres sur ceux du marxisme soviétique. Pour comprendre le stalinisme, il faut ignorer le discours de ces acteurs, affirme Lefort. Mais écarter les schémas marxistes pour compendre la stalinisme n'est pas suffisant, écrit Lefort. Il faut remonter aux sources de toutes ces exploitations, oppressions et conduites dictées par les appétits de puissance et les intérêts privés, que représente le stalinisme « dénudé. »

La méthode de Lefort part ainsi de cette idée que la connaissance du politique est « celle des principes générateurs des sociétés et qu'elle met en jeu une réflexion sur la destinée ou les destinées de l'homme [...]. »[809]

Lefort affirme que ses analyses ne discréditent nullement celles des modes de production, des rapports de classe. Dans le cas du stalinisme, les relations sociales et économiques sont « singulièrement façonnées » par le pouvoir. D'une part, le stalinisme n'est pas un fait « historico-naturel », mais un produit de l'effort collectif. D'autre part, on ne peut pas l'imputer à des agents déterminés (les révolutionnaires, les bureaucrates). Et, finalement, il se pense comme une société meilleure.

[808] Lefort, L'invention, p. 117
[809] p. 118

SECTION II : Les penseurs de gauche en France, le marxisme et le socialisme

Chapitre 1 : les crises politiques du socialisme « réellement existant » et les intellectuels : le schisme sino-russe, Budapest, Prague, Gdansk

.1 Les crises du « socialisme réel » en Europe de l'Est et le problème de la révolution

La question de la révolution n'est pas fortuite dans le contexte du problème des crises du « socialisme réel. » Après la déstalinisation, la critique des PC de gauche devint possible. Quels étaient les partis en France qui se trouvaient plus à gauche que le PC et la CGT ? Il s'agissait de mouvements révolutionnaires néomarxistes : les trotskistes, les maoïstes et des groupes indépendants. Ces mouvements révolutionnaires s'opposaient à la fois au capitalisme et à la société de consommation, ainsi qu'au « socialisme réel » à peine débarassé de l'héritage du stalinisme. Bien que le PC ait atteint des sommets de popularité, les intellectuels de gauche se sont mis à s'interroger, depuis la fin des années 1940 : le « socialisme réel » valait-il autant de sacrifices ? Nous savons que dans un premier temps, une partie importante des intellectuels de gauche était plutôt favorable au sacrifice des droits de l'homme et de vies humaines pour l'avenir radieux. Cette sympathie avait ses limites, mais il est important de considérer que le soutien et la contestation du « socialisme réel » s'articulaient autour de la question de l'avenir socialiste de l'Europe. Les crises du « socialisme réel » ont apporté beaucoup au mouvement révolutionnaire occidental et ont contribué à l'apparition de la nouvelle gauche : néomarxiste, révolutionnaire et libertaire. Il est connu que ce mouvement a trouvé son expression la plus remarquable dans la révolution en mai 1968 en France, quand les étudiants et les ouvriers ont fait vaciller le régime gaulliste conservateur et autoritaire. Nous n'étudierons pas en détail ici les événements de mai 1968 en France, mais il est important de tenir compte des repères historiques qui ont rapidement changé la face de la gauche : la Deuxième guerre mondiale, les crises du « socialisme réel », la guerre froide, les guerres d'Algérie, d'Indochine, de Corée et mai 1968.

Comme nous l'avons vu, pour les PC, seule la Révolution d'Octobre était la révolution socialiste légitime. Les suites de cette révolution devaient servir de modèle du socialisme dans les pays dits socialistes. Toutes les autres révolutions étaient disqualifiées en tant que révolutions prolétariennes. Dans un sens, les événements de 1968 en France et en Tchécoslovaquie peuvent être caractérisés comme des révolutions.

Sans entrer dans le détail historique, essayons de comprendre ce qu'était la révolution pour les auteurs considérés, avec l'exemple de ces crises du socialisme réel. Quel était son principe et d'où tirait-elle sa légitimité ? Quelles étaient les limites de la révolution ?

Quelles sont donc les raisons d'une révolution selon Sartre après1968 ? Dans son essai de 1974 intitulé *On a raison de se révolter,* Sartre reproduit ses conversations avec le maoïste Pierre Victor[810] et le journaliste Philippe Gavi[811] sur les résultats de la révolution de 1968 en France. Nous pouvons en cerner quelques aspects importants :

1) Sartre distingue entre la gauche « politique » et la gauche « sociale. » La gauche « politique », c'est-à-dire les hommes des partis de gauche ont échoué lors de la révolution de 1968 et la gauche « sociale », c'est-à-dire les manifestants « est allée aussi loin qu'elle pouvait. »[812]

Selon Sartre, la révolution de 1968 a donné à la France une chance de gagner une nouvelle « image sociale ». Sartre écrit :

« A cette France qui avait essayé, pendant le mois de mai, de retrouver la vérité de son « image sociale » à travers tous les mensonges dont on l'abreuvait, qui venait d'inventer quelque chose et de prendre conscience d'elle-même par une résistance direcet à la violence policière du pouvoir, on a brusquement imposé sa vieille « image politique » : celle du PC, de la Fédération de la Gauche, du PSU et de leurs querelles. »[813]

2) L'ancienne gauche, et le PC en particulier, ne pouvait pas endosser la responsabilité des promesses que les travailleurs avaient arraché au patronat et au gouvernement. Une autre raison pour laquelle le PC n'a pas voulu prendre le pouvoir est qu'il a été « dressé par le stalinisme » à ne pas le faire[814] L'objectif du Parti était de ne pas faire la révolution, écrit Sartre.

[810] Benny Lévy, dit Pierre Victor (1945-2003) - philosophe et écrivain français. Il était secrétaire de Sartre de 1973 à 1980. Dirigeant de la Gauche prolétarienne au début des années 1970.
[811] Philippe Gavi (né en 1940) est un journaliste français, ancien fondateur de la *Libération.*
[812] Sartre *On a raison de se révolter* p. 8
[813] *ibidem,* p.9
[814] *ibidem,* p.13

Le PCF restait à la remorque de l'URSS et préfère que le général « progressiste » de Gaulle reste au pouvoir en France. Pour que la révolution aboutisse, il fallait « être capable d'opposer au pouvoir en place un contre-pouvoir »[815].

3) Les révolutions en Occident, et en particulier en France, souligne Sartre, portent le caractère d'un « mouvement libertaire ». En France, la révolution s'appuie sur une forte tradition anarchiste.

Les sociétés occidentales sont des sociétés de consommateurs, selon Sartre. Mais ce sont des consommateurs « trompés », on leur fait croire que leur liberté consiste à choisir des objets de consommation. Le producteur occidental est dans un état d'aliénation, il est mis sur des rails malgré lui. Et ce phénomène d'aliénation est semblable dans les pays socialistes. Là-bas, les travailleurs sont obligés de produire pour la production.

Sartre écrit :

« En Tchékhoslovaquie, par exemple, c'est une révolte contre le système déshumanisé de la production qui vient de déboucher sur une revendication de liberté. »[816]

Sartre souligne que les économies des pays occidentaux, comme celle de la France, sont dépendantes les unes des autres. Cela veut dire que le programme du « socialisme dans un seul pays » en France aurait échoué. Les richesses naturelles de la Russie ont permis aux révolutionnaires russes de fermer les frontières, pense Sartre. Par contre, en France il est préférable de trouver des formes de luttes nouvelles et de « chercher ce que pourrait être l'organisation d'un pouvoir révolutionnaire dans les sociétés néocapitalistes dites « de consommation. » »[817]

Dans les écrits de Sartre, de Merleau-Ponty et de Simone de Beauvoir de l'après-guerre[818], se développait une critique de l'éthique de Kant. A la lumière de l'expérience de la guerre, ils pouvaient dire avec Kant que le but de la politique est le « royaume des fins », mais qu'on ne pouvait pas l'atteindre par le seul impératif catégorique. Il y a des gens mauvais : les nazi, les collaborationnistes et l'on ne peut plus se comporter envers eux en se guidant avec l'impératif catégorique moral. Sartre soutenait que le « royaume des fins » ne pouvait pas être atteint seulement par la révolution. Les intellectuels de gauche devaient, selon Sartre, militer à la fois pour la liberté de l'homme et pour le socialisme. Dans ce sens, on peut conclure que la

[815] *ibidem,* p. 17
[816] *ibidem,* p.24
[817] *ibidem,* p. 13
[818] Ce fait indique un commentateur américain Michael Scott Christofferson Michael Scott Christofferson, *French Intellectuals against the Left : The Antitotalitarian Moment of 1970s,* p. 29

violence révolutionnaire, aux yeux des sartriens, est le seul moyen d'arriver au socialisme. Mais les excès du stalinisme ont éloigné Sartre de ce modèle.

Il est clair que si la révolution avait pour but d'atteindre « le royaume des fins », le marxisme-léninisme en URSS avait atteint le but de la révolution dans son modèle du socialisme réel. Toute tentative de proposer une variante alternative au « socialisme réel » paraissait contre-révolutionnaire. De ce point de vue, nous soutenons qu'aucun modèle de socialisme adapté aux conditions européennes n'a existé et n'a pu exister. Nous avons vu que le stalinisme avait réalisé la socialisation de l'Europe de l'Est en implantant le même modèle, qui était le sien. Nous avons vu Sartre critiquer les staliniens pour avoir négligé les conditions spécifiques de chaque pays.

2 La rupture sino-soviétique et le problème du tiers-mondisme en France

Quelques années après le XXe Congrès et les événements en Hongrie, qui ont « indirectement ébranlé les positions du marxisme »[819], de nouveaux courants de pensée naquirent en France. Les crises politiques dans les pays du socialisme réels étaient liées en premier lieu à la confrontation des bureaucraties des PC et aux tendances révolutionnaires du prolétariat.

P. Ory et J.-Fr. Sirinelli écrivent :

> « Le tiers-mondisme va, à cette époque, remplacer progressivement l'Union Soviétique dans les coeurs de l'intelligentsia française et, pour cette dernière, les jeunes nations décolonisées incarneront désormais l'espoir révolutionnaire longtemps identifié à la classe ouvrière des nations industrialisées. Or cet espoir conserve le même soubassement idéologique : le tiers-monde est révolutionnaire car il est composé des nations « prolétaires », et le prolétariat conserve son rôle rédempteur. »[820]

Ory et Sirinelli indiquent que l'opposition entre l'impérialisme et le tiers-monde « prolétaire » remplace l'antagonisme prolétaire-bourgeois. Sartre disait que l'Europe n'avait plus d'avenir révolutionaire, tandis que l'Algérie devait devenir socialiste et que Cuba pouvait devenir l'épicentre de la révolution en Amérique latine.

Ces auteurs écrivent que la Chine va cristalliser une partie des aspirations des intellectuels. Il est curieux qu'elle incarne non seulement « le socialisme des pauvres », « mais

[819] P. Ory, J.-Fr. Sirinelly, op. cit. p. 330
[820] *ibidem*

aussi un type de construction socialiste adaptable aux réalités occidentales. »[821] Les partis politiques prochinois n'abandonnent pas le marxisme-léninisme. En 1968 il y a en France deux petits partis « maoïstes » : l'Union des jeunesses communistes marxistes-léninistes UJC (ml) et le Parti communiste marxiste-léniniste de France.

Le système du « socialisme réellement existant » a été ébranlé et a subi des crises après la mort de Staline. Ces crises ont influencé non seulement la politique des PC, mais aussi les autres intellectuels de gauche. L'éclatement du «camp socialiste», après Tito en Yougoslavie a conrtibué à douter du «socialisme réel» et à mettre en cause la politique du PCF., donc à affaiblir le marxime sclérosé du PCF.

3. Les intellectuels de gauche et la question du maoïsme en France

Quelle était l'attitude du groupe *Socialisme ou Barbarie* envers le maoïsme français ? Nous pouvons dire que pour Castoriadis et Lefort le modèle du socialisme chinois ne représentait qu'un cas particulier de la bureaucratie.

Ph. Gottraux, auteur de l'ouvrage sur le groupe *Socialisme ou Barbarie*, écrit :

« L'exigence antibureaucratique pèse également sur la fermeture d'un possible entrevu par les autres groupes : le tiers-mondisme. […] Le SouB ne peut partager cet enthousiasme, à tel point qu'il exprime ouvertement ses doutes sur le sujet »[822]

Les représentants du groupe *Socialisme ou Barbarie* étaient convaincus que si une partie moderne du monde était bureaucratisée, il ne fallait pas attendre de la partie arriérée un accomplissement du destin révolutionnaire de l'humanité. Dans les pays sous-développés, croyaient-ils, le mouvement révolutionnaire ne peut pas se constituer, ou devient bureaucratisé. Il en est de même pour la Chine de Mao ou pour le Vietnâm du Sud de Ho Chi Min.

Castoriadis, Lefort et quelques autres auteurs de la revue *Socialisme ou Barbarie* critiquent Sartre pour ses positions envers les crises du socialisme réel.

Ph. Gottraux écrit notamment :

[821] *ibidem*, p. 331
[822] Gottraux, *op. cit.* p. 329

« *SouB* raille Sartre et son équipe, notamment après ladite déstalinisation et les événements de Pologne et de Hongrie, puis lorsque la Chine populaire remplace l'URSS dans le panthéon des « modèles du socialisme » aux yeux de la gauche française. »[823]

Par exemple, en mai 1958 dans le SouB paraît l'article de Pierre Souyri intitulé « La Lutte des classes en Chine bureaucratique »[824] qui critique les illusions que s'était faites Simone de Beauvoir de ce pays après sa visite en Chine.

L'adhésion de Sartre aux idées maoïstes s'explicable par plusieurs raisons. Par exemple, l'alliance avec les maoïstes permettait à Sartre d'échapper aux critiques politiques de la part du marxisme orthodoxe. En plus, il croyait à cette époque que l'URSS avait trahi la révolution. Et c'était un postulat du maoïsme. Ensuite, Sartre voulait être un intellectuel engagé auprès des masses, devenir « un ami du peuple. » Et le maoïsme lui donnait cette occasion. Lors des événements de Mai 1968 Sartre restait marxiste, mais était plutôt critique par rapport au socialisme de l'URSS. Les polémiques des structuralistes[825] contre Sartre dans les années 1960 – implicites et explicites –, se basaient sur la contestation de la notion de liberté et, par conséquent, de la révolution. Sartre qui ne débattait que rarement ouvertement avec les structuralistes, s'est rejoui de voir les événements révolutionnaires de 1968 montrer le bien-fondé de ses espoirs. La révolution de 1968 a fait penser à Sartre que la révolte commencée par les étudiants devrait être continuée par le prolétariat. Et c'était la seule voie pour que la révolution gagne en France[826]. En autres termes, Sartre croyait au dogme « ouvriériste » : sans une large participation du prolétariat, la révolte des intellectuels devient une libéralisation, un réformisme, une auto-gestion, mais jamais le socialisme.

Après 1968 Sartre rejoint la Gauche prolétarienne, organisation maoïste héritée de l'UJC (ML). L'UJC a critiqué le PCF pour son marxisme « humaniste. » Autrement dit, l'UJC critiquait le PCF non pour son stalinisme, mais pour son « révisionnisme » et sa proximité avec le « réformisme socialiste ». Le porte-parole de cette organisation était la revue *La Cause du peuple*. Après que ces deux rédacteurs en chef aient été arrêtés à la suite de décrets du ministre de l'intérieur, Sartre devint rédacteur en chef de cette revue.

---

[823] Gottraux, *op. cit.* p. 266
[824] n 24, mai-juin 1958, pp. 126-153
[825] Nous pouvons consentir avec R. Wolin que, par exemple, l'ouvrage de Foucault *Les mots et les choses* pouvait contenir telle contestation. Sartre lui-même disait que la critique de l'histoire par les structuralistes a comme un cible le marxisme.
[826] Voir Richard Wolin, *op. cit*. p. 179-

Sartre a pris la défense de la Gauche prolétarienne surtout parce qu'il voulait être du côté des opprimés. La politique répressive de Pompidou lui a fourni une occasion de prendre la défense les maoïstes bannis. Il partageait leurs principes politiques, mais pas leurs actions. Sartre admirait chez les maoïstes leur engagement dans la lutte révolutionnaire. Il comprenait bien aussi les avantages de la « démocratie directe », c'est-à-dire la révolution qui s'appuie sur l'activité des masses. Il soutenait aussi que la violence populaire n'était qu'une forme de défense légitime contre la pression du gouvernement. Un autre trait du maoïsme que Sartre estimait était le caractère « moral » de celui-là. Pour les maoïstes, pensait-il, la violence révolutionnaire est partout *morale*. Il ne faut pas oublier sa compassion envers le tiers-monde que nous avons déjà évoquée, décuplée par la position de Sartre de marxiste défendant la justice sociale. Sartre pensait même que la « contre-violence » des opprimés est justifiée comme une auto-affirmation[827].

Nous pouvons généraliser ce que nous avons dit dans les termes suivants. Sartre restait et voulait rester marxiste. Il était déçu du modèle de socialisme réel soviétique surtout à cause des réseaux des PC en Europe et de leur politique manipulée de Moscou. La rupture sino-soviétique a ouvert de nouvelles opportunités pour le développement de la gauche. La Chine restait pour les Occidentaux un pays éloigné et presque « imaginaire », où tout était pratiquement possible. La Chine n'avait pas d'impact direct sur l'Europe.

Il est important que Sartre ne se soit pas exclu du socialisme réel. Il a été déçu comme beaucoup d'autres du modèle soviétique après les crises de Budapest, de Gdansk et de Prague. Mais Sartre continuait de penser que le socialisme réel devait servir de modèle pour le mouvement ouvrier en France. Il a alors adopté le modèle chinois. Le maoïsme lui a permis de d'assouplir les restrictions du marxisme-léninisme soviétique : ce modèle ne concentrait pas tout le pouvoir dans les mains du Parti, mais présupposait, au moins théoriquement, que la révolution s'appuie sur l'activité des masses.

4 Les processus révolutionnaires en l'Europe de l'Est : révoltes ou révolutions ?

Les événements en Europe de l'Est liés aux luttes antibureaucratiques ont donné naissance à une nouvelle époque de luttes révolutionnaires. Pour Sartre la révoluion était nécessairement liée avec l'opposition d'un groupe à l'autre, avec la violence (la « contre-

[827] Voir Wolin, *op .cit.* pp. 206-207

violence ») et le duel incessant des classes. Il caractérisait donc les luttes anti-bureaucratiques d'après la chute du stalinisme comme relevant de la « déstalinisation», du retour aux valeurs du socialisme de Lénine et Trotski. Mais après la fin du stalinisme, l'espace symbolique du pouvoir a changé. Les valeurs comme les droits de l'homme, l'humanisme et la démocratie réapparurent. La dissidence prit le relais de la violence révolutionnaire. Nous pouvons nous demander quelle fut la nature de ces changements. Qu'est ce qui a changé grâce à Poznan et Gdansk, Prague et Budapest ? A notre avis, Castoriadis et Lefort ont raison d'y voir l'émergence de nouveaux espoirs pour le socialisme et la révolution, tandis que Sartre préfère garder l'ancien schéma de l'opposition des groupes et des classes, et pour cette raison, choisit le maoïsme.

Nous pouvons ici revenir à la question de l'éthique kantienne. Pour Sartre, comme pour les soviétiques, il existe un modèle du royaume des fins atteint. Quelle est l'alternative à cette idée ? On peut se rappeler Trotski et sa « révolution permanente ». On peut s'imaginer que si la révolution n'aboutissait pas à un État « socialiste », mais se transformait en d'autres significations sociales, la violence serait largement inutile pour arracher la société aux mains des oppresseurs. Mais comme le montre Lefort dans *La contradiction de Trotsky*, la lutte révolutionnaire de Lénine et de Trostki ne tenait qu'à un seul élément : la révolution mondiale. Ils ont refusé de comprendre l'importance de l'activité et de l'expérience de la classe prolétarienne. Ils ont aboli les soviets et réprimé les opposants ouvriers. Trotski s'est appliqué à fabriquer la bureaucratie de l'appareil du parti. La bureaucratie a engendré Staline, mais Trotski ne peut le reprocher qu'à lui-même.

Finalement, en suivant la pensée de Lefort, la révolution ne peut pas rester dans l'espace clos d'une idéologie. Le royaume des fins n'est pas un État ouvrier. L'espace de la révolution peut prendre des formes sociales variables. C'est l'expérience de classe qui a un rôle décisif. Et si l'on considère les événements en l'Europe de l'Est, on peut affirmer qu'il ne s'agissait pas de tendances nationalistes et réactionnaires, ou « fascistes ». Il s'agissait de toute évidence d'une lutte pour un socialisme démocratique, libéré de l'emprise de la bureaucratie.

Claude Lefort écrira en 1981 :

« Depuis la mort de Staline, de *l'Égocrate,* suivant le mot de Soljénitsyne, qui soutenait l'image du corps de la société socialiste, nombre de faits se sont produits qui témoignent de l'érosion du système. […] Avec la dégradation de la légitimité des régimes établis, le cynisme bureaucratique, la corruption se sont précipités, tandis que la représentation du désordre et de l'illégalité éteignait la foi aux valeurs du socialisme. Enfin, des modes de contestation se sont fait jour qui ne sont pas nécessairement

convergents, mais qui ont en commun de tenter d'ouvrir un espace hors des limites du pouvoir et hors de la clôture imaginaire du social – espace du droit, espace de la religion, espace de l'identité nationale. »[828]

Les traits essentiels du stalinisme soviétique ont été transférés en l'Europe de l'Est. En 1949, les procès de Kostov[829] en Bulgarie et de Gomulka[830] en Pologne, ceux de Slansky[831] en Tchécoslovaquie et de László Rajk[832] en Hongrie, démontrèrent que Staline avait installé un régime de stalinisation totale dans les pays d'Europe de l'Est. Cela montre en outre que Staline instaura la terreur auprès des élites communistes nationales, bien qu'elles aient été obéissantes[833]. Il est facile à supposer qu'il craignait que des régimes et des leaders nationaux aient trop d'autorité dans leurs pays.

« La plus grande conquête de la révolution : l'économie du plan, l'industrialisation, l'électrification, la lutte contre la stagnation et la paresse, les progrès face à l'hostilité du monde capitaliste, tout cela a été aussi communiqué à l'Europe de l'Est de l'URSS. »[834]

Nous essayons résoudre ce problème que nous avons formulé ci-dessus et qui concerne la nature de la révolution. Nous pouvons le reformuler ainsi : dans quelle mesure ces processus révolutionnaires spontanés (liés à la libération et la démocratisation) peuvent être considérés comme des alternatives *réelles* à la révolution (comprise comme une prise organisée du pouvoir suivie de sa rétention par la violence) ?

Rappelons d'abord quelques informations très générales sur ces insurrections. En juin 1953 a eu lieu la première insurrection dans le bloc soviétique – à Berlin-Est, en République démocratique allemande. La révolte en Pologne en juin 1956 à Poznan était animée par des revendications surtout économiques. La révolution de 1956 en Hongrie (du 23 octobre au 10 novembre) était motivée par des revendications politique, aussi bien qu'économiques. Elle avait

---

[828]C. Lefort « Déchiffrer les signes du nouveau », in *L'invention démocratique*,P., Fayard 1981 et 1994 p.330

[829] Traïtcho Kostov (1897-1949) est un homme politique bulgare, dirigeant du Parti communiste bulgare. Stalinien convaincu, il tomba en disgrâce et fut déstitué de son poste, accusé et exécuté.

[830] Władisław Gomułka (1905-1982) est un homme d'Etat communiste polnais. En 1947 il fut nommé le secrétaire général du Parti ouvrier unifié polonais. En 1949 il fut démis de toutes ses fonctions, exclu du POUP et arrêté en 1951. Libéré et réhabilité en 1954.

[831] Rudolf Slánský (1901-1952) est un homme politique communiste tchécoslovaque. En 1949 il fut élu le secrétaire général du Parti communiste tchécoslovaque. Il fut exécuté suite au procès de Prague.

[832] László Rajk (1909-1949) est un homme politique communiste hongrois. Accusé d'être espion titiste, il fut exécuté.

[833] Sauf le cas de l'Yougoslavie de Tito, bien sûr

[834] Voir , Fr. Fejtő Histoire des démocraties populaires. L'ère de Staline. 1945-1952 Editions du Seuil, P.1952, 1971 pp. 272-310 Fischel Ferenz Fejtő, dit François Fejtő (1909-2008) est un journaliste et politologue français, d'origine hongrois

le mérite de formuler les conditions de l'auto-gestion ouvrière, en dépit de la bureaucratie de tout niveau. L'insurrection ouvrière a commencé dans les chantiers navals de Gdansk (Pologne) en décembre 1970. Cette insurrection a été sévèrement réprimée. Elle a été suivie par une révolte à Lodz en 1971 et dans plusieurs villes de Pologne en juin 1976. Trois mois après les protestations populaires de 1976, les intellectuels ont créé le Comité de Défense des travailleurs. En 1980 une nouvelle insurrection à Gdansk a amené à la création de syndicats autonomes (appelés *Solidarność*) et à la signature d'un accord entre le gouvernement polonais et ces syndicats. Le Printemps de Prague, qui a duré du 5 janvier au 21 août 1968, a été marqué par l'essai de construire un « socialisme à visage humain » par le parti communiste tchécoslovaque. Aux yeux des Tchèques, cette libération ne représentait pas un renversement du système[835], mais l'URSS a décidé quand même d'intervenir militairement à Prague. Les PC français et italien ont dénoncé cette intervention.

Nous voulons vérifier si pour le groupe *Socialisme ou Barbarie* (et en particulier pour Lefort) le socialisme démocratique naissant dans les pays de l'Europe de l'Est était une alternative du « socialisme réel » de l'URSS, comme le modèle du socialisme chinois était pour Sartre une alternative du « socialisme réel » de l'URSS, au moins pour une période.

En 1957, Claude Lefort écrivait dans son article *Retour de Pologne*[836] *:*

« Pologne, depuis des mois ce nom signifie l'espoir. Espoir rendu par la révolte de Poznan à tous ceux, nombreux, peut-êtrte, mais solitaires, qui ne consentaient pas ou ne consentaient plus à chercher dans le stalinisme les traits même déformées du socialisme. »[837]

Ce qu'attendait le peuple des réformes initiées par Gomulka, rapporte Lefort était la déstalinisation, la participation des conseils ouvriers au gouvernement et des comités révolutionnaires à la politique nationale.

En 1981, dans son article *Reculer les frontières du possible,* Lefort souligne l'opposition entre la logique du totalitarisme et les mouvements des masses en Pologne. En effet, la logique du totalitarisme consiste à savoir dissimuler sa nature totalitaire. Il y a deux camps en un sens militaire : le camps totalitaire et le camp démocratique. Mais il est vrai aussi que le totalitarisme se fait tacitement admettre par les gouvernements des pays occidentaux comme une entité aux

[835] Comme c'était le cas de la Révolution hongroise
[836] *Socialisme ou Barbarie*, n 21, mars-mai 1957
[837] Lefort *L'invention démocratique*, p. 261

frontières intangibles, écrit Lefort. La Pologne bénéficia de l'expérience historique des révoltes contre le totalitarisme en 1956, en 1971 et en 1976.

Le reproche que nous pouvons adresser à Lefort c'est probablement de ne pas être suffisamment critique par rapport aux mouvements en Europe de l'Est, c'est-à-dire de ne pas formuler un programme assez clair de développement socialiste à la suite de ces révoltes populaires. Lefort est très enthousiasmé par les interprétations « ouvriériste », « spontanéiste » et « conseilliste » de ces événements. Les motivations des ouvriers ne peuvent pas être toujours socialistes, mais économiques ou nationalistes. A notre avis, pour éviter des confusions et présenter un programme de renouveau du socialisme réel du point de vue de la théorie symbolique du pouvoir, il lui a fallu choisir de catégoriser, plutôt que de simplement décrire, et de constituer la réalité sociale plutôt que de l'analyser.

La Révolution hongroise de 1956 a inspiré Lefort dans une polémique avec Sartre. A la différence de Lefort, Sartre n'acceptait pas la révolution comme une auto-organisation des masses. Il est vrai que Sartre était l'un des premiers à accepter la révolution hongroise en tant que véritable révolution. Mais l'erreur de Sartre selon Lefort consista à sous-estimer le rôle de la classe ouvrière. Nous analysons le détail de cette polémique ci-dessous.

Lefort, dans son article intitulé *L'Insurrection hongroise*[838], a mis en relief le caractère totalitaire du régime hongrois de Rakosi[839], mais aussi bien de ceux de Nagy[840] et de Rajk. Il y avait donc deux forces réelles lors de la révolution hongroise : Lefort souligne que la revendication la plus fondamentale des ouvriers hongrois – qui montre justement que cette classe était mûre pour la révolution – était celle de la transformation radicale des rapports de production. Le stalinisme a appris aux ouvriers – tout en préparant ainsi son propre renversement – qu'il y a une division entre ceux qui décident et ceux qui obéissent. Lefort reconnait que les Hongrois n'avaient pas encore de programme socialiste optimal, mais ils exigeaint d'être libres d'organiser eux-mêmes leur travail. La Révolution hongroise avait donc des objectifs socialistes : il s'agissait, au moins, de mettre à la porte la bureaucratie[841].

En plus, ce qui est remarquable dans cette révolution, selon Lefort, c'est que tous les travailleurs, les ouvriers, les paysans, les intellectuels, ont été solidaires de ce mouvement. Nous pouvons conclure que pour Lefort le trait prépondérant de la révolution n'était pas la violence

[838] Publié dans le SouB, n 20, décembre 56-février 57
[839] Mátiás Rosenfeld, dit Rákosi (1892-1971) fut le dirigeant de la République populaire de Hongrie de 1949 à 1956
[840] Imre Nagy (1896-1958) homme politique hongrois. Il fut le premier ministre lors de la révolution hongroise. Il proclama les réformes politique, mais devînt victime d'un coup d'Etat pro-soviétique.
[841] Voir Lefort, *op. cit.* pp. 204-207

envers les oppreseurs, ni la prise du pouvoir, mais la solidarité des masses mûres pour être libres et s'auto-gérer.

Lefort écrit que la casuistique élaborée par Sartre dans les années de la révolution hongroise se développa dans les débats autour de la révolution tchèque :

« On les croyait assurés du fait que l'abolition de la propriété privée aboutit à la fusion du Capitale et l'État, on les entend répéter mécaniquement que tout ce dont l'impérialisme américain tire profit est réactionnaire et qu'enfin ce sont des rapports entre l'Ouest et l'Est qui décident, en dernière instance, de la signification révolutionnaire d'un événement. »[842]

Lefort confirme que les communistes français ont dénoncé l'intervention soviétique et que cela leur a demandé une grande audace. Mais il remarque qu'ils ont considéré cette intervention comme une erreur tragique de la part du gouvernement de la Russie socialiste. Mais comment peut-on appeler socialiste un pays qui supprime ainsi la liberté ? De plus, la liberté proclamée par les Tchèques suscita leur suspicion. En résumé, Lefort considère que les communistes français ne croient pas « à la réalité du socialisme en démocratie populaire. »[843]

On peut conclure, en confirmant que Lefort ne considère ni le modèle soviétique, ni le trotskisme, ni les idées de Sartre, comme des socialismes. Cependant, il ne voulait pas que l'on considère son socialisme une « u-topie »[844], c'est-à-dire comme une idée abstraite sans aucune perspective de réalisation. Le modèle le plus fécond de socialisme est celui qui renoue avec les valeurs de la démocratie européenne. Ce modèle a failli se réaliser dans les pays d'Europe de l'Est, grâce aux insurrections populaires. Il a été sévèrement réprimé par le totalitarisme dont il visait le renversement.

Chapitre 2 : l'effet Soljénitsyne

Ph. Gottraux dans son ouvrage intitulé *Socialisme ou Barbarie* remarque, à propos de la publication du livre *L'Archipel Goulag* d'Alexandre Soljénitsyne[845] :

[842] Lefort « Le nouveau et l'attrait de la répétition », in *Essais sur le politique* p.362
[843] *ibidem,* p. 359
[844] Nous jouons sur l'étymologie de ce mot qui veut dire « non-lieu » à la lettre en grec.
[845] Alexandre Soljénitsyne (1918-2008) est un écrivain et dissident russe.

« C'est la publication et l'écho considérable d'un ouvrage sur les camps « soviétiques » qui accélèrent considérablement la visibilité sociale de SouB, désormais identifié au dou Lefort-Castoriadis. La sortie en juin 1974 du premier volume de L'Archipel du Goulag d'Alexandre Soljénitsyne contribue en effet à transformer le débat politique en France. En permettant de reposer la question de la nature du régime de l'URSS, au-delà du simple témoignage le texte du dissident russe offre paradoxalement [...] un espace pour que soient dorénavant audibles les critiques déjà anciennes tant de Lefort que de Castoriadis sur le phénomène bureaucratique.»[846]

L'effet du choc que la parution de ce livre a produit dans les milieux intellectuels français des conséquences multiples :

1) ce livre a marqué le début d'une rupture des intellectuels français avec le marxisme ;

2) une partie des intellectuels « les plus audacieux » firent l'équation entre le marxisme et le totalitarisme ;

3) des informations sur les camps chinois on fait douter le public intellectuel du fait que la Chine représente une alternative au « révisionnisme » de l'URSS ;

4) ce choc contribua à l'apparition de la Nouvelle Philosophie : les « nouveaux philosophes » défendant des slogans anticommunistes et tentant de rendre responsables les penseurs classiques de l'apparition des États totalitaires[847].

P. Ory et J.-Fr. Sirinelli soulignent qu'avec « l'effet Soljénitsyne » une crise idéologique de l'intelligetsia française a commencé et s'est poursuivie pendant vingt ans. Cette crise est comparable au « changement de paradigmes » en philosophie des science, quand la pensée revient vers ses origines.

P. Ory et J.-Fr. Sirinelli écrivent notamment :

« Les années orphélines (Jean-Claude Guillebaud) commençaient, à la suite desquelles il fallut à la gauche intellectuelle trouver progresivement d'autre marques […] Recul du marxisme, réflexion sur le phénomène totalitaire, corrosion des modèles révolutionnaires de rechange qui avaient pris le relais de l'Union soviétique, ce sont, dans la sphère idéologique, comme, plus largement, dans le champ du politique, autant de paradygmes, ces mots types […] qui ne prêtent plus […] à la déclinaison révolutionnaire. »[848]

---

[846] Gottraux, *op. cit.* p. 356
[847] Voir i*bidem*
[848] P.Ory, J.-Fr. Sirinelli, *op. cit*. p. 399

Le livre de Soljénitsyne a d'ailleurs produit un choc qui a favorisé le passage des réflexions sur la société dans des termes marxistes, à la recherche d'une nouvelle lucidité philosophique quant aux questions politico-historiques et socio-historiques. Ph. Gottraux témoigna ainsi de ce fait :

« On assiste donc, au milieu de cette décennie, au passage d'une « hégémonie gauchiste » à une « hégémonie Goulag ». Un tel passage conditionne évidemment ce qui est dorénavant énonçable et ce qui l'est moins : la référence au marxisme (et au-delà de l'idée de transformation radicale de la société) devient progressivement plus difficile […] La discussion rendue possible grâce à cet ouvrage sur le « totalitarisme soviétique » fait en quelque sorte resurgir les apports des marginaux dans le champ intellectuel que sont Castoriadis et Lefort et leur confère parfois le statut de précurseurs en lucidité sur le sujet. »[849]

Quel était le rapport de la gauche française à Soljénitsyne ? Etait-il lui-même de gauche ou de droite ? Dans l'ouvrage *Soljénitsyne* du traducteur en français de Soljénitsyne Georges Nivat[850] nous pouvons trouver des éclaircissements à ce sujet[851].

De son côté George Nivat conclut qu'on ne peut pas évaluer Soljénitsyne avec des concepts comme la gauche ou la droite, passéiste ou progressiste, nationaliste ou universaliste. L'oeuvre de Soljénitsyne, selon Nivat, est une épreuve pour chacun, une épreuve de vie. Soljénitsyne prend place à côté d'autres célèbres témoins de l'inhumain : David Rousset, Varlam Chalamov[852], Elie Wiesel[853], Jules Margolin, Olga Wormser.[854]

Castoriadis et Lefort n'ont pas découvert les camps soviétiques – remarque Ph. Gottraux –, mais concernant la critique antistalinienne et l'intérêt pour les droits de l'homme, Lefort a consacré un ouvrage à l'interprétation de l'Archipel de Goulag : *Un homme en trop. Réflexions sur l'Archipel du Goulag*, Paris, Seuil, 1976. Cette réaction de la part d'un intellectuel français semble avoir eu des fonctions multiples. Lefort voulait présenter au public français le livre du dissident russe récemment traduit en français. Il semble qu'il ait aussi voulu montrer que les critiques faites par le groupe *Socialisme ou Barbarie* étaient justifiées. Lefort essaie de

[849] Ph. Gottreaux, « Socialisme ou Barbarie »... p. 357
[850] Georges Nivat (né en 1935) est un historien des idées et slavisant français, traducteur spécialiste du monde russe.
[851] Voir Georges Nivat, *Soljénitsyne*, Editions du Seuil, 1980
[852] Varlam Chalamov (1907-1982) écrivain russe, ancien prisonnier du Goulag (1937-1956), auteur du recueil *Récits de Kolyma* (1978), traduits en français en 1980 par Catherine Fournier.
[853] Elie Wiesel (né en 1928), écrivain américain, rescapé de la Shoah.
[854] Voir Georges Nivat, *Soljénitsyne*, Editions du Seuil, 1980

« conforter son trajet passé passablement original à gauche. »[855] Il est important aussi de montrer qu'il ne faut pas relativiser le contenu de cette œuvre à cause de quelques positions « réactionnaires » de Soljénitsyne lui-même.

Pourquoi Lefort écrit-il cet ouvrage ? L'explication qu'on peut trouver chez Gottraux c'est que l'accueil des idées antitotalitaires par l'intelligentsia française au moment de la publication de ces Réflexions pouvait être hostile. En d'autres mots, la capacité des intellectuels français d'accueillir la démarche courageuse de Soljénitsyne n'était pas encore suffisante. Ajoutons que la possibilité d'interpétations fausses pouvait être aussi vraisemblable. Finalement, nous pouvons nous imaginer qu'il était important que l'oeuvre de Soljénitsyne ne soit pas utilisée pour critiquer grossièrement la gauche. Lefort écrit que Soljénitsyne est un écrivain, un libertaire, le plus grand contradicteur public engendré par la bureaucratie[856]. Il avait besoin d'être introduit dans le milieu intellectuel français pour être compris. A notre avis, c'était surtout important pour les intellectuels de gauche. Dans la situation d'après l'effet Goulag, il était important de faire la différence entre le marxisme et le totalitarisme.

Nous allons considérer très brièvement trois sujets importants ci-dessous, pour illustrer le lien entre le livre de Lefort et l'oeuvre de Soljénitsyne :

1. Lefort et la question de la méthode de Soljénitsyne
2. Le système du Goulag expliqué par Lefort : les « hommes en trop »
3. L'Égocrate et l'État totalitaire selon Lefort : le culte de la personnalité

La méthode de Soljenitsyne correspond au point de vue de Lefort sur ce point important que nous avions déjà évoqué : Soljenitsyne n'adopte pas le point de vue des théoriciens marxistes sur le phénomène du stalinisme. Il montre le fonctionnement du stalinisme indépendamment des discours de ses leaders et de l'image « socialiste » qu'ils voulaient donner du stalinisme.

Dans le début de son livre, Lefort rappelle les débats des années 1950 entre lui et Sartre. Il cite l'éditorial des *Temps modernes* selon lequel pour Lefort, l'URSS est l'accusée, tandis que pour eux (Sartre et Merleau-Ponty) il s'agit d'une entreprise en panne.

Lefort comprend très bien la méthode de Soljénitsyne, qui consiste à présenter le Goulag « d'en bas », du point de vue des opprimés. Lefort dit par exemple : « Je suis moi-même moujik dans l'âme. »[857] Cela peut signifier que Soljénitsyne ne parle pas au nom des intérêts d'un parti

[855] *ibidem*
[856] Voir, *ibidem,* p. 35
[857] Lefort, Un homme en trop, p. 31

ou d'une classe. Il décrit la situation d'un ancien paysan, ouvrier, intellectuel, militaire, communiste ou sans-parti devenu un « homme en trop » par la volonté de l'Égocrate. En effet, Soljénitsyne se déprend de chaque groupe particulier, son opinion coïncide avec la position d'un acteur qui est partout et nulle part.

Un autre thème important chez Soljénitsyne est la terreur, son anonymat et son injustice. La terreur n'est pas une punition ; elle est toujours injuste et proche de l'absurde. Soljénitsyne et Lefort récusent l'idée de la terreur comme une continuation de la guerre civile. Selon Soljénitsyne et Lefort, les prisonniers au Goulag sont « déshumanisés », ils sont hors de l'humain, dans le non-social. La plupart ne savaient tout simplement pas pourquoi ils étaient là. C'était une masse de travailleurs ; le peuple devenu son propre ennemi. Selon Lefort, cet « ennemi, se définit nécessairement, à partir de son propre image, comme le représentant de l'antisocial. »[858] Soljénitsyne et puis Lefort citent la phrase de Lénine prononcée en 1918 : « nettoyer la terre russe de tous les insectes nuisibles. » Lefort explique en fait que la terreur est impersonnelle, inhumaine et antisociale. Si le peuple, dit Lefort, doit être l'Un, il faut produire des « hommes en trop », des « ennemis » : « l'opération qui instaure la « totalité » requiert toujours celle qui retranche les hommes en trop : celle qui affirme l'un requiert celle qui réprime l'Autre. »[859]

Hugues Poltier, dans son ouvrage *Claude Lefort, La découverte du politique* explique le sens de la terreur stalinienne d'après *Un homme en trop* ainsi :

> « le sens de cette représentation n'est pas tant de décrire ce qui est que d'indiquer à tous ses destinataires – les sujets du pouvoir totalitaire – quel comportement est attendu d'eux. Inscrit dans cette perspective, le message adressé à chacun est limpide : endosse l'identité prolétarienne ; agit en toutes circonstances conformément à l'interprétation qu'en donne le Parti ; étoufee les scrupules que tu peux ressentir à suivre ses mots d'ordre […] Car s'opposer, c'est se placer hors de l'Un ; c'est, en d'autres termes, se poser, se désigner comme son ennemi. »[860]

Il y a ici un point intéressant de divergeance entre les idées de Lefort et celles de Soljénitsyne sur la nature de la Terreur. Il nous semble qu'à la différence de Soljenitsyne, Lefort cherche à comprendre qui est le « sujet » de la Terreur et qui la maintient. Pour Soljenitsyne, il s'agit, peut-être, d'une faute mystique du peuple russe, d'une rédemption pour avoir abandonné

[858] *ibidem* p.51
[859] *ibidem*
[860] H. Poltier, *Claude Lefort, la découverte du politique*, p. 95-96

la foi de ses ancêtres. Mais il nous semble que pour Lefort, la Terreur est liée à la quête de la liberté et de l'égalité.

C'est à partir de la position de l'Un qu'il faut « logiquement » qu'il y ait des hommes en trop, car sans ce « trop », cet excès, l'Un ne peut pas totaliser. Quand on s'oppose, on se place ainsi hors de l'Un. Mais Soljenitsyne dit autre chose : les gens ne s'opposaient pas tous, mais l'Un devait « fabriquer » des hommes en trop, que l'on présentait ensuite comme des ennemis du peuple.

Supposons que dans la question de la terreur ait eu plusieurs explications. Pour les staliniens il s'agissait de sacrifices nécessaires pour un avenir meilleur, de « prophylaxie sociale ». Nous n'allons pas y prêter attention. Pour Soljenitsyne, la cause était plutôt d'ordre métaphysique. Pour lui, le peuple russe était un peuple martyr, son sacrifice faisait de lui une victime[861]. Dans la version de Lefort, le totalitarisme est un phénomène social. Lefort explique que la société totalitaire ne doit rien avoir en dehors d'elle-même qui puisse susciter l'idée qu'une autre forme sociale ou une forme alternative est possible. Cette société ne doit contenir aucune classe, aucun groupe ou agent social.[862]

Selon Lefort, la terreur est nécessaire pour maintenir l'unité de la société soviétique. A notre avis, Lefort est bien d'accord avec Soljenitsyne sur l'idée que la terreur représente une machine dont le fonctionnement assure l'existence du totalitarisme. Son explication nous paraît plus intéressante que celle de Soljenitsyne, car il indique qu'il n'y a pas d'autre sujet de la Terreur que le Peuple lui-même. Le totalitarisme chez Lefort est une contre-révolution totalitaire, dans le sens où le peuple qui a voulu faire la révolution, n'a pas compris qu'il fallait que la révolution soit démocratique.

Il nous semble que cette vision de la Terreur stalinienne chez Lefort est liée à son interprétation de la Terreur pendant les révolutions européennes, notamment la Révolution française de 1789.

La Terreur, dit Lefort, comme mode d'asservissement brusque des masses, est une invention de la Révolution française. La Terreur sur le plan social-historique est un phénomène spécifique et paradoxal. Il ne s'agit donc pas de s'adonner à comparer les atrocités commises par les rois et les tyrans avec celles commises par le peuple. La Terreur selon Lefort est un phénomène social, qui aurait un rapport avec la « vérité » de la société moderne et avec la

[861] C'est-à-dire il y a là un paradoxe métaphysique. Un martyr qui se sacrifie pour une bonne cause n'est pas une victime. Ici tout le peuple se sacrifie pour une cause qui est en effet « mauvaise » (aux yeux de Soljénitsyne). Le sacrifice fait du peuple un martyr, mais la cause fait de lui une victime. Le fait est que le peuple russe est *a priori* un peuple-martyr, selon notre écrivain.

[862] Voir Lefort, op. cit. p. 53

démocratie. Dans les *Essais sur le politique* Lefort étudie le cas de la Terreur pendant la Révolution française et il montre la spécificité de ce phénomène : la Terreur parle, la Terreur est combinée avec une quête de la liberté. Quant au sujet de la terreur, Lefort précise que selon les discours officiels il s'agit toujours d'une lutte du peuple pour la liberté et c'est ici que le présent écrase le passé et que le peuple écrase le peuple. Mais d'autre part, il est impossible de définir la mesure dans laquelle on pourrait identifier les conjurés et identifier les assassins : la terreur a une malveillance totale pour le « sujet ».

La Terreur révèle un lien paradoxal avec la révolution démocratique, puisqu'elle contiendrait elle aussi de l'égalité, devant la mort et devant le pouvoir. Le phénomène « devient extraordinaire quand on remarque [...] l'obligation faite à chacun de laisser apparemment vide la place du pouvoir[...]. La Terreur est révolutionnaire en ceci qu'elle interdit l'occupation de cette place ; en ce sens elle a un caractère démocratique. »[863]

Quels étaient les prisonniers « politiques » du Goulag ? Lefort remarque que les détenus du Goulag n'étaient jamais jugés pour des crimes politiques, car il y avait une dénégation de la politique. Et cette dénégation avait l'effet que l'on pouvait « projeter ici ou là dans le supposer réel, inscrire dans un réseau, relier au centre manipulé de l'étranger »[864] les personnes incriminées. Il s'agit d'une extériorité imaginaire, d'une altérité imaginaire. Cela pouvait être un institut, un agent social, mais aussi un simple individu, un citoyen quelconque, qui se trouvait converti en « ennemi du peuple. »[865]

Lefort critique la notion de culte de la personnalité. Il la trouve fallacieuse. Il n'est pas suffisant de rendre quelques dirigeants responsables de tout le système, mais il faut montrer comment le système a fonctionné pour engendrer la folie de ses dirigeants. Le système totalitaire n'était pas simplement Staline, l'État ou le parti, mais le peuple et la société entière. Les ressorts du culte de la personnalité se trouvent dans le social. Dans ce sens il faut accepter cette équation du peuple devenu despote et du despote devenu peuple. Lefort montre que l'État tyrannique plonge « ses tentacules dans toutes les profondeurs de la société. »[866] De surcroît, le totalitarisme soviétique se caractérise par l'envahissement de la société civile par l'État et et par la soumissions tous ses secteurs à son contrôle.

[863] Cl. Lefort « La Terreur révolutionnaire », ibidem, p. 116
[864] Lefort, *op. cit.* p. 54
[865] Voir i*bidem*
[866] Lefort*, op. cit*., p. 61

Lefort décrit la généalogie de la naissance de l'Égocrate. Il est inhérent au système qui s'est formé dans les années 1920, selon Lefort, d'engendrer un pouvoir exorbitant. Staline est le produit de ce système. « Le fantasme de l'État totalitaire s'épanouit quand il se conjugue avec la folie de Staline. »[867] L'Égocrate selon Lefort est celui qui concentre en sa personne toute la puissance sociale. Il apparaît comme s'il n'y avait rien en dehors de lui-même, comme s'il pouvait indéfiniment se dilater sans rencontrer la résistance des choses, écrit Lefort.

Par exemple, dans son article « Staline et le stalinisme » (1980) Lefort écrit :

« [...] le système totalitaire ne s'aménage que par l'intervention d'un individu qui l'excède. En un sens, il est son produit, nous l'avons dit. Mais ce produit est engendré de telle manière qu'il se détache, se *déchaîne*. » [868].

Et encore :

«A concevoir dans ces termes la position de Staline, on ne s'interdit donc pas de s'intéresser à sa biographie.Mais l'étude de l'homme Staline ne mènerait pas loin, si nous e repérions la place où il se loge, celle du pouvoir totalitaire, si nous n'inscrivions pas sa violence personnelle dans une violence symbolique. »[869]

Il nous semble que selon Lefort, le problème fondamental du stalinisme, qui le rendait incompatible avec la société démocratique, était « la consubstantialité de l'État et de la société civile. » La société étatisée paraissait être un grand corps dont tous les membres fonctionnaient d'une seule pièce, écrit Lefort. Une autre tendance qu'il souligne était l' « artificialisme », car tous les rapports sociaux dépendaient des décisions prises par la volonté de l'Égocrate.

« L'État ne pénétrera entièrement la société, [écrit Lefort] que dans l'exacte mesure où le pouvoir saura s'élever absolument au-dessus d'elle, se donner les moyens d'une domination entière. »[870]

Finalement, on peut constater que les réflexions de Lefort sur Soljénitsyne ont très souvent recours aux idées d'après-guerre du groupe *Socialisme ou Barbarie*. Par exemple, le totalitarisme dans le sens de Lefort n'est point un produit de la confrontation de l'image du

[867] *ibidem* p.66
[868] Voir *ibidem* p. 70
[869] Lefort, L'invention. p.126
[870] *ibidem* p. 76

stalinisme avec celui de l'hitlérisme, comme c'était le cas chez Arendt. C'est la continuation des analyses de la société bureaucratique commencées par Castoriadis et Lefort.

Pour cette raison, certains critiques considèrent les réflexions dans *l'Homme en trop* comme « réductrices » et même « falisificatrices », par rapport à l'œuvre fondamentale de Soljénitsyne[871]. Néanmoins, comme écrit M. Gauchet : « L'Archipel du Goulag a fait choc, relayé par des commentaires qui en avaient monté la leçon en exergue (Glucksmann, Lefort). »[872]

. Cette question historique n'est pas notre problème ici. Avec le recul du temps, nous pouvons simplement constater qu'il n'était pas très important que Lefort trahisse quelquefois la pensée de Soljénitsyne (comme le disaient les critiques). Ce qui importe ici, à notre avis, c'est la convergence de la gauche française avec le mouvement pour la démocratie et les droits de l'homme, dont la naissance est dûe aux chocs produits par les crimes du totalitarisme. Lefort inaugure un nouveau champ politique et philosophique, pour la nouvelle gauche. Soljénitsyne est un grand écrivain russe moraliste, qui suit la lignée de Tolstoï et de Dostoïevski, en soutenant que l'on peut porter un jugement moral sur l'histoire ; et que dans l'histoire le présent pèse sur l'avenir. Grâce à Soljénitsyne, l'Occident a su *la vérité sur les camps soviétiques*.

La parution en 1975 de l'ouvrage de Castoriadis intitulé *L'institution imaginaire de la société* n'est pas liée directement au débat sur *L'Archipel Goulag.* Gottraux indique quand même que Castoriadis a rencontré l'œuvre de Soljénitsyne lors de sa recherche d'une nouvelle philosophie politique.

Chapitre 3 : les penseurs de gauche et le PCF

Quel est le rôle de l'intellectuel de la société et dans l'histoire ? Pour répondre à cette question, nous devrons reformuler la reformuler ainsi : qu'est-ce qu'un intellectuel français dans son rapport au parti ? Mais introduire le lien avec le parti pour comprendre ce qu'est un intellectuel n'est pas évident. Il y a eu des intellectuels qui étaient «sans parti» ou qui ont eu des relations détendues avec des partis. Emile Zola était sans parti. En réalité notre problème tourne autour de la notion d'intellectuel. Il faut rappeler que ce mot a été inventé lors de l'Affaire

[871] Gottreaux, *op. cit*. p. 358
[872] M. Gauchet, in « L'aventure des idées. Ellements d'une chronologie 1953-1987 », Le Débat N 50, mai-août 1988, p. 113 cité par Gottraux, *ibidem*

Dreyfus en France, par les réactionnaires et ceux qui suivaient Barrès, pour discréditer les dreyfusards qui luttaient au nom d'idées comme la Justice. Rapidement le stigmate est récupéré par ceux qu'on a voulu stigmatiser et le mot a été inversé de valeurs fortes. Un intellectuel est quelqu'un, qui par son activité non manuelle, est capable de penser les problèmes généraux et de donner son avis. Au sens plus restreint, un intellectuel est un écrivain qui lutte pour des causes déterminées, en général des causes considérées comme progressistes. Mais rien n'empêche qu'il y ait des intellectuels de droite, bien sûr. Alors le problème que nous posons ci-dessous, à savoir les rapports entre la liberté et les conditions institutionnelles de ses luttes (un parti, un journal) est très important

Le paradoxe concernant l'intellectuel peut être formulé de la façon suivante : l'intellectuel pour en être un doit être libre et lutter pour la liberté, mais pour lutter pour la liberté il doit être engagé, et donc céder une partie de sa liberté au parti. Mais dans ce cas, quelle est la différence entre un « intellectuel de gauche », un « compagnon du parti » et un « fonctionnaire du parti » ? Et quel est le statut de l'intellectuel de gauche sans parti ?

1. Le problème de l'engagement de l'intellectuel : Sartre et Lefort

Sartre à été reconnu comme étant un intellectuel engagé « exemplaire », tandis que Castoriadis et Lefort représentaient un cas apparemment plus rare d'intellectuels de gauche sans parti. (D'ailleurs, il ne faut pas oublier que Sartre est resté sans parti. Sartre est marqué par une sorte d'anarchisme individualiste, il se méfiait de l'autorité et des institutions.)

L'engagement selon Sartre est le résultat de la quête d'une identité intellectuelle. Lefort rejette cette conception de l'engagement, car il croit que tout engagement est dominé par le type de la politique.

Qu'est-ce que c'est qu'un intellectuel selon Sartre ? J.-P. Sartre publie en 1972 son livre intitulé *Plaidoyer pour les intellectuels.* Selon lui, l'intellectuel joue partout le rôle « d'un grand coupable » : ce sont des gens qui ne produisent pas, qui sont des dogmatiques (selon les adversaires des intellectuels). La définition de l'intellectuel selon Sartre est qu'il est « quelqu'un qui se mêle de ce qui ne le regarde pas »[873]. Néanmoins, il s'agit de personnes dont les fonctions sont « publiquement reconnues », ce ne sont pas donc des originaux ni des exclus. Pour éclaircir cette idée, Sartre évoque d'abord des spécialistes du savoir pratique qui ont existé dans l'histoire,

[873] J.-P. Sartre Le Pladoyer pour les intellectuels, P., Idées Gallimard, P. 1972 , p. 12

notamment les clercs de l'Eglise du Moyen Âge ou les philosophes des Lumières, qui ne sont d'ailleurs pas des intellectuels, mais ont préparé des milieux où se sont épanouis des intellectuels. Sartre applique ici une approche de classe, en postulant que les spécialistes du savoir représentent l'idéologie de la classe dominante et que l'homme de la classe moyenne pourrait être appelé intellectuel.

Le technicien du savoir qui a constaté le particularisme de l'idéologie bourgeoise, et qui n'en est pas satisfait, « est obligé de mettre en question l'idéologie qui l'a formé. »[874] Sartre conclut que chaque technicien du savoir est *un intellectuel en puissanc*e, mais que pour devenir un intellectuel, il ne suffit pas de le décider, car c'est l'histoire personnelle, dépendante du contexte social, qui achève la transformation.

Sartre écrit :

« L'intellectuel est donc l'homme qui prend conscience de l'opposition, en lui et dans la société, entre la recherche de la vérité pratique (avec toutes les normes qu'elle implique) et l'idéologie dominante (avec son système de valeurs traditionnels). »[875]

Sartre va encore plus loin : en prétendant montrer les fonctions de l'intellectuel dans la société, il découvre que l'intellectuel est un technicien de l'universel qui, en fin de compte n'a pas de fonctions dans la société et n'appartient à aucune classe sociale, puisque son rôle est de penser et de combattre contre lui-même. L'intellectuel en quête d'univsersalité pense l'homme comme l'avenir de l'homme ; il combat l'idéologie qui est chaque fois actualisée par les événements, qui est un « universel singulier ». Dans ce sens, il surgit beaucoup d'exemples historiques illustrant ce point : l'affaire Dreyfus, les événements en Hongrie ou en Algérie auraient pu déclencher des réactions de la part des intellectuels si puissantes qu'une grande partie d'entre-eux a su attirer l'attention du public vers des phénomènes comme le racisme, ou encore les impérialismes soviétique et français. Mais pourquoi faut-il qu'il se passe quelque chose pour que les intellectuels réagissent ?

En effet, celui qui fait profession de penser et d'écrire et qui ne se définit pas par le fait qu'il «réagit» aux événements, celui-là n'est pas un intellectuel, mais un philosophe, un artiste, un écrivain. C'est pourquoi beaucoup de philosophes ou de professeurs de philosophie tiennent à ce qu'on ne les confonde pas avec des intellectuels.

[874] *ibidem,* p. 38
[875] *ibidem* p. 41

Sartre considère qu'il existe de faux intellectuels qui seraient, dans le cas de l'URSS, des fonctionnaires du PCUS.

Selon Claude Lefort, les intellectuels progressistes qui comme Sartre ne veulent reconnaître que certaines erreurs du stalinisme, autant qu'il pourrait servir aux partis communistes du présent, sans mettre en question l'essence de la société soviétique, sont aux yeux de Lefort les théoriciens du « jésuitisme progressiste », bien que leurs thèses soient cachées sous une forme dialectique. Dans *Le Phantôme de Staline*, Sartre écrit en réaction à l'insurection hongroise, et se faisait le seul avocat fiable du PC[876], selon Lefort. Cette replique lefortienne aux écrits de Sartre interroge la fonction de l'intellectuel dans la société : quelle que soit l'idéologie, c'est-à-dire la phraséologie officielle, le Pouvoir reste toujours le Pouvoir. L'Union des Républiques Soviétiques Socialistes peut s'avérer être un Empire russe et l'intellectuel qui ignore la réalité politique, au nom du progressisme, est susceptible d'être un instrument docile dans les mains du pouvoir.

Reformulons cette question de façon plus abstraite : si être un intellectuel consiste à penser l'universel dans un événement, existe-t-il des méthodes pour penser l'histoire elle-même d'un point de vue réaliste et « matérialiste », de sorte que tous les efforts de l'intellectuel pour dépasser sa situation ne s'avèrent pas, en dernier ressort, limités par le cadre donné de la société et du pouvoir ? La reponse réside à notre avis dans la particularité des rapports de l'intellectuel envers sa génération, son pays, ou son engagement politique. Il n'est pas suffisant de parler au nom d'une classe ou même d'un type de la société, mais il faut considérer les raisons particulières de l'adhésion de l'intellectuel à tel ou tel mouvement ou telle ou telle idée, qui sont par définition multiples.

Nous voulons dire qu'un intellectuel doit toujours réfléchir les conditions sociales et politiques qui le font parler, écrire, prendre la parole, etc. Et ne pas croire qu'il est le secrétaire de l'universel ou comme disait Husserl des philosophes, « des fonctionnaires de l'Universel.

Nous pouvons accepter l'idée[877] que la liberté de Sartre dans son activité éditoriale était limitée et encadrée par la demande de l'État.[878] Dans son ouvrage que nous avons cité *Le marxisme introuvable* Lindenberg explique les rapports entre l'édition et l'État. Cependant cela ne saurait diminuer le rôle que Sartre a joué dans sa génération, aussi bien que pour les

[876] voir, *ibidem*, p. 251
[877] Voir D. Lindenberg, *op. cit.*
[878] Tous les comptes faits, nous pouvons contester cette thèse de Lindenberg. Ce n'est pas parce que l'édition dans un pays n'est pas séparable de l'économie et de la politique, qu'avoir une activité éditoriale est encadrée par l'Etat. En outre, *Les temps modernes* se sont affronté à la censure de l'État sur l'Algérie, par exemple

générations suivantes, dans le monde entier, partout où se posait la question de la liberté humaine.

Il semble paradoxal que l'intellectuel soit défini comme un penseur de l'universel, alors qu'il est lui-même est un personnage particulier, déterminé par sa situation historique, politique, générationnelle. Il est libre en tant que personnage particulier. Le parti lui permet de conserver son universalité, mais met en danger sa liberté. Pour qu'il conserve sa liberté, il est donc nécessaire que ses attitudes à l'égard du parti changent en fonction de la manière dont le parti lui-même *exprime* l'universel.

Rappelons aussi que Sartre a écrit son *Plaidoyer* dans sa période « maoïste ». Sartre se plaint de ce que l'intellectuel est trop souvent dans l'abstrait : il en arrive à la conclusion que l'intellectuel doit faire corps avec le peuple.

Comment se fait-il que Sartre en soit arrivé à penser cela ? La réponse qui nous paraît vraisemblable est que Sartre s'est trouvé à la fois déçu de l'engagement et déçu de la figure de l'intellectuel. Concernant l'engagement, il a pu sentir qu'il n'avait pas de rapport avec les masses dans leur spontanéité, mais avec les « superstructures » prolétariennes : le parti, la culture, et l'avant-garde prolétarienne. L'intellectuel n'est donc pas comme un homme libre dans la caverne de Platon, qui pourrait indiquer aux prisonniers la voie de la liberté. Il reste toujours prisonnier de la classe dont il est issu, prisonnier de sa culture, de ses réflexions et de ses écrits. Mais en même temps il a cette liberté qui dépasse sa situation de classe, d'éducation et de culture. En passant par une double déception, par une « conscience malheureuse », dont parlent Hegel et Kierkegaard, l'intellectuel peut acquérir cette liberté « pré-réflexive » qui peut le faire vivre et penser avec le peuple. A notre avis, le conflit entre le fait d'être situé comme un intellectuel « bourgeois » et la volonté de rejoindre les masses, a eu un effet positif chez Sartre : le prisonnier libéré ne pourra libérer les autres que s'il se libère lui-même. Pour cela, écrire ne signifie pas pour Sartre être pris dans les habitudes et la routine de la « bourgeoisie ». Si l'intellectuel écrit à la lumière de la vie spontanée des masses, il devient capable de transmettre la liberté aux consciences des autres.

Pour Lefort, l'intellectuel n'est jamais dans l'abstrait. Il ne progresse pas simplement dans sa pensée, mais vit la vie de la classe au nom de laquelle il s'exprime. Il n'a pas besoin de médiation, puisqu'il est incorporé dans la société grâce aux particularités de son engagement.

Il nous semble que Lefort est moins concerné par le problème de la « communicabilité » de la liberté que Sartre, parce qu'il continue à croire que le rapport fondamental entre les

hommes est l'intersubjectivité. La difficulté se situe dans le cadre donné par le pouvoir, malgré les intentions de l'intellectuel lui-même. Par exemple, un intellectuel sympathisant de la cause de l'URSS milite dans les conditions d'une société capitaliste. Il se croit libre à la lumière de la cause pour laquelle il milite. Mais la politique de l'Etat capitaliste où il vit est ainsi faite qu'il doit choisir entre la politique du parti communiste (qui agit selon les règles de la société socialiste) et ses intérêts comme membre de la société capitaliste. Le problème à notre avis n'est pas que le parti communiste n'a pas pu dûment réagir à un événement politique, mais que les intellectuels et les prolétaires ont pu s'émanciper dans le cadre de la société capitaliste, ce qui ne fut pas le cas des communistes. Dans ce sens, le parti communiste perd sa nécessité : les ouvriers et les intellectuels savent bien militer pour leurs intérêts dans le cadre du pouvoir bourgeois et les PC agissant selon les préceptes socialistes ne sont qu'un frein de cette émancipation.

Finalement, il devient clair que l'engagement de Sartre n'était pas à considérer de façon simplement biographique, historique. Il faisait partie de son parcours d'un philosophe. Répétons que Sartre n'a rejoint aucun parti. Castoriadis et Lefort qui résistaient à l'engagment, critiquaient Sartre pour son intérêt au PCF. Castoriadis et Lefort, eux aussi, comme Sartre sont restés des philosophes tout au long de leurs carrières. Sartre disait que l'intellectuel doit être proche de la vie réelle du peuple. L'intellectuel doit dépasser ses origines de classe, dépasser son métier d'un écrivain, cesser donc de voir le monde réel à travers son « besoin » d'écrire des textes. Mais si nous supposons que Sartre avait besoin de l'engagement pour être proche de la réalité, pour « dépasser » l'écriture, donc son engagement lui était nécessaire pour rester un intellectuel, et pas un philosophe, ni un écrivain. En revanche, Castoriadis et Lefort sont devenus peu à peu des philosophes « post-structuralistes », des créateurs des conceptions de philosophie politiques originelles et non-classiques. Ils sont restés des militants de gauche, mais ils ont cessé d'être intellectuels dans le sens que ce mot avait depuis l'Affaire Dreyfus.

2. Le Parti communiste et ses « compagnons de route » en France

Il ne faut pas oublier que non seulement certains intellectuels cherchaient à adhérer au parti, mais que le parti[879] était intéressé par les intellectuels. En Russie les intellectuels du Parti communistes étaient simplement des fonctionnaires de l'État. Mais le but des PC n'était pas toujours de changer les intellectuels en techniciens du savoir serviles, il avait aussi besoin de « compagnons de route », d'« experts » du monde bourgeois. Nous pouvons supposer que les PC avaient besoin de rompre leur isolement, d'instruire et d'élever le prolétariat européen habitué aux rapports capitalistes. Pradoxalement, le PCUS s'efforça d'expulser la liberté du monde socialiste, car elle y était inutile et dangereuse, mais le même PCUS milita pour la liberté dans le monde capitaliste, car les ouvriers devaient y faire un choix.

P. Naville dans son ouvrage *L'intellectuel communiste* donne une explication à l'apparition de l' « intelligentsia » servile du régime stalinien en Russie : il s'agit d'une classe ou d'une couche dont la seule fonction sera de glorifier le régime et son Maître. L'intelligentsia comme classe close passe pour un phénomène spécifiquement russe, dû à la spécificité du rapport du pouvoir russe aux Lumières de l'Occident. Avec l'avènement de Staline elle n'a assumé qu'une seule fonction, celle de la propagande, qu'elle a conservée après au delà du XXe congrès. L'intelligentsia russe, « la plus asservie au monde », vit pendant la Guerre froide dans le plus modeste rédacteur, instituteur ou dessinateur occidental un « chien de garde » du capitalisme[880].

Concernant les intellectuels français, on pourrait remarquer qu' il y a des certains 'sous-entendus', des enjeux à s'en appuyer. Et c'est surtout : 1) le rôle des intellectuels français, leurs engagements, leurs réfléxions sur la tragique issue de la Première Guerre mondiale 2) la partie jouée par les capitalismes et les impérialismes dans cette guerre, 3) la fidélité des intellectuels aux idéaux des Lumières et de la Révolution française, 4) leur appui sur l'importance du sort de chaque travailleur, 5) leur souci de préserver le principe démocratique de l'organisation du parti. On ne peut pas non plus démettre de côté l'évolution spécifique des idées philosophiques en France, des courants et des débats académiques qui ont influencé la perception du « socialisme réel » par les intellectuels français de gauche.

D'autre part, il semble que le Parti communiste en France cherchait à avoir une influence sur le milieu intellectuel qui représentait un « groupe social d'environ un million de personnes qui tiennent dans la culture, l'enseignement, la science, la production, c'est-à-dire dans des

[879] Nous avons en vue surtout le PCF, bien sûr
[880] P. Naville L'intellectuel communiste, p. 11-12

secteurs essentiels de la vie nationale, une place de premier plan. »[881] Cela faisait une différence radicale avec l'URSS, où les intellectuels étaient totalement soumis – en tant que classe ou selon l'expression officielle en tant que « couche » de la société –, au pouvoir et où le Parti n'avait pas besoin d'exercer son influence sur eux. D'autre part, L. Figuières reconnaît que le travail du parti auprès des intellectuels n'était jamais « une chose simple et facile »[882].

On pourrait supposer que la tentative de faire la propagande des idées marxistes dans un milieu plus au moins autonome, c'est-à-dire critique par rapport à toute idéologie, y compris le marxisme, nécessiterait soit la « conversion » marxiste de beaucoup d'intellectuels, soit de repenser et de refonder le marxisme sans toucher à l'essentiel du marxisme-léninisme.

Il existait apparemment une série de paradoxes liés à la propagande de l'idéologie dans les milieux intellectuels. Nous pouvons le constater en comparant les textes étudiés ci-dessus avec la réalité historique. Il fallait d'une part construire un dialogue avec des esprits libres, et d'autre part il fallait garder le marxisme-léninisme dans sa forme « orthodoxe. » C'est ici qu'on peut voir la nécessité de médiateurs, de gens extérieurs au Parti, qui étaient des sortes d'avocats. N'oublions pas que du côté des Soviets il existait toujours une certaine préférence pour les intellectuels étrangers « bourgeois » qui défendaient l'URSS par rapport aux communistes étrangers, qu'ils avaient traités comme les leurs et critiqués et punis en conséquence en tant que tels. Mais quelle était la nécessité « intérieure » des intellectuels qui se proclamaient être des « compagnons de route » ? S'agit-il des mêmes raisons pour lesquelles les intellectuels devenaient « marxistes-léninistes orthodoxes ». Tout d'abord, prenons l'exemple de E. Morin, qui pendant une époque s'est dévoué presque religieusement à la cause stalinienne.

E. Morin dans son « Auto-critique » commence à étudier les raisons de son engagement dans la cause communiste, ou, comme il dit, de son entrée dans « la grande Eglise révolutionnaire », en essayant de « replonger » dans sa mémoire personnelle, c'est-à-dire en effectuant une recherche sur la psychologie de ceux qui avaient adhéré à la « grande religion triomphante », expliquée à partir de leurs traditions et de leurs passés. Devenir communiste à son époque, comme il l'avouait, signifiait pour certains de croire aux développement des forces productives de l'Union soviétique et à la fin proche de la préhistoire de l'humanité. Mais ce qu'il avoue aussi, c'est qu'il a été particulièrement attiré par le stalinisme, ce socialisme luttant contre la barbarie, qui était devenu lui-même une barbarie.

[881] Léo Figuières Quelques questions de l'activité du Parti dans les milieux intellectuels, Cahiers du communisme, 5 mai 1963, p.92
[882] Voir *ibidem*, p. 96

Morin dit, par exemple : « les germes du stalinisme précèdent de loin Staline et plongent dans l'archaïsme. »[883] C'est une pensée importante, à notre avis, car elle touche un problème de fond de la Révolution russe. On dit que l'URSS est l'État des ouvriers et des paysans. Les intellectuels ne sont pas pris en compte, car en Russie tsariste ils étaient des bourgeois, des artistocrates ou des membres du clergé. Mais les ouvriers étaient des paysans de la veille. L'opposition entre les prolétaires (« archaïques ») et les intellectuels (« modernes ») était caractéristique pour le modèle russe. Finalement, le communisme dans le sens russe supposait un certain retour vers une conscience archaïque, et les intellectuels ont été considérés comme un phénomène étranger. Peut-être l'archaïsme du modèle russe attirait-il des intellectuels français qui avaient été déçus par les démocraties capitalistes et leur focalisation sur le Progrès. Il s'agit probablement ici d'une convergence des intellectuels qui avaient besoin d'une sorte de « religiosité » archaïsée d'une part, et d'autre part de l'État stalinien qui avait besoin de cadres étrangers capables de le représenter dans le monde de la modernisation et de la liberté.

3. Le cas de Sartre : un engagement pas comme les autres

J.-P. Sartre devrait être un cas contraire à celui de Morin : il ne devrait y avoir rien de « psychologique », ni de « personnel », de « religieux », ou d'« archaïque » dans son rapport au Parti communiste de l'URSS, mais plutôt un rapport rationnel, qui n'était point recherché par les communistes de l'Est. J.-P. Sartre était-il « un compagnon de route » dans un sens « ordinaire » ? Pouvait-il consentir à l'exigence soviétique de l'intégration totale de l'intellectuel dans les tâches de la société ?

«Si Jean-Paul Sartre n'a jamais été communiste, il n'a pas été non plus un compagnon de route ordinaire [écrit David Caute] ,encore que cette étiquette lui allât comme un gant dans les années 1952-1956. » [884]

D. Caute explique ainsi le paradoxe de l'engagement de Sartre : il était partisan de cette idée que « le capitalisme reposait sur l'exploitation », et que le colonialisme était son prolongement naturel. Il a été théoriquement d'accord avec la politique de l'URSS et des partis communistes. Néanmoins, il ne trouvait pas satisfaisante la politique des communistes, puisqu'ils transformaient le prolétariat, qui selon Marx a été le Sujet de l'Histoire, en objet de

[883] E. Morin « Autocritique », Paris Seuil 1970
[884] D. Caute, Les compagnons de route 1917-1968, Paris 1973, p. 409

l'Histoire. Il ne faut pas oublier qu'à l'époque un communiste devait reconnaître Staline comme étant la haute autorité scientifique, comme M. Thorez le faisait, ce que Sartre ne pouvait pas approuver :

« à l'époque où les communistes français affirmaient que Tito était un agent de la Gestapo depuis les années 1930, Sartre approuvait la lutte des Yougoslaves contre la domination russe [...] En 1947, il déplorait que la Révolution russe se fût figée dans un nationalisme conservateur et défensif et reprochait au parti français d'être devenu « conservateur dans ses moyens » tout en demeurant révolutionnaire dans ses fins avouées », « de ne plus se soucier que de tactique et de chercher à occuper « des postes de commande sans se laisser compromettre. »[885]

Néanmoins, Sartre s'en tenait au matérialisme historique, même en ayant de sérieuses objections. Il continuait à croire que l'URSS était la patrie du socialisme et qu'il ne s'agissait pas d'une révolution trahie, mais que « l'universel [était] descendu dans le particulier. »

En 1951, les masses des travailleurs votaient communistes. Sartre raisonnait ainsi : « si le prolétariat vote pour le Parti, il est logiquement impossible de croire simultanément en la mission historique du premier et en la trahison du second [...]. Le travailleur français est devenu révolutionnaire sans révolution ; seul le Parti pouvait combler cet abîme. »[886] La raison pour laquelle Sartre a rompu avec le Parti en 1956, si l'on en croit les explications de Caute, consiste en ce que Sartre (à la différence de Camus) trouvait la violence nécessaire pour la révolution, mais avec le recours à la force de l'Armée Rouge (qui incarnait la Révolution) contre le soulèvement populaire en Hongrie, le Parti a perdu aux yeux de Sartre tout son crédit[887].

Comme nous l'avons vu il s'agit de deux changements de cap logiques dans un sens : bien que du point de vue politique on puisse considérer qu'il s'agissait de changements de camps. Néanmoins, on ne peut que consentir avec plus d'un commentateur à la thèse selon laquelle Sartre ne suivait que le cours d'une pensée qui lui était propre. Dans son livre *La trahison des clercs* J. Benda[888] donne cette définition des intellectuels : « cette classe d'hommes dont l'activité ne poursuit pas des fins pratiques, mais qui demande sa joie à l'exercice de l'art ou de la science ou de la spéculation métaphysique, c'est-à-dire à la possession d'un bien intemporel. »[889] Cette définition, considérée hors du contexte fait penser aux intellectuels comme à une sorte de caste de prêtres. C'est ici que la définition de l'intellectuel donnée par J. Benda

[885] *ibidem*, p. 411
[886] *ibidem* p. 416
[887] *ibidem* p. 420
[888] Benda était hostile à l'engagement des intellectiuels, qui devraient, en effet, rester des clercs, séparés du monde.
[889] J. Benda *La trahison des clercs*

prouve sa vigueur : l'intellectuel est quelqu'un qui dans ses choix ne se laisse pas guider par des intérêts particuliers, fussent-ils personnels, ou par ceux d'une classe ou d'une nation. Le clerc, c'est précisément le chercheur d'un bien intemporel, qui ne suit aucune fin pratique et qui est en mesure de ne pas seulement donner son opinion (que l'on peut changer ou sur laquelle on peut revenir), mais de juger l'événement et de lui donner un sens devant tout public. Dans ce sens Sartre se rendit responsable de tout ses choix et réclama de ce fait une place particulière dans le politique : il défendit le droit de l'homme « universel » de juger les événements sans se sentir lié par son passé particulier.

Il y a ici une question de tradition intellectuelle qui mérite d'être traitée à part. Pourquoi parler des intellectuels français ? Il apparaît que pour un intellectuel il faut être entouré et « protégé » par un climat de liberté, par le libre débat qui n'est possible que dans un pays démocratique comme la France l'est. Les intellectuels font souvent des voyages et nous avons déjà évoqué comment, à travers les voyages de P. Pascal ou de B. Souvarine et d'autres en Russie soviétique, ont été mis en question les résultats historiques de la révolution russe.

Sartre a livré ses impressions sur son voyage en URSS sous la forme d'un entretien dans *Libération* du 15 au 21 juillet 1954, et il est vrai que ces textes sont peu accessibles – on en trouve des citations dans l'ouvrage de Caute.

> « Le citoyen soviétique améliore sans cesse sa condition au sein d'une société en progression continuelle [...] Faire partie de l'élite chez les Soviets, c'est devoir être toujours prêt à répondre à de dures exigences, car l'élite est soumise à une critique permanente de tous les citoyens [...]. Quel que soit le chemin que doive suivre la France pour arriver à sortir de son immobilisme [...] il ne peut pas être contraire à celui de l'URSS ».[890]

Une des premières associations que nous pouvons faire avec cette citation correspondrait aux écrits des intellectuels des Lumières, qui décrivaient des habitants imaginaires d'autres planètes, qui seraient en train d'observer la vie des terriens. En effet, il s'agit d'une admiration pour un modèle économique et gestionnel pris comme tel sans se poser la question du coût humain de sa réalisation.

En conclusion, résumons ce que nous pouvons entendre par le devoir d'engagement de l'intellectuel. Faut-il comprendre l'engagement comme l'impératif de suivre la ligne du Parti et croire que les « compagnons de route » sont mi-bourgeois, mi-communistes, et n'arrivent pas à

[890] *ibidem,* p. 416 (notes)

faire un choix entre leur classe et les ordres du Parti ? Ou faudrait-il plutôt croire que l'unanimité des Français qui supportaient le Parti communiste et qui manifestaient une sorte de fascination pour l'URSS n'était qu'apparente et qu'il y avait des formes diverses de compagnonage ? L'engagement était presque obligatoire pour un intellectuel de l'après-guerre. L'influence de l'URSS et du Parti communiste était considérable, bien qu'il soit difficile d'affirmer, selon les données de P. Ory et J.-F. Sirinelli, si le Parti communiste français était « le Parti de l'intelligence française », puisque nombre d'intellectuels célèbres de l'époque ne s'approchaient pas du Parti communiste.

> « Ces compagnons de route, qui n'appartiennent pas au premier cercle des intellectuels membres du Parti mais composent une large couronne extérieure, constitue un phénomène qui n'est ni spécifiquement français, ni chronologiquement cantonné à ces années de l'après-guerre […] l'absence dans ce pays […] d'un parti communiste puissant, et a contrario, l'existence du PCF confèrent au modèle français une originalité certaine : dans son cas, il ne s'agit pas seulement d'une admiration pour l'URSS formulée publiquement, mais d'un soutien à une composante essentielle du jeu politique du pays. »[891]

L'influence des idées communistes sur les clercs et le « philocommunisme » fut en effet beaucoup plus large que la mouvance autour du noyau des clercs adhérant au Parti et des « compagnons de route ». Il suffit de se rappeler les intellectuels qui étaient catholiques en même temps que communistes, ou encore la revue *Esprit*. « En d'autres termes, [remarquent Ory et Sirinelli] le parti communiste, même sur ses franges, offre à l'intellectuel une action concrète et apparemment efficace, satisfait son souci de cohérence et nourrit son espérance. »[892]

Ces deux auteurs expliquent donc l'influence du PCF dans l'après-guerre non par le soutien unanime des intellectuels français pour le communisme, car cette unanimité est plutôt factice, mais plutôt par l'importance de la sphère intellectuelle que le parti communiste a su installer en France au lendemain de la Libération. « Clercs et compagnons de route monterons alors à leur créneau. Bien sûr, la légitimité acquise résistera longtemps et elle explique que le milieu intellectuel ait été profondement ébranlé par les fractures géopolitiques [...]. »[893]

Dans l'ouvrage *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre a formulé sa théorie de la *littérature engagée.* P. Ory et J.-Fr Sirinelli soulignent qu'il s'agit non seulement d'un devoir moral de s'engager ; mais aussi d'un point d'arrivée pour la génération qui a commencé à s'orienter vers l'engagement, à partir de la Résistance. Sartre appelle donc les clercs à une « révolution

[891] P. Ory,... *op. cit.* p. 237
[892] *ibidem*
[893] *ibidem* p. 239

mentale », mais d'autre part, l'engagement a été déjà eu lieu lors du schisme de l'intelligentsia française pendant la guerre.

Finalement nous observons que, comme le disait Mounier – et Sartre pourrait partager cette opinion – le parti communiste paraîssait être le seul à défendre les intérêts de la classe ouvrière.

En conclusion, nous pourrions dire que *l'engagement de l'intellectuel est une affaire réussie dans la mesure où cet engagement fait sortir la société de son immobilité et de son inertie*. Dans le sens sartrien, l'intellectuel n'en est pas un dans un sens objectif avant de s'engager. Sa liberté subjective est celle du « technicien du savoir »,[894]. Et son attitude d'engagement face à l'événement historique le rend *objectivement* libre. Dans ce sens, l'engagement peut devenir un principe fondamental pour *une morale.* Mais il est vrai, pourtant, que le PCF de l'après-guerre a fait trop souvent preuve d'un immobilisme rigide, contraire aux attitudes des intellectuels, et cela a donnéau groupe *Socialisme ou Barbarie* un prétexte pour critiquer les sartriens. En effet, si le PCF était pensé comme un moyen de rendre la société plus dynamique, il rendit cette société en réalité plutôt rigide et immobile, devenant ainsi un frein au développement socialiste.

. Chapitre 4 : essai de bilan sur le marxisme chez Sartre, Castoriadis et Lefort.

Dans notre recherche sur le marxisme et sur les intellectuels nous avons rencontré la tradition de la pensée socialiste, une pensée qui cherche à découvrir comment est possible une transformation de la société capitaliste en une société socialiste. Supposons que le marxisme comme tel ne représente qu'une partie de cette grande tradition socialiste, allant peut-être des philosophes de l'Antiquité et passant à travers les Lumières.

Nous voyons que Marx et les marxistes étaient d'une part des continuateurs de cette tendance vers l'émancipation sociale. Au XXe siècle, dans l'après-guerre, le marxisme, selon Sartre, s'est arrêté précisément en tant que mouvement révolutionnaire.

Sartre écrit :

[894] ou d'un Roquentin dans la *Nausée*

« Le marxisme s'est arrêté : précisément parce que cette philosophie veut changer le monde, parce qu'elle vise « le devenir-monde de la philosophie », parce qu'elle est et veut être pratique, il s'est opéré en elle une véritable scission qui a arrêté la théorie d'un côté et la praxis de l'autre. »[895]

1.Sartre : le marxisme est une philosophie

Dans ses *Questions de méthode* Sartre essaie de présenter la philosophie comme une histoire de la philosophie. A notre avis, le sens de cette démarche est double : démontrer que le marxisme est une philosophie indépassable de notre temps et dire que le retour vers un ancien système de pensée n'est pas possible. Sartre essaie de montrer que la philosophie n'est pas une science, ni un art, ni une doctrine, mais un événement de l'histoire intellectuelle avec une signification théorique et pratique à la fois.

Sartre commence *la Critique de la Raison dialectique* avec les *Questions de méthode* – qui ont été aussi publiées séparément –, car ce ne sont pas seulement des questions de méthode de la *Critique*, mais un questionnement plus général sur la Méthode de la philosophie.

Sartre y souligne qu'une philosophie n'est pas détachable des mouvances sociales, de la société et de l'époque qui l'a engendrée, et que finalement c'est « d'abord une certaine façon pour la classe « montante » de prendre conscience de soi. »[896] Cela signifie qu'à chaque époque (« naissante » ou « renaissante »), chaque classe « montante » pivote autour d'une philosophie, que Sartre appelle le « miroir » de la société. Sartre écrit :

« [...] pour être vraiment philosophique, ce miroir doit se présenter comme la totalisation du Savoir contemporain : le philosophe opère l'unification de toutes les connaissances en se règlant sur certains schèmes directeurs qui traduisent les attitudes et les techniques de la classe montante devant son époque et devant le monde. »[897]

Ce n'est donc pas pour réduire la philosophie à une idéologie dominante que Sartre se réfère à la terminologie de classe, mais pour montrer que la philosophie n'est pas une chose inerte, mais qu'elle a pour objet une Idée directrice et qu'elle est un mouvement sociale en elle-même. Et le gage de cette « vivacité » de la philosophie est la *praxis* sociale, puisque Sartre insiste sur le l'idée que toute philosophie est pratique.

[895] Sartre, *CRD* I, p. 48
[896] *ibidem,* p. 19
[897] *ibidem* p. 20

La philosophie est présente matériellement dans cette pensée qui précède de grands changements sociaux. Comme la philosophie doit être la fois « totalisation du Savoir, méthode, Idée régulatrice, arme offensive et communauté de langage », les époques de la création philosophiques sont rares et Sartre en compte trois : « le moment » de Descartres et de Locke, celui de Kant et de Hegel, et celui de Marx. On retrouve donc une tentative de périodisation qui est en elle-même un fait philosophique : une époque n'est jamais une affaire de chronologie. Désigner des périodes signifie postuler une série de ruptures qui se rapportent avec une telle nécessité que négliger une rupture signifierait revenir en arrière. Ainsi le marxisme forme selon Sartre un « horizon » intellectuel de la pensée sociale de la modernité. Tout « révisionnisme » ou tout « dépassement » du marxisme serait un retour en arrière envers le prémarxisme. Et cela signifierait donc que pour problématiser la modernité, il faudrait problématiser le marxisme qui serait une philosophie indispensable de l'époque, puisque c'est une *praxis* vivante.

Il y a ainsi quelquechose de spécial dans la philosophie Sartre, qui n'*est* pas de la philosophie, si l'on entend par philosophie l'acte de philosopher, de penser. Les philosophes ne « pensent » pas, ils constituent une époque de façon pratique, en faisant des théories créatives qui si ne sont pas présentes dans une période : la philosophie est « morte » ou « en crise. » Sartre appelle les gens qui explorent le Savoir et qui vivent à sa marge les « idéologues » dont font partie, apparemment, les existentialistes. Pourquoi Sartre fait-il cette distinction et pourquoi invente-t-il un nouveau terme, alors qu'il y a déjà le terme d'intellectuel. Pourquoi ne pas l'employer pour désigner les intellectuels « marxistes » ? Comme exemple de ces hommes relatifs qui sont des sortes de parasites vivant grâce aux totalisations des autres, Sartre cite Kierkegaard dans son rapport au système hégélien. Mais il montre plutôt qu'il existe un rapport dialectique grâce auquel le marxisme a raison contre Hegel et Kierkegaard à la fois, « puisqu'il affirme avec le premier la spécificité de l'existence humaine, et puisqu'il prend avec le second l'homme concret dans sa réalité objective. »[898] Ces discussions sur les philosophes ne paraîssent d'ailleurs servir qu'à montrer que le marxisme est un horizon indépassable de notre temps et qu'il contient des points qu'on ne peut pas critiquer, car des classes sociales *vivent* le marxisme quotidiennement.

[898] *ibidem*, p. 26

2.. Sartre : le « marxisme existentialiste » ou l'« existentialisme marxiste » ?

Le paradoxe de la distinction entre le « marxisme existentialiste » et « l'existentialisme marxiste », si ce n'est pas simplement un jeu des mots, consiste, à notre avis, en ce qui suit. Soit Sartre accepte le marxisme sclérosé du « socialisme réel » avec son naturalisme, son économisme et son positivisme, en lui donnant une interprétation « existentialiste », soit il donne son interprétation de ce qu'est pour lui le marxisme et à la base de cette interprétation essaie d'analyser le marxisme-léninisme stalinien comme un arrêt historique du marxisme. Cette distinction est plus compliquée pour Sartre, parce que pour lui le marxisme est une dialectique, c'est-à-dire un Savoir absolu. Il nous semble que chez Sartre est présente cette aporie philosophique : il n'y a de Savoir absolu que dans le marxisme et, en même temps, le Savoir absolu est un dogmatisme du marxisme-léninisme ossifié.

Qu'est-ce que Sartre comprenait par le Savoir absolu ? Nous y trouvons quelques explications dans le premier tome de la Critique de la Raison dialectique. Sartre y dit que pour Hegel il existait l'identité de l'Être, du Faire et du Savoir. Néanmoins Marx « commence par poser que l'existence est irréductible à la connaissance, que la praxis déborde le savoir de toute son efficacité réelle. »[899] Marx est dualiste, parce qu'il est moniste, écrit Sartre. Son affirmation moniste se donne comme Vérité dogmatique.[900] La pensée comme porteuse de vérité reprend tout ce qu'elle a perdu depuis l'effondrement de l'idéalisme, écrit Sartre. La pensée devient la Norme du Savoir. Ainsi, le matérialisme dialectique qui a supprimé le dualisme de la pensée et de l'Être, a rétabli le dualisme de l' l'Être et de la Vérité, écrit Sartre.[901]

La seule issue est donc de localiser la dialectique dans le domaine du social, en libérant le marxisme de la tâche d'être une philosophie de la nature, mais en l'affirmant comme une philosophie de l'histoire et de la société.

Une attitude comparable envers le marxisme se trouve, par exemple, chez P. Naville dans son ouvrage consacré à Sartre, intitulé *L'intellectuel communiste*.

P. Naville y écrit (1956):

« [...]le marxisme est en train de préparer un de ses prodigieux bonds en avant, qu'une conjoncture nullement imprévue – pour quelqu'un qui tient pour vraie la dialectique marxiste – et que se dessinent par conséquent des problèmes nouveaux. Plus exactement, - nous devons dire que les problèmes

[899] Sartre, *CRD I*, p.143
[900] Voir, *ibidem,* p.144
[901] *ibidem,* 145

nouveaux posés par l'évolution sociale immédiate ne peuvent être abordés et résolus que par le marxisme. » [902]

Et pourtant cet ouvrage contient une critique aigüe de Sartre : car Sartre paraît suivre la ligne des « intellectuels » staliniens et ne faire que décrire les *réalisations* des communistes comme s'il s'agissait d'une « roue de l'histoire ». Selon Naville, Sartre adopte le point de vue d'un philosophe-spiritualiste et oppose la liberté à l'objectivité, la réussite à l'échec.

« Encore une fois, c'est revenir aux positions bien connues : ou les événements sont objectifs, et dans ce cas c'est une contradiction insoluble de vouloir qu'ils soient autre chose qu'ils sont, […] ou bien l'homme est « une liberté » complètement hétérogène à ce processus historique mécaniquement fatal, et seule son intervention, celle de la « subjectivité », peut mettre le cours historique des événements à l'échec [...]. »[903]

Mais est-il vrai que Sartre défend toujours cette opposition entre l'objectivité et la subjectivité et que le sens de son adhésion marxiste, au moins dans la *Critique*, consiste à imiter les « staliniens » soviétiques formés uniquement pour glorifier le génie de leur Maître ? Son rapport aux totalisations des staliniens, par exemple à celle de Rakosi – qui estimait que si le sous-sol de Budapest ne permet pas de construire le métro, c'est que le sous-sol était contre-révolutionnaire[904] – paraît plus complexe. Sartre reconnaît que les intellectuels-marxistes ont négligé pendant des décennies l'expérience en croyant servir ainsi leur parti et que ce compotement idéaliste à valu au marxisme son « arrêt » historique. Sartre souligne que Marx lui-même a élaboré la méthode qui lui a permis de voir une loi derrière une série d'événements et d'autre part, qu'en créant cette perspective de l'étude historique à partir du sens élargi d'un événement-révélateur, il n'allait jamais jusqu'à absolutiser cet événement. Le marxisme vivant, selon Sartre, était heuristique et on ne trouve pas d'entités chez Marx. Sartre semble donc faire ici à la fois une apologie du marxisme qui n'*était* pas le stalinisme, et une apologie du stalinisme qui était une forme du marxisme, bien que sclérosée.

Mais le sens de ses réflexions nous paraît consister en autre chose : le marxisme aux yeux de Sartre reste la seule méthode fiable de description du social-historique, puisque toutes les philosophies « bourgeoises », comme la psychanalyse, ne seraient pas capable de se renouveler. La sclérose du marxisme, soutient Sartre, n'est pas son vieillissement, car le marxisme est encore « tout jeune » et qu'« il est indépassable parce que les circonstances qui l'ont engendré ne sont

[902] P Naville, *L'intellectuel communiste* p. 7
[903] *ibidem*, p. 48
[904] l'exemple de Sartre dans *Questions de méthode* Voir *CRD I, p. 31*

pas encore dépassés. »[905] Le problème contre lequel s'est heurtée la modernité est celui de la rareté et seul le marxisme, avec ses idées régulatrices du matérialisme historique, pouvait instaurer une marge de la liberté pour tous comme perspective réelle de la vie et de la lutte sociale. Ainsi Sartre semble se ranger plutôt parmi ceux qui veulent renouveler le marxisme et tente d'éviter l'objectivisme de l'histoirico-déterminisme des staliniens :

Sartre écrit :

« Si l'on veut donner toute sa complexité à la pensée marxiste, il faudrait dire que l'homme, en période d'exploitation, est à la fois le produit de son propre produit et un agent historique qui ne peut en aucun cas passer pour un produit. Cette contradiction n'est pas figée, il faut la saisir dans le mouvement même de la praxis ; [...] les hommes font leur histoire sur la base des conditions réelles antérieures [...] mais ce sont eux qui la font et non les conditions antérieures [...]. »[906]

S'agit-il chez Sartre d'un marxisme existentiel ou d'un existentialisme marxiste ? Certains commentateurs posent cette question lorsqu'ils veulent comprendre si Sartre continue à évoluer comme un phénoménologue et essaie de créer une phénoménologie marxiste, ou s'il est en rupture avec la phénoménologie, développe les idées fondamentales du marxisme, en se servant de quelques acquis phénoménologiques. Nous essayons de montrer qu'il n'y a pas autant de contradictions entre le marxisme et l'existentialisme qu'entre le socialisme et le stalinisme. Le choix de Sartre est difficile : il ne veut pas que la philosophie ignore la politique. Il lui faut donc être existentialiste dans le marxisme et marxiste dans l'existentialisme, pour avoir en vue l socialisme « réel » et, en même temps, garder ses distances par rapport à lui.

Sartre reconnaît malgré tout le stalinisme comme une forme de marxisme. Cela montre que Sartre veut considérer le marxisme dans toute sa complexité, qu'il n'exclut pas les trotskistes ou les sympathisants *a priori* des marxistes « sclérosés », et ne les considère pas mieux que les autres marxistes.

Le chercheur américain Thomas R. Flynn[907] soulignera par exemple que même en employant des termes marxistes, Sartre était loin du « socialisme scientifique » et de ses lois déterministes. Par contre, Sartre postula la primauté de la *praxis* et se tint à cette hypothèse : si les hommes veulent être libres, ils sont capables d'utiliser tous les moyens pour combattre

[905] Sartre, *CRD* I, p. 36
[906] *ibidem,* p. 73
[907] Thomas R. Flynn (PhD 1970) est un professeur américain à l'Université d'Emory, spécialiste en philosophie française

l'oppression et l'exploitation, de changer ces structures de domination au profit d'un idéal éthique de la véritable mutualité. La différence essentielle de la doctrine de Sartre avec le marxisme consiste selon Flynn en ce « si » : si les hommes ne veulent pas être libres, ils choisissent donc d'être des esclaves[908]. Cette affirmation paraît partiellement vraie, mais elle ne répond pas complètement à notre question sur le choix de la doctrine marxiste, lorsque Sartre dispose de tous les moyens pour contruire la sienne, avec « l'existentialisme ». D'ailleurs, Sartre souligne à plus d'une reprise que l'existentialisme n'est qu'une méthode qui permetttra la construction d'une véritable anthropologie marxiste qui, une fois construite, rendra l'existentialisme inutile.

Et comment distinguer entre ce marxisme existentiel « imaginé » et le « socialisme scientifique », qui a été sans doute la seule forme de marxisme réel pour Sartre ? Il nous semble que selon Sartre le marxisme avait découvert la vérité sur l'homme aliéné de façon négative : « [...] le fondement du marxisme comme anthropologie historique et structurelle c'est l'homme même, en tant que l'existence humaine et la compréhension de l'humain. »[909] Sartre critique ce point du socialisme réel, qui amène à la négation du composant humain dans le marxisme. Il cite un exemple des affiches de propagande dans les rues de Varsovie en 1949 : « la tuberculose freine la production ». Ces affiches révèlent l'expulsion de l'homme du savoir marxiste et la double aliénation du « socialisme réel » : « dans une société socialiste, à un certain moment de sa croissance, le travailleur est aliéné à la production ; dans l'ordre théorético-pratique le fondement humain de l'anthropologie est englouti par le Savoir. »[910]

On pourrait alors supposer que pour Sartre le marxisme (comme le communisme) vécut plusieurs étapes historiques : il naquit à la fois comme une méthode de critique sociale et de description historique en perspective d'une totalité, et comme une doctrine « négative » et dialectique sur l'homme concret. Il vit ensuite sa stagnation sous la forme d'un Savoir massif et abstrait et du règne de la Bureaucratie sclérosée. Dans l'après-guerre, le même marxisme renaquit grâce au travail des « idéologues » existentialistes qui lui redonnèrent par leur critique le sens d'une anthropologie historique. Une fois ce sens retrouvé, et le rôle historique de l'existentialisme épuisé, le marxisme poursuivit sa tâche de construction d'une société socialiste.

Mais il est vrai qu'on ne peut pas comprendre l'attitude de Sartre envers le marxisme sans convenir du fait que son adhésion au marxisme avait son histoire et qu'elle avait trait à ses études phénoménologiques antérieures, et qu'à la base de son intérêt pour marxisme se trouvait sa

[908] Voir Th. R. Flynn Sartre and Marxist Existentialism, Chicago, Chicago press, 1984 p. 186
[909] Sartre *CRD I,* p. 129
[910] *ibidem* p. 131

volonté de mettre au centre de l'étude méthodique et dialectique l'homme aliéné et opprimé. Sartre gardait finalement toujours une distance par rapport à la doctrine marxiste telle qu'elle avait existé dans les écrits des « intellectuels communistes ». Comme le souligne Arno Münster[911], Sartre effectua ce tournant vers le marxisme à partir de *Matérialisme et Révolution* (1952), sous l'influence de M. Merleau-Ponty, tout en restant quand même méfiant par rapport au « pan-économisme » et au « mythe matérialiste » du marxisme. On ne pouvait tout de même pas se déclarer marxiste en prenant une distance totale envers toute l'œuvre des marxistes : Sartre dans sa *Critique de la raison dialectique en* statique adhéra à quelques formules signicatives de Marx. Münster pense aussi qu'il ne s'agit pas pour Sartre d'aligner tout simplement l'existentialisme sur le marxisme, mais de mettre en valeur l'existentialisme comme une approche unique, « la seule approche concrète de la réalité » et de fournir une critique du marxisme figé. On pourrait donc supposer que l'existentialisme et le marxisme vont de pair chez Sartre dans leur exploration de la réalité sociale et qu'ils se retrouvent dans la méthode dialectique.

« Dans cette perspective, l'adhésion de Sartre au marxisme, au courant des années 50, [écrit Münster] peut en effet être interprétée comme une adhésion sans réserves à la formule du Capital que « le mode de production de la vie matérielle domine en général le développement de la vie sociale, politique et intellectuelle », mais à la nuance près que ce conditionnement ne peut être cerné que sous la forme d'un mouvement dialectique (contradiction, dépassement, totalisation). »[912]

Un paradoxe reste quand même irrésolu : la théorie marxiste « classique » n'était pas seulement celle de la compréhension de l'historique et du social. Les marxistes « orthodoxes » n'auraient jamais consenti à reconnaître le marxisme de Sartre comme un marxisme authentique pour cette raison qu'il entrait en contradiction avec le naturalisme et l'économisme du marxisme orthodoxe et les remplaçait par « le subjectivisme » et « l'idéalisme ». Il s'agit ici d'une véritable impasse théorique, car on se rappelle bien que Lénine, comme l'a bien montré Pannekoek, avait déjà interdit tout retour au problème du sujet dans sa prétendue « critique » de Mach. En analysant l'oeuvre théorique de Trotski et celle de Staline dans le deuxième chapitre, nous avons remarqué que pour les leaders de la révolution bolchevique, le prolétariat n'était pas le Sujet de l'Histoire, mais seule importait, comme chez Engels, la dialectique de la nature. Il n'était donc pas fortuit qu'ils tendissent à réduire l'Histoire aux lois objectivistes et la subjectivité à la théorie

[911] Arno Münster (né en 1942) est un philosophe et sociologue de littérature allemand.
[912] Arno Münster Sartre et la Praxis. Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de J.-P. Sartre, Ouverture philosophique, P 2005, p. 132

du reflet, de façon précisément à obtenir l'effacement de la singularité dans la masse des hommes. Autrement dit, pour que les analyses marxiste et existentialiste pussent coopérer dans la description et le déchiffrement de l'Histoire, il fallut que la théorie marxiste se débarasse de ce poids du naturalisme objectiviste.

Ce que Sartre mit en jeu sur les 250 pages qui suivent les *Questions de méthode*, c'est sa dialectique qui ne reproduit pas aveuglement quelques dogmes du marxisme « orthodoxe », mais s'aligne sur tradition de pensée dialectique inaugurée par Hegel. Cela veut dire que Sartre n'applique pas simplement la logique de Hegel à la réalité sociale, mais qu'il essaie de repenser les principes de la dialectique, en l'enrichissant avec la méthode progressive-régressive et en se débarassant de « la loi de la négation comme « aufheben » ». Si l'on se demande donc s'il s'agit ici d'un « révisionisme » quelconque, on pourrait objecter avec droit que non, car Sartre n'a pas l'intention de recréer une nouvelle synthèse de ce qui est « bien » dans le marxisme, sans se soucier de reproduire la méthodologie marxiste.

Sartre entreprend de construire un dialogue avec l'œuvre de Marx, de créer « un existentialisme marxiste » ou « un marxisme existentiel », sans conradiction entre ces deux termes. C'est probablement la méthode dialectique qui lui permet donc d'avoir accès à la spécificité authentique de la pensée de Marx et d'aborder ces grands thèmes sans paraître étranger à son contenu théorique et pratique, avec de nouveaux outils : la rareté, la totalité, la *praxis* individuelle et collective, la *praxis* de classe et de groupe.

On devrait d'ailleurs consentir à Münster que bien que Sartre n'ait jamais rejoint le stalinisme, c'est la méthode dialectique qui le priva du droit d'élaborer une position politique et qui le poussa ainsi à adopter une position qui l'empêcha de se prononcer clairement en opposition au régime. Münster écrit :

> « On pourrait objecter, à la rigueur, que cette logique de la *compréhension dialectique* empêche probablement Sartre de prendre encore plus clairement position, politiquement, notamment dans le conflit opposant la gauche trotskiste du P.C.U.S. à Staline et de se ralier ouvertement au point de vue du trotskisme, accusant Staline [...] d'innombrables crimes commis au cours des épurations dans les années 30. »[913]

On trouve donc chez Münster une explication de cette particularité de Sartre. Ce dernier parvient à l'idée de la totalisation d'enveloppement, qui sous-entend l'incarnation de l'incarnation. Il s'agit donc proprement du phénomène Staline, celui qui a incarné le Parti après

[913] *ibidem,* p. 244

la mort de Lénine, le Parti étant l'incarnation de la Révolution. Staline serait donc un collectif à lui tout seul, et s'oppose comme leader pragmatique à Trotski comme intellectuel révolutionnaire. Staline est donc fait et soutenu par la *praxis* de tous et devient « un modèle indépassable de l'unité. » Et c'est pour cette raison que *le culte de la personnalité,* dit Sartre, sert à installer « dans chaque individu l'État souverain comme censeur et sur-moi. »[914] C'est ainsi que Sartre donne une explication efficace de ce qu'est la dialectique dans le sens de Staline, et il le fait par le biais de la notion de circularité : la circularité est la dialectique qui opère un retour de l'extériorité vers soi-même, lorsque les historiens « s'objectivent » et se placent du point de vue de l'inhumain pour pouvoir parler de l'humain, et c'est alors que l'objectivité devient elle-même la réalité absolue. Pour sortir de ce cercle vicieux, Sartre propose de penser une autonomie ontologique, en se démarquant des approches substantialistes et idéalistes[915]. Nous pouvons déjà vu cette méthode à l'œuvre dans *L'Être et le Néant*, mais dans cet ouvrage elle ne semble pas avoir cette portée politico-sociale : ce qui rapproche donc la pensée sartrienne et le marxisme, c'est surtout à notre avis cette dimension politico-sociale qui avait « manqué » à l'existentialisme, au moins au niveau de la réflexion. Mais le « marxisme » au sens large a beaucoup gagné lui aussi : ce n'est qu'en relation avec l'existentialisme et malgré des difficultés théoriques considérables qu'il est devenu une véritable théorie critique historico-sociale. Nous pourrions conclure en supposant que Sartre a effectué un retour vers l'essence du marxisme comme s'il s'agissait de bouleverser le marxisme-léninisme stalinien et de lui donner une alternative véritable, destinée aux esprits des masses de travailleurs. Nous pourrions supposer aussi que la portée politique pratique de ce long cheminement philosophique ne doit pas être sous-estimée : les travailleurs qui votent pour le Parti communiste ne votent pas la dictature stalinienne, mais il votent ainsi leur droit à être vigilants par rapport à elle et à défendre en même temps leur autonomie par rapport aux contraintes de la société bourgeoise.

3 Castoriadis : rupture avec le marxisme ou son dépassement

En 1974, Castoriadis s'est entretenu avec l'équipe de l'Agence de presse Libération, et il a expliqué pourquoi il n'était plus marxiste. Cette rupture signifiait que Castoriadis reconnaissait que la dérive de la Révolution russe avait été à l'origine du stalinisme, mais aussi les erreurs de Marx lui-même. Paradoxalement, Castoriadis ne se hâta pas d'adhérer à l'anticommunisme. Par

[914] Sartre, *CRD I,* p. 245
[915] Voir, Münster, *op. cit.* p. 248-249

contre, il indiqua que le marxisme était une théorie révolutionnaire authentique, qui avait en son sein la critique de l'aliénation des travailleurs. Contrairement à Sartre, Castoriadis pensait que le marxisme devait être dépassé. Mais pour le dépasser, il fallait penser le marxisme révolutionnaire du point de vue de l'expérience de la lutte ouvrière. En même temps, Castoriadis ne faisait pas, par exemple, comme Trotski, qui profita des luttes ouvrières en France pour augmenter son crédit politique. Pour Castoriadis et Lefort, l'expérience de la classe ouvrière avait une valeur en elle-même. Castoriadis croyait que le marxisme était à penser à travers l'histoire de la Russie soviétique. Le marxisme révolutionnaire était aussi à penser à travers l'expérience ouvrière.

Tandis que Sartre était une figure complexe et presqu'énigmatique dans ses rapports avec le socialisme soviétique, Castoriadis apparaissait aux yeux des travailleurs comme un intellectuel de gauche qui faisait l'apologie du capitalisme occidental, car il soutenait systématiquement que le capitalisme était capable de se modifier et qu'on ne trouvait pas en son temps de capitalisme sous sa forme précise décrite par Marx. Comme le montre, par exemple, J.-L. Prat, sa critique de Marx « n'a rien à voir avec le retour en force du libéralisme néoclassique, cette « incroyable régression idéologique » que dénonce Castoriadis dans un de ses derniers textes publiés avant sa mort [...] »[916] De quelle nature est donc la critique de Marx par Castoriadis, puisqu'on se rappelle bien que sa critique de l'URSS stalinienne était encore une critique marxiste ? Quelles étaient donc les raisons et les points d'appui de cet éloignement de Castoriadis du marxisme concernant sa critique et a-t-il entrepris une refondation anthroplogique du marxisme, comme Sartre l'avait fait ? D'autre part, la critique du marxisme chez Castoriadis est-elle une rupture avec le marxisme qui amène inéluctablement à un anticommunisme ou s'agit-il d'une tentative de dépassement du marxisme, qui en montrerait les défauts systématiques en tant que version de la « pensée héritée » et nous renseignerait sur son avenir?

J.-L. Prat remarque que dans son ouvrage sur *Les Rapports de production en Russie* Castoriadis opérait déjà une sorte de rupture radicale avec le marxisme : selon la pensée marxiste, l'URSS aurait dû effectuer un passage dialectique vers une société sans classe, ce qu'elle n'a point fait, et qui prouve que le marxisme en tant que doctrine qui explique tous les événements à partir de la primauté de la base économique, n'a pas marché dans ce cas, aussi bien que dans le cas de la Chine. Le marxisme dogmatique s'est avéré être une théorie qui ne pouvait être ni prouvée ni *falsifiée* (dans le sens de Popper). Il a perdu le lien avec la pratique et les faits réels, puisqu'il fondait ses arguments scolastiques sur cette base économique, en écartant toute

[916] J.-L. Prat, *Introduction à Castoriadis,* La Découverte, Paris, 2007, p. 69

possibilité d'être mis lui-même à l'épreuve de la réalité. Remarquons que pour Sartre l'échec de la théorie marxiste en Russie ne signifiait pas l'échec du marxisme comme théorie, ni celui de la dialectique comme mode de pensée de l'histoire : il évoquait un arrêt du marxisme, l'écart entre sa théorie et sa pratique, qui était plutôt le défi de la modernité pour la pensée de gauche. Mais comment définir selon Castoriadis ce qu'est le marxisme et quelle alternative propose-t-il au marxisme « orthodoxe » ?

Certains pensaient que pour parler de la vérité du marxisme, il fallait faire un retour au véritable Marx, comme s'il s'agissait de la fidélité aux principes d'une religion purifiée de la tradition suivante. A propos de la situation historique du marxisme au XXe siècle, Castoriadis indique que parler du marxisme est « devenu une entreprise des plus difficiles qui soient », car il en existe plusieurs formes qui s'excluent mutuellement, et car le marxisme « fait partie de l'atmosphère qu'on respire en venant dans le monde social. »[917] Ainsi Castoriadis semble démontrer la portée universelle du marxisme, comme Sartre l'avait fait, mais de manière différente. Pour Sartre, le marxisme peut être représenté comme un horizon théorique de la pensée sociale et historique moderne, tandis que pour Castoriadis le marxisme est une source indépassable de l'inspiration révolutionnaire, qui n'a jamais voulu être une théorie comme une autre et qui fut pour cela capable de critiquer sévèrement ce qu'on appelle le marxisme depuis la Révolution d'Octobre.

« Le ré-examen du marxisme que nous avons entrepris n'a pas lieu dans le vide, nous ne parlons pas en nous situant n'importe où ou nulle part. Partis du marxisme révolutionnaire, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires [...]. »[918]

La rupture de Castoriadis avec le marxisme officiel commença avec la critique de ses présupposés essentiels, qui ont fait partie intégrante de la culture marxiste populaire, devenue un composé des dogmes de l'URSS et des pays de l'Est. Cette critique s'en prit tout de suite au fameux économisme de Marx, qui avait été ensuite renforcé par le naturalisme d'Engels. Comme Sartre, Castoriadis part de cette idée que Marx avait mis au centre de ses analyses, dans le Capital, une société capitaliste contemporaine et qu'il s'était concentré sur le phénomène de l'avènement du capitalisme. Ce faisant, Marx voulait cerner ce phénomène en partant des analyses des intérêts économiques réels, tout comme M. Weber avait essayé plus tard de comprendre le capitalisme à partir de ses origines éthico-religieuses. Plus précisément, Marx

[917] Voir Castoriadis, *IIS,* p. 13 Ce point est capital, il permet de bien comprendre l'évolution de Castoriadis et son détachement du marxisme, sous toutes ses formes, orthodoxe ou pas
[918] *ibidem,* p. 21

croyait que le capitalisme se trouvait secoué par des crises écnomiques. Marx énumère les lois économiques qui devaient amener le capitalisme à sa perte : l'augmentation des taux d'exploitation, l'élévation de la composition organique du capital, ou encore la baisse du taux de profit[919]. L'histoire réelle du capitalisme qu'on peut observer de nos jours, selon Castoriadis, nous oblige à reconsidérer la nécessité de ses lois. La seule marchandise qui crée de la valeur selon Marx, c'est la force de travail et Castoriadis souligne sa tendance à la réification des ouvriers. Castoriadis remarque que précisément la réification des travailleurs rendrait le capitalisme très inefficace et qu'il ne faut pas du tout considérer la force de travail comme une marchandise comme des autres. A la base de cette approche du travail selon Castoriadis se trouve sa pensée métaphysique. Cette approche métaphysique se laisse entrevoir dans la tentation de Marx de fonder toutes ses analyses sociales et historiques sur une base économique qui détéminerait tout le reste.

Il existe donc une contradiction chez Marx selon Castoriadis, et c'est en étudiant les apories du marxisme et non par des lectures fidèles, qu'il faudrait s'intéresser à Marx. A propos de l'histoire comme de la lutte des classes, Marx oublie curieusement la lutte réelle des classes, la volonté des travailleurs de s'émanciper, exprimée dans les mouvements ouvriers, dans les rapports des gens au travail. A la place d'un travailleur vivant, le marxisme considérerait un *homo oeconomicus*. C'est que, selon Marx, la clef du développement économique doit se trouver toujours au niveau de l'infrastructure économique et que le chercheur doit toujours révéler la composante matérielle et économique de tout événement, quelque soit sa véritable nature historique, sans jamais prendre en compte les actions sociales. Sous cet angle, le marxisme avait plutôt toujours affaire au progrès de la technique à travers les âges, plutôt qu'avec les processus sociaux. Castoriadis critiquait Marx au nom d'une fidélité à un marxisme révolutionnaire, à cet élément révolutionnaire de la pensée de Marx, qui avait été exacerbé par le marxisme officiel des Soviets. Néanmoins, une question à notre avis persiste : que faire du marxisme officiel et à la théorie révolutionnaire de la modernité devra-t-elle toujours porter le nom de marxisme ? La théorie de Marx, qui contient cette contradiction, ignore l'organisation de la société moderne. Elle ignore le rôle de la spontanéité dans le dévéloppement des prolétaires et des capitalistes, car elle transforme les hommes en choses :

« [...] on est amené à constater que la théorie économique de Marx n'est tenable ni dans ses prémisses, ni dans sa méthode, ni dans sa structure. »[920]

[919] Voir Ph. Caumière Castoriadis,... p. 50
[920] Castoriadis, *IIS*, p. 23

Pourquoi ne pas abandonner tout simplement le marxisme au nom d'une théorie plus cohérente de l'histoire ?

« Si la conception marxiste n'offre pas l'explication cherchée de l'histoire, il y en a peut-être une autre qui l'offrait, et la construction d'une nouvelle conception, « meilleure », ne serait-elle pas la tâche la plus urgente ? »[921]

. Il nous semble que selon Castoriadis, le marxisme n'est pas une théorie indépassable de notre époque, dans le sens sartrien de la théorie-horizon, mais un événement historique dans le temps reél, y compris le marxisme-léninisme de l'URSS. Castoriadis caractérise l'URSS et la Chine comme des grandes curiosités sociologiques, tout comme les monarchies asiatiques avaient été des curiosités ethnologiques pendant les millénaires. La véritable structure de la société ne se retrouve pas dans la détermination d'une substance, mais dans un rapport réel, une correspondance profonde entre la structure de la personnalité du porteur d'une culture et le contenu de la culture. Finalement postuler que l'homme a toujours été un *homo œconomicus* revient à affirmer que le socialisme est impossible[922] :

« Finalement, l'idée que l'action autonome des masses puisse constituer l'élément central de la révolution socialiste, admise ou non, restera toujours moins que secondaire pour un marxiste conséquent – car sans intérêt véritable et même sans statut théorique et philosophique. »[923]

Les contradictions et les apories du marxisme se sont rendues visibles au regard de la théorie marxiste et de la pratique de l'instauration du socialisme réel dans les pays de l'Est. Castoriadis propose de garder du marxisme sa théorie révolutionnaire, en la dévéloppant en une nouvelle conception de base d'une nouvelle société. Plus précisément, il s'agit de repenser la lutte des classes comme une affirmation de l'autonomie des travailleurs. Cette théorie a vite trouvé des critiques : on a déjà rendu compte du débat autour de la question de l'organisation, que Castoriadis a eu avec Claude Lefort. On pourrait aussi rappeler les reproches d'utopisme qu'Habermas lui a fait : cette théorie de la *praxis* ne prend pas en compte le probème *du sujet* du changement, puisque le sujet collectif est une conception un peu vague. Quel peut donc être le contenu du néomarxisme de Castoriadis ? Comment pense-t-il résoudre ses propres apories ? La réponse se trouve dans la conclusion de Castoriadis, selon laquelle il ne considère pas ses théories en dehors du marxisme, mais tente de trouver le noyau vivant du marxisme, en essayant d'esquisser un marxisme qui ne serait pas « métaphysique », mais qui ne serait pas non plus un

[921] *ibidem,* p. 35
[922] Voir, *ibidem*, p . 40
[923] i*bidem,* p. 47

simple reflet des luttes ouvrières, qu'il ne « parasiterait » pas, comme l'a fait sans doute le trotskisme à propos du mouvement spontané des masses. Il semble donc qu'il s'agisse d'un marxisme pour les intellectuels, comparable sur ce point à celui de Sartre. Rappelons au passage que la plupart des membres du groupe *Socialisme ou barbarie* ont été des intellectuels. Selon Castoriadis, Marx a essayé de réintégrer le théorique dans la pratique historique sous une forme démystifiée, de faire en sorte que la dialectique ne soit plus l'autoproduction de l'Absolu et que l'histoire soit pensable. Ce projet correspond aux réalités de la modernité, mais le marxisme s'avère de nos jours être un objectivisme scientiste dans lequel toute action politique devient une action technique.

Castoriadis écrit : « L'inspiration originaire du marxisme visait à surmonter l'aliénation de l'homme aux produits de son activité théorique et ce qu'on a appelé par la suite : « la régression de l'acte de la pensée ».[924]

4 Castoriadis et Lefort : du marxisme au socialisme ?

Le marxisme a démontré que la société capitaliste était à la dérive. Depuis le temps de Marx et Engels, le capitalisme n'est plus le même, il a changé, ainsi qu'a changé le marxisme lui-même. Castoriadis ne fit pas l'apologie du capitalisme, mais montra que le marxisme dans sa forme « orthodoxe » n'était plus valable pour donner un contenu à l'idée du socialisme.

Le point qui nous paraît important est celui de l'avenir du socialisme. Nous avons vu Castoriadis souligner par exemple qu'en URSS « la vraie bureaucratie ce sont les directeurs d'usine, et que la bureaucratie du Parti, de l'Armée, de l'État etc., est secondaire [...]. »[925] L'histoire est ce que nous faisons nous-mêmes, mais nous ne devons pas nous comprendre comme une classe, ni comme un sujet économique. Sans entrer dans le détail de la théorie de Castoriadis sur l'imagination radicale, il suffit de mentionner qu'il y a chez lui un « magma[926] » des significations sociales, qui fait que le résultat de la constitution de l'institution sociale ne peut pas être « programmé ». La question se pose alors de savoir si le communisme est un état statique, une société où, selon le marxisme officiel, toutes les contradictions du capitalisme sont dépassées.

[924] *ibidem,* p. 95
[925] *ibidem,* p. 40
[926] terme de Castoriadis

Castoriadis souligne que si par communisme on entend une société où toutes les résistances sont dépassées, une société transparente, sans aucune opacité, qui « réaliserait sa volonté collective sans passer par institutions », nous formons un mythe équivalent à celui du savoir absolu[927]. Castoriadis part de cette idée que l'*ego* monadique de chaque personne est « une chose en soi » qui précède toute socialisation et influence son caractère. Rendre la société transparente signifirait éliminer l'*inconscient*. Il est connu que Khrouchtchev a déclaré que le régime installé en URSS était un « socialisme développé », qui précédait le communisme. En répondant à la question du « modèle » socialiste réalisé dans les pays de l'Est, Castoriadis soulignera qu'il n'y a pas de modèle du socialisme.

Castoriadis cractérise le « socialisme réel » comme :

> « une nebuleuse idéologique-imaginaire, avec un noyau dur : le pouvoir d'un appareil bureaucratique [...]. Il s'agit d'un appareil de gestion-direction fortement hiérarchisé, où la province de compétence de chaque instance est délimitée, où cette compétence diminue au fur et à mesure que l'on descend l'échelle hiérarchique; où donc il y a une division interne du travail de direction et de commandement. » [928]

Mais si le communisme n'était vraiment plus qu'un mythe qui ne contenait qu'une imprécision théorique, la classe ouvrière aurait du se réconcilier avec son rôle d'une classe opprimée et ne penser ses luttes que du point de vue de leur impact sur l'amélioration de la vie des ouvriers dans le capitalisme.

En 1955 Castoriadis résumait ainsi le trajet intellectuel et politique du groupe *Socialisme ou barbarie* : « Partis de la critique de la bureaucratie, nous sommes parvenus à formuler une conception positive du contenu du socialisme. »[929]

Ph. Gottraux remarque que pour le groupe *Socialisme ou barbarie,* parler du socialisme et aborder les questions des moyens pour y parvenir étaient deux problèmes qui n'étaient pas séparables[930]. Le programme de la révolution socialiste équivaut à la gestion ouvrière à deux niveaux : politique et économique. « Gestion ouvrière du pouvoir, c'est-à-dire du pouvoir des organismes autonomes des masses (Soviets ou Conseils) ; gestion ouvrière de l'économie, c'est-à-dire direction de la production par les producteurs, organisés aussi dans les organismes du type

[927] *ibidem*, p. 166
[928] Castoriadis, « Existe-t-il un modèle socialiste ? » in *Le Mythe du dévéloppement,* p. 118
[929] Castoriadis « Sur le contenu du socialisme », SouB n °17, juillet-septembre 1955, p. 10
[930] Ph. Gottraux « Socialisme ou barbarie »..p. 61

soviétique. »[931] L'objectif du prolétariat ne doit pas être la nationalisation et la planification. Ce programme signifierait instaurer un ordre pour de nouveaux dominateurs et exploitateurs. Depuis les années 1950 Castoriadis pensait que le plus important pour le socialisme était qu'il ait un contenu à la fois théorique et pratique, puisque le socialisme stalinien avait amené à la dégénérescence de la cause ouvrière : il fallait donc que les masses soient sensibilisées davantage à la culture marxiste, à laquelle elles sont toujours attachées, et que le changement vers le socialisme soit un changement gestionnel, éducatif, administratif et économique.

Le socialisme est supposé être la juste société ou la société des justes et des égaux, ce qui le différencie radicalement du capitalisme bâti sur des inégalités. Mais qu'est-ce que l'égalité ? Et pourquoi la société libérale ne peut-elle satisfaire cette quête de l'égalité qui est l'objet de la lutte des travailleurs ? En analysant l'article de Castoriadis sur la question de l'égalité chez Aristote et Marx, Agnes Heller[932] remarque avec raison, que Castoriadis démontra que le concept aristotélicien de l'égalité sur lequel est bâti toute la théorie d'Aristote de la justice, souffre de la même maladie que la théorie marxienne du communisme[933]. Cela veut dire que son concept de la justice était statique. Ce que rajoute Marx à la théorie de l'égalité d'Aristote c'est le travail humain, que le philosophe grec ne pouvait qu'ignorer en vivant dans une société esclavagiste. La justice ne peut donc pas être instaurée une fois pour toutes, mais le vrai rapport entre *nomos* et *physis*, comme l'indique Heller, a son fondament dans notre existence et est pensée et repensée par chaque nouvelle génération. C'est ainsi que Heller affirme être d'accord avec Castoriadis qui soutient qu'une société transparente, complètement autonome et totalement juste ne peut exister, car elle n'est pas possible et n'est même pas désirable. A. Heller arrive à la conclusion que la société autonome, qui est pour Castoriadis la même chose que la démocratie, n'est qu'une institutionnalisation et ré-institutionnalisation continue de l'imagination sociale, qui équivaut dans ce sens à la volonté collective. En principe cette institutionnalisation peut donc être inspirée par le bien comme pour le mal. Le problème de la tension entre le *nomos* (loi, détermination) et la *physis* (nature, indétermination) que les philosophes résolurent toujours au profit du *nomos,* est resolu par la lutte contre ce côté normatif dans la *psyché*. Ceci est susceptible à donner place à une sorte d'anarchie. Néanmoins, soutient Heller, les philosophes ont et ne peuvent pas ne pas avoir ce penchant pour le bien qui est, en fin de compte, décisif[934].

---

[931] *ibidem,* p. 10, cité par Gotteraux *ibidem*, p. 61
[932] Ágnes Heller (née en 1929) est une philosophe et sociologue hongroise marxiste, disciple de Georg Lukács.
[933] M. Heller « With Castoriadis to Aristotle », in *Autonomie et auto-transformation de la société. La philosophie militante de Cornélius Castoriadis*, Génève, Librairie Droz, 1989 . , p. 165
[934] Voir *ibidem*, p. 172

Revenons à présent à l'importance des nouvelles attitudes dans le comportement social, ce que nous avions considéré comme l'autonomie et l'émancipation. Nous avons vu que le paradoxe de Sartre consistait à conserver la forme dialectique de la pensée, après avoir renoncé à l'essentialisme.En critiquant l'essentialisme Castoriadis n'a pas été tenté de son côté de le remplacer par une dialectique, en traitant le marxisme à partir du niveau de sa théorie économique. Castoriadis, avec sa critique du marxisme, a mis en question toutes les formes traditionnelles du marxisme, ce que Sartre évita de faire. Sartre préféra donner une nouvelle forme dialectique aux grands thèmes de Marx.

Nous sommes d'accord aussi avec le chercheur italien Attilio Mangano[935] qui écrit, que Castoriadis posa les bases d'une nouvelle notion de la politique (en lien avec la société autonome), qui embrasse la pensée de la gauche politique[936]. La culture politique de la gauche, continue Mangano, repose sur les analyses des intérêts matériels et se fonde sur la philosophie historique de l'émancipation.

En fin de compte, le néomarxisme n'est pas pour Castoriadis une nouvelle doctrine, ni une nouvelle méthodologie des sciences sociales. Ainsi qu'il était surtout question pour Socrate de l'*éthos* des hommes, pour Castoriadis le savoir politique est secondaire par rapport à la culture politique marxiste. De notre point de vue, dépasser le marxisme signifie pour Castoriadis élever les autres dans la culture de gauche.

Nous n'allons qu'évoquer rapport à Marx de Claude Lefort. Ce qu'il retient de Marx est comparable à ce qu'en a fait Castoriadis, à l'exemple de sa thèse selon laquelle les hommes sont les auteurs de leur propre histoire. Lefort pense qu'il faut relier l'action de l'homme au contexte historique. Lefort rejette ainsi des formulations « scientistes » et économisantes du Capital. L'homme dans la phénoménologie marxiste de Lefort est libre et capable de liberté, de spontanéité.

Les rapports sociaux des hommes ne peuvent-ils pas être réduits à une nécessité naturelle ou économique ? Selon Lefort l'homme est un projet. S'agit-il d'un projet délibéré, d'une liberté transparente de décision ?

Après Merleau-Ponty, Lefort considère les rapports humains comme relevant d'une *intersubjectivité*. Dans le dernier chapitre de *La Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty répondait à Sartre en disant que toute notre liberté est liée à ce que nous sommes en tant

[935] Attilio Mangano (né en 1945) est un philosophe italien, professeur à l'Université de Palermo
[936] Voir Attilio Mangano « Castoriadis e il marxismo », in *Autonomie*...p. 68

qu'êtres corporels. Nous sommes des êtres ayant nos corps et nos expériences de vie – y compris des complexes psychologiques « inséparables » de notre *ego* – que nous ne pouvons pas « détacher » de nous. En autres termes, l'être humain comme projet corporel est tourné vers l'intersubjectivité. Ainsi le projet de Lefort qui sous-entend « la forme que prend la coexistence humaine est, le plus souvent, opaque à ceux-là même qui le portent. »[937] Dans la polémique entre Lefort et Sartre nous avons déjà vu que Lefort pense cette intersubjectivité comme *une participation*.

Finalement, pour les philosophes de l'après-guerre, le marxisme s'est avéré pour plusieurs raisons être une pensée indispensable et indépassable de la modernité, et l'expérience soviétique n'y a pas joué le dernier rôle. Sartre comme le groupe *Socialisme ou Barbarie* étaient à la recherche d'une « troisième voie » entre le capitalisme (qui semblait prêt à s'effondrer) et le « socialisme réel » (sclérosé malgré les tendances de la déstalinisation). La génération qui a vécu les deux guerres mondiales s'interrogeait sur la responsabilité de chaque individu dans l'histoire et sur le sens de l'histoire. Il semble que Sartre et Castoriadis (sans parler ici de Lefort), deux intellectuels de gauche, exprimèrent deux tendances concurrentes par rapport au marxisme : ils critiquent tout les deux le déterminisme économico-naturaliste du marxisme officiel, ils entreprennent la relecture de l'œuvre de Marx au nom de ce qui est meilleur dans le marxisme et en utilisant des outils et des méthodes progressistes du XXe siècle : l'existentialisme, la psychanalyse, et en concentrant leur attention sur la *praxis* humaine.

D'autre part, les idées qu'ils se font de Marx divergent. Sartre affronte l'œuvre de Marx comme elle est, sans y faire de sélection, mais en se munissant de méthodes supplémentaires pour pouvoir aller jusqu'à la compréhension matérialiste d'un événement, de l'Histoire. Castoriadis essaie de donner du sens à l'action révolutionnaire et le marxisme révolutionnaire est au coeur de ses intérêts. Sartre, dans sa perception de l'expérience soviétique, essaie de comprendre intellectuellement la logique des événements, en prenant le risque d'être accusé de naïveté politique, car il se positionne à l'extérieur du sens immédiat de l'événement. Pour lui, l'Union Soviétique est un chantier du marxisme malgré toutes ses imperfections. Pour Castoriadis, l'expérience soviétique est un exemple de l'échec de la pensée héritée dans sa prétention de saisir le monde dans une logique identitaire. Castoriadis, lui, reconnaît le marxisme de Lénine et de Trotski, mais considère l'avènement de Staline comme une suite de leurs erreurs.

[937] *ibidem*, p. 19

Il croit dans le mouvement spontané des masses et tente de sensibiliser le public à la *praxis,* de sorte qu'il semble se positionner à l'intérieur de l'événement historique, qu'il en parle en témoin, tout en restant un philosophe. On se rappelle d'ailleurs que la *praxis* chez Sartre est équivalente à un projet et que tous les hommes dans leurs projets sont dans des rapports de concurrence et de compétition. Le problème de première importance que se pose Sartre est celui de la formation de groupes et de corps sociaux solides comparables à des organismes. Pour Castoriadis, la *praxis* est « intersubjective », mais non-prévisible, car dépendante de la *psyché,* inconnue des rationalistes scientistes. La position de l'intellectuel est celle d'un sage grec, qui accepte de ne pas avoir de garanties relativement à l'avenir. Ayant rompu avec le communisme, Sartre ne rompit pas avec la dialectique, mais voulut la modifier. Castoriadis était plus réservé par rapport à la dialectique, car il n'était pas un compagnon de route du Parti, mais un marxiste d'opposition, un dissident.[938] Sartre était ouvertement anti-démocratique et anti-bourgeois, tandis que Castoriadis était anti-bureaucratique et anti-stalinien. Castoriadis a sa propre vision de ce qu'est la démocratie.

Ces deux philosophes tentèrent d'élaborer pour le marxisme un contenu anthropologique, de lui donner une dimension humaine et humaniste, et de le débarasser du poids du dogmatisme. Tous deux n'expriment aucun doute sur le fait que le marxisme transformé pourrait jouer un rôle prépondérant dans la politique. Avant sa désillusion vis-à-vis du communisme soviétique, Sartre soulignait que les partis communistes favorisaient à la fois la cause de la paix et celle de l'émancipation des travailleurs. Castoriadis, en critiquant le marxisme « orthodoxe » et en prônant la démocratie, prenait des précautions intellectuelles contre le libéralisme. Le marxisme dans sa nouvelle forme, nous le supposons, aurait pu, d'une part, débloquer la dépolitisation muette des pays de l'Est, et de l'autre donner un sens humaniste aux politiques des pays démocratiques en leur permettant de franchir les limites des démocraties, et en faisant avancer le politique.

Note conclusive : Liberté et émancipation chez Sartre, Lefort et Castoriadis

En conclusion de cette dernière partie nous essayerons de résumer notre parcours concernant la notion de liberté.

La liberté est un des plus grands rêves de l'humanité. La liberté dans Antiquité avait un caractère statique, elle appartenait à la seule classe esclavagiste. La liberté comme émancipation ne devient possible qu'à l'époque bourgeoise. Comme le disait Lefort, la liberté avait deux

[938] avant sa rupture avec le marxisme, bien sûr

types : la liberté individuelle et la liberté politique. Cette liberté était dynamique, mais était le privilège d'une classe de la société, des bourgeois. Par rapport à l'esclavagisme, dans lequel un propriétaire ne peut pas être plus *libre* que l'autre, un bourgeois pouvait toujours avoir plus de libertés, plus d'opportunités qu'un autre.

La Révolution d'Octobre a ouvert une nouvelle époque de la liberté. D'après le marxisme, la liberté de la classe opprimée devenait possible sous la forme d'une société sans classes, la société socialiste. Les libertés bourgeoises sont des libertés abstraites. Un individu a le droit de s'exprimer librement, de professer un culte, de choisir un lieu d'habitation. Mais ces libertés ne sont pas réalisées. Pour qu'elles se réalisent, il faut qu'elles soient concrètes, qu'elles appartiennent à un homme concret et total. Le socialisme « réel » donnait ces garanties : tous les citoyens étaient libres dans le sens où ils recevaient une éducation gratuite et obligatoire, où ils avaient un lieu d'habitat, un lieu de travail, et étaient libérés des cultes religieux. Ils étaient censés être libres des formes d'exploitation économique, idéologique et sociale, propres à la société capitaliste.

Les intellectuels de l'après-guerre en sont arrivés à la conclusion que le « socialisme réel » a donné naissance à un nouveau type de société que certains d'eux refusaient de caractériser comme socialiste. C'était la société totalitaire où l'État tendait à exécuter les fonctions de la société civile. Ainsi, au lieu de garantir les libertés, l'État se trouvait au coeur d'une nouvelle forme d'exploitation, de dérive bureaucratique. Le totalitarisme n'enfreignait pas simplement les droits de l'homme. Il existait en réprimant les hommes dans leurs droits les plus élémentaires. Lefort avait raison de voir dans la Terreur de Staline le mécanisme secret du totalitarisme. Dans ce cadre, les libertés civiles nommées ci-dessus étaient fallacieuses : elles ne servaient qu'à consolider le système totalitaire. Cette nouvelle société était « cynique », comme l'écrivit Lefort. Les seules valeurs qu'elle estimait vraiment étaient la productivité et l'efficacité. La rhétorique anti-capitaliste et révolutionnaire n'était qu'un instrument du totalitarisme. Castoriadis et Lefort considéraient que le totalitarisme était une nouvelle forme de capitalisme.

Les libertés dans la société capitaliste étaient aussi doubles. Être libre dans les pays développés du capitalisme signifiait être un consommateur. Comme le remarquait Sartre, la liberté de consommation était une liberté truquée. En choisissant un produit pour ne pas être comme les autres, on choisissait être la même « chose » que les autres. La liberté humaine se réduisait au choix des produits.[939] Le capitalisme dans les pays du tiers-monde transformait les libertés individuelles en misère et en chômage, et changeait les libertés politiques en régimes

[939] par exemple, entre les téléphones Nokia et Samsung, si ce n'était pas un anachronisme par rapport à Sartre.

autoritaires voire théocratiques. Donc, comme l'écrivait Sartre, la liberté se réalisait toujours dans la rareté. La liberté dans une société démocratique opposée au socialisme « réel » n'était pas liée à l'émancipation de la classe ouvrière. Les classes opprimées avaient le droit à un « esclavage heureux », comme le disait Marcuse. Un ouvrier pouvait se permettre un bon niveau de consommation, sans prétendre transformer sa situation d'ouvrier, sans prendre possession de sa propre vie. Comment donc cela pouvait être possible ?

Nous pouvons conclure, sur la base des travaux des trois auteurs que nous avons considérés que :

1) Sartre dit dans *l'Être et le Néant* que l'homme est destiné à la liberté. L'homme est « absolument libre », il fait des choix tout le temps. Peu importe s'il choisisse un parti politique ou une cravate. Il n'est déterminé en rien dans son choix. Sa liberté est liée avec ses choix effectués, mais n'est pas déterminée par ces derniers. La liberté n'a pas besoin de conditions. Mais elle a un « fondament », qui selon Sartre est une situation, le fait que l'homme est toujours situé. Les hommes sont libres dans une situation.

2) L'idée qui apparaît chez Sartre dans l'après-guerre est celle de la société. Pour être libre, l'homme doit choisir la liberté. Cela veut dire que la liberté est le résultat des choix d'un groupe d'hommes. Nous pouvons appeler ce type de liberté : liberté-nécessité, liberté-adhésion, liberté-engagement. L'homme est *subjectivement* libre lorsqu'il se décide. Mais il n'est *objectivement* libre que lorsqu'il s'engage. Par exemple, pendant la Révolution d'Octobre les hommes ont choisi la liberté. Pour être libre il faut donc, selon Sartre, prendre conscience de la nécessité de son choix, de son engagement.

3) Le point faible de ces réflexions consiste, à notre avis, dans l'approche « sociologique » de Sartre, sur le rapport entre individualité et collectivité. Selon Sartre, l'individu est toujours « un loup » (d'après Hobbes) qui lutte contre tous. La collectivité est la somme des volontés libres. Dans son débat avec Sartre, Lefort indique que la collectivité est une intersubjectivité, et que le rapport entre les hommes est la participation. Castoriadis dans les années 1970 crée une métapsychologie, basée sur une interprétation sociale et philosophique de la psychanalyse de Freud et de Lacan. Il montre qu'il y a un conflit intérieur de l'individu, que la collectivité n'est pas extérieure à l'individu. En se socialisant, l'individu intériorise la collectivité.

4) Toutes ces démarches montrent que la liberté objective sans engagement est possible. Il faut que la liberté soit aussi une émancipation des autres, une *praxis* dirigée vers les autres. Les autres ne sont pas « l'enfer » (Sartre), mais le champ de ma liberté, le moyen pour m'émanciper. Les exemples d'une telle *praxis* sont la politique, la pédagogie et la psychanalyse, selon

Castoriadis. La « liberté-collectivité » devient alors possible. Cette « liberté-collectivité » est à penser comme une politique d'émancipation.

CONCLUSION

En conclusion nous voudrions commenter notre thèse annoncée dans l'introduction : *pour que la révolution « permanente » acquière le sens d'une fondation de la société socialiste, il faut qu'il y ait une émancipation des travailleurs à travers la politique, à travers les débats des intellectuels.*

D'après la logique de notre travail, le libre débat a eu un passé révolutionnaire que l'on peut diviser en trois phases : la révolution, la dégénérescence de la Révolution et l'opposition révolutionnaire des intellectuels à la pétrification de la Révolution.

Nous avons vu que la politique (le libre débat) n'a pas existé sous le régime du socialisme réel et n'a pu exister dans la société libérale (bourgeoise, capitaliste) qu'à certaines conditions. Et pour dépasser ces conditions il est nécessaire de « réconcilier » la société capitaliste avec des éléments du socialisme.

La question se pose alors de savoir si, dans les conditions de la modernité, de la société civile, il est possible de « réconcilier » le socialisme et le capitalisme. Et quel serait le rôle de la révolution dans ce processus ? Rappelons que Sartre affirmait dans son ouvrage *On a raison de se révolter* que la coexistence du gouvernement socialiste avec l'économie capitaliste était possible .

L'effondrement de l'URSS a mis un terme à toutes les formes historiques du socialisme « réel». Après la guerre froide, et surtout après la *glastnost,* les concepts de révolution, de socialisme, et de lutte des classes ont été bannis des discours politiques. Sans trop nous aventurer dans la science historique et politique, nous pouvons exprimer notre attitude envers le socialisme par une question : le socialisme est-il possible après la chute du socialisme « réel » de l'URSS, le désenchantement à l'égard activités du PC, et le retrait du marxisme dans le monde ?

Nous pouvons nous demander si la Révolution socialiste est encore possible ou si la révolution doit nécessairement conduire à l'amnésie historique, à la violence et à la dégénérescence bureaucratique de l'État ? Notre réponse est que la révolution n'est pas un fait réitératif. Les enjeux révolutionnaires peuvent être conservés par la volonté des individus et des masses de s'autonomiser, de s'autogérer. Dans ce sens, ce n'est pas un problème si la Révolution d'Octobre n'a pas atteint son but dans l'histoire du socialisme « réel ». Le stalinisme n'était qu'une dérive de la société socialiste, due à des circonstances diverses : les erreurs des bolcheviques, l'isolation du pays, le bonapartisme de l'avant-garde du parti, l'état arriéré du pays, la faiblesse du prolétariat, l'échec de la révolution mondiale, la guerre civile, l'élimination des opposants, et les luttes intestines.

Il faut lier ces questions avec celle de l'avenir de la société libérale. La société libérale, malgré toutes les crises qu'elle semble traverser sans trop de difficultés, est-elle une société suffisamment stable pour résister à la violence de l'Histoire et conserver les valeurs démocratiques comme elle le prétend ? Il est évident qu'elle ne peut pas le faire sans s'appuyer sur le socialisme. Entre la démocratie libérale et les principes socialistes la différence n'est donc pas insurmontable. Et dans ce sens, Castoriadis et Lefort ont montré qu'il n'y a pas de contradiction entre le capitalisme et le socialisme réel, mais entre la pensée héritée d'un côté et la démocratie et la philosophie de l'autre. Quant à la différence entre le point de vue de Sartre et celui du groupe *Socialisme ou Barbarie* sur le socialisme, celle-ci réside en ce que le premier, Sartre, s'appuie sur un modèle de société révolutionnaire comme principe de l'organisation du mouvement ouvrier tandis que les seconds, Castoriadi et Lefort, préfèrent la spontanéité des masses comme principe révolutionnaire du mouvement ouvrier.

Ce n'est pas notre tâche ici de donner des avis globaux sur la politique. Nos réflexions ont un intérêt philosophique qui peut déboucher sur des développements ultérieurs en rapport avec notre travail. En effet, Sartre, Castoriadis et Lefort ont ouvert un débat qui s'est poursuivi chez Michel Foucault et Jürgen Habermas : le débat sur le discours moderne (ou le débat de la modernité).

Dans le marxisme, Sartre, Castoriadis et Lefort mettent en exergue la problématique des rapports sociaux. Les rapports sociaux dans le marxisme classique faisaient les objets de contradictions, d'oppositions et de violences. L'idée d'un espace de libre débat dans le cadre de

la société civile semble pouvoir réconcilier le capitalisme et le socialisme. Cette idée semble être partagée, par exemple, par Jürgen Habermas[940].

Prenons pour exemple la critique habermassienne des idées révolutionnaires de la société chez Castoriadis. Habermas voit deux inconvénients dans sa pensée de Castoriadis. Premièrement, Habermas remarque que Castoriadis n'arrive pas à *localiser* les luttes politiques dont il parle et tend ainsi à associer ces luttes avec le processus d'émancipation. Deuxièmement, chez Castoriadis il n'y a pas de médiateur entre l'individu et la société : le problème de l'intersubjectivité est posé, mais il n'est pas résolu. Finalement, Habermas ne parvient pas à comprendre comment, chez Castoriadis, le processus social de création de la nouveauté peut aboutir à la *praxis* révolutionnaire, et qui est le sujet de cette *praxis* si l'individu est englobé par la collectivité.

Habermas propose l'idée de la société qui existe à travers le libre débat, à travers le principe de la publicité (*Öffentlichkeit*). La démocratie délibérative est opposée à la démocratie décisionniste. L'état de droit selon Habermas se revitalise par les débats entre les individus.

Par contre, selon Castoriadis, la « réconciliation » du socialisme et du capitalisme n'est pas possible sans que la *praxis* ait les enjeux révolutionnaires de l'autonomie individuelle et collective. Castoriadis pense que les procédures démocratiques fondent seulement une partie du régime démocratique.

Castoriadis écrit :

« La démocratie comme régime est donc le régime qui essaie de réaliser à la fois, autant que faire se peut, l'autonomie individuelle et collective et le bien commun tel qu'il est conçu par la collectivité concernée. »[941]

Seules la politique démocratique et la philosophie, souligne Castoriadis, sont capables de nous aider à « transformer la part énorme de la contingence qui détermine notre vie, par l'action libre. »[942]

Mais comment est-il possible de transformer vraiment la société capitaliste ? De quelle sorte de transformation s'agit-il ? Pour conclure, nous allons finalement évoquer un autre grand thème cher à Castoriadis dans les années 1980-1990 : l'autolimitation de la société. En effet, la réconciliation de la production et de l'économie capitalistes avec les rapports sociaux socialistes n'est pas possible sans une transformation radicale et vraiment révolutionnaire de la société. Il

[940] Jürgen Habermas (né en 1929) est un philosophe allemand. Avec Axel Honneth il est l'un des grands représentant de la deuxième génération de l'Ecole de Francfort.
[941] C. Castoriadis, « La démocratie comme procédure et comme le régime» in : *La montée de l'insignifiance*, Editions du Seuil, 1996 p.291
[942] i*bidem* , p. 292

faut que la société acquière cette conscience radicale collective et il faut que la société apprenne à limiter ses besoins et ses désirs, qui peuvent sinon se développer à l'infini.

Après avoir étudié le socialisme « réel », les liberté qu'il permit et surtout les contraintes qu'il imposa, nous envisageons tirer parti des acquis et des résultats de notre travail en nous orientant vers l'étude de la modernité, afin d'essayer de comprendre quelle société pourrait venir après la nôtre et quel pourrait être le rôle de la philosophie dans cette transformation.

TABLEAU 3 REPÈRES CHRONOLOGIQUES

Dates de l'histoire du marxisme/Événements historiques	**Révolution russe/Socialisme « réellement existant »**	**Histoire de la pensée française de gauche[943]**
1818-1883 Karl Marx		
1820-1895 Friedrich Engels		
1845-1846 *L'Idéologie allemande*		
1848 *Manifeste du Parti communiste*		
18 mars 1871-21/28 mai 1871 Commune de Paris		**18 mars 1871-21/28 mai 1871 La Commune de Paris**
1867, 1885, 1894 *Le Capital Critique de l'économie politique*		
1869 Fondation du Parti travailliste social-démocrate d'Allemagne (SDAP) d'August Bebel et Wilhelm Liebknecht		**1842-1911 Paul Lafargue**
		1845-1922 Jules Guesde
1864-1876 Première	**1870-1924 Vladimir Oulianov**	**1847-1922 George Eugène Sorel**

[943] Dans ce tableau on ne cite que quelques dates et noms mentionnés dans le texte de notre travail.

Internationale	**(Lénine)**	
1850-1937 Eduard Bernstein	**1902 *Que faire* de Lénine**	**1859-1914 Jean Jaurès**
1854-1938 Karl Kautsky	**1905 Révolution russe de 1905**	**1882-1902 La Fédération des travailleurs socialistes en France (FTSF)**
	9/12 Janvier Le Dimanche rouge	
1875 Fondation du Parti social-démocrate d'Allemagne (SPD)		**1864-1926 Lucien Herr**
1898-1992 Ante Ciliga	**1878-1953 Joseph Staline**	**1895 La Confédération Générale de Travail (CGT)**
1889 Fondation de l'Internationale Ouvrière, (Deuxième Internationale ou Internationale Socialiste)	**1879-1940 Léon Trotski**	
		1898-1901 Parti socialiste révolutionnaire (allemaniste)
	1883-1936 Grigori Zinoviev	**1890-1947 Victor Serge**
	1883-1936 Lev Kamenev	
	1888-1938 Nikolaï Boukharine	
		1894-1906 Affaire Dreyfus
	1898-1903 Le Parti Ouvrier Social-Démocrate de Russie (POSDR)	**1902-1905 Le Parti socialiste de France (guesdiste)**
1914-1918 Première Guerre mondiale	**17 novembre 1903 Scission du POSDR, bolcheviques et mencheviques**	**1905-1980 Jean-Paul Sartre**
5-8 septembre 1915 Conférence à Zimmerwald	**1916 *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* de Lénine**	**1905-1969 Section française de l'Internationale Ouvrière (SFIO)**
24-30 avril 1916 Conférence à Kienthal	**août-septembre 1917 *l'État et la révolution***	**1908-1961 Maurice Merleau-Ponty**
1873-1860 Anton Pannekook	**février 1917 – Révolution russe de Février**	**1913-1960 Albert Camus**
1870-1919 Rosa Luxemburg	**avril 1917 Retour de Lénine à Petrograd. *Thèses d'avril***	**1895-1984 Boris Souvarine**
1871-1919 Karl Liebknecht	**16 mars-8 novembre 1917 Le gouvernement provisoire russe**	**1896-1975 Jacques Duclos**

1918-1919 Révolution allemande	**août-septembre 1917 affaire Kornilov**	**1901-1978 Georges Cogniot**
2 mars 1919-15 mai 1943 le Komintern (Internationale Communiste)	**25 octobre (7 novembre) 1917 Révolution d'Octobre**	**25-30 décembre 1920 Le Congrès de Tours. Section Française de l'Interntionale Communiste (SFIO)**
1921 Union des partis socialistes pour l'action internationale (Internationale Deux et demi)	**1917-1923 La guerre civile russe**	**1921-1936 La Confédération Générale du Travail unitaire (CGTU)**
	1918-1925 Parti communiste de Russie (bolchevique) (PCR (b))	**1920-1994 L'Humanité – organe du PCUS**
	30 décembre 1921-26 décembre 1991 URSS	**1921-1922 Ludovic-Oscar Frossard – Secrétaire Général du PCF**
	1921-1922 Famine soviétique de 1921-1922	**1923-1925 Albert Treint - dirigeant du PCF**
	1923 NEP (Nouvelle politique économique)	**1922-1997 Cornélius Castoriadis (Chaulieu)**
	1920 *Maladie infantile du communisme (le « gauchisme »)* de Lénine	**1924-2010 Claude Lefort (Montal)**
	mars 1921 Révolte de Kronstadt	
	1872-1952 Alexandra Kollontaï	
	1919-1921 Opposition ouvrière de Kollontaï et Chliapnikov	
	1923-1927 Opposition de gauche de Trotski	**1924 Exclusion du PCF de Boris Souvarine**
	1927 Exclusion de Trotski	
	1929 Exil de Trotski	
	1 octobre 1928 Premier Plan quinquiennal	
	1929-1934 Le Grand Tournant	

	1929-1934 Collectivisation	
	1922-1952 Staline –Secrétaire Général du Parti Communiste de l'URSSr	
	1932-1933 Famines soviétiques de 1931-1933	
1939-1945 La Seconde Guerre mondiale	**1930-1935 Ante Ciliga fut emprisonné**	**1930-1964 Maurice Thorez – Secrétaire Général du PCF**
	1 décembre 1934 assassinat de Kirov	**22 juin 1940-août 1944 Occupation allemande**
	1934-1940 La Grande Terreur	
	1937 Grandes Purges	**1940 Né Daniel Lindenberg**
	23 août 1939 Pacte germano-soviétique	**1940-1944 Collaboration en France**
		10 juillet 1940-20 août 1944 Régime de Vichy
	1941-1945 La Grande Guerre Patriotique	**1940-1944 Jacques Duclos responsable du PCF clandestin**
	Octobre 1941-janvier 1942 Bataille de Moscou	**1943 *L'Être et le Néant de* Sartre**
	Septembre 1941-janvier 1944 Siège de Léningrad	**1946 Cornélius Castoriadis rejont la France**
	17 juillet 1942 au 2 février 1943 Bataille de Stalingrad	**1945 L'existentialisme est un humanisme de Sartre**
		1946 Création de la tendance Chalieu-Montal au sein du PCI
1947 Début de la guerre froide		**10 novembre 1946 Le PCF fait 28 pour cents aux élections législatives**
		1947 Naissance du CGT-Force Ouvrière (FO)
1948 Blocus de Berlin	**1947-1956 Kominform**	**Février-mars 1948 Lancement par David Rousset et J.-P. Sartre du RDR (Rassemblement**

		Démocratique Républicaine)
	1948 La Yougoslavie exclue du camps socialiste	**Janvier 1948 Le départ de la tendance Chalieu-Montal du PCI**
		Mars 1949 Premier numéro de la revue *SouB*
1949 Proclamation de la République populaire de Chine	**Septembre 1949 Le Procès Rajk**	**Novembre 1949 Appel de D. Rousset pour constituer la commission d'enquête sur les camps un URSS**
1950 Début de la guerre en Corée	**1951 Arrestation de Gomulka**	**28 mai 1952 Manifestation du PCF contre la présence à Paris du général Ridgeway, arrestation de Jacques Duclos**
1951 Les époux Rosenberg condamnés aux États-Unis	**Novembre 1951 Le Procès Slansky**	**Juillet 1952 Sartre piblie la première partie de l'article « Communistes et la paix »**
	5 mars 1953 Mort de Staline	**1953 Eviction de Lefort de la rédaction des Temps modernes suite au conflit avec Sartre**
	1953-1964 Nikita Khrouchtchev le premier secrétaire du PCUS	**1955 Merleau-Ponty *Les aventures de la dialectique***
	25 février 1956 Le Rapport Khrouchtchev	**1955 Les grèves à Nantes et à Saint-Nazaire**
	6 juin 1956 Emeutes des ouvriers à Poznan	
	22-30 Octobre 1956 Insurrection hongroise	
	28 juin 1956 Emeutes à Poznan	
		1958-1960 La crise à *SouB* autour de la question d'une organisation révolutionnaire structurée
		Décembre 1958 Premier numéro du mensuel *Pouvoir ouvrier*

		1959 Edgar Morin A*utocritique*
		1960 Sartre, *Critique de la raison dialectique, I Théorie des ensembles pratiques*, (Gallimard)
		1960 György Lukacs, *Histoire et consceince de classe* (Minuit*)*
		1961 Frantz Fanon *Les Damnés de la terre* (Maspero), avec une préface de Sartre
1963 Herbart Marcuse *Eros et civilisation*	**1962 Massacre de Novotcherkassk**	**1964 Jacques Lacan ouvre son séminaire**
		Mai 1964 Waldeck Rochet siccède Maurice Thorez au poste du secrétaire du PCF
1964-1975 Guerre du Viêt Nam		**29 janvier 1965 Réunion publique sur «Le Marxisme aujourd'hui », avec Castoriadis, Lefort, Edgar Morin et Daniel Guérin**
		Septembre 1965 Louis Althuser *Pour Marx*
1966 Lancement de la Révolution culturelle en Chine		
		1967 Autodissolution du *SouB*
	1970 Révolte à Gdansk	**Décembre 1967 Naissance de l'Union des jeunesse communistes-léninistes (UJCML) maoïste**
		Mai 1968 Révolution à Nanterre
		1972 Plaidoyer pour les intellectuels de Sartre
		Juin 1974 Sortie du premier volume de l'Archipel du Goulag de Soljénitsyne en français
		1974 *On a raison de se révolter*

	de Sartre
	1975 *Un homme en trop* de claude Lefort
	1975 *Institution imaginaire de la Société* de Castoriadis

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages et articles de Castoriadis, Lefort et Sartre

Cornélius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Editions du Seuil, 1975, Coll. Points, p. 540

Cornélius Castoriadis,*Le monde morcelé (Les Carrefours du labyrinthe),* Paris, Editions du Seuil, 1990, Coll. Points, p.350

Cornélius Castoriadis, *La Montée de l'insignifiance* (*Les Carrefours du labyrinthe IV*) Paris, Editions du Seuil, 1996, p. 241

Cornélius Castoriadis, *Le Contenu du Socialisme,* Paris, UGE, collection 10 /18, 1979, 440p.

Cornélius Castoriadis, *Devant la guerre*, tome I, *Les réalités*, Paris, Fayard, 1981, 285 p.

Cornélius Castoriadis, «Sur le régime contre la défense de I'URSS » Bulletin Intérieur du PCI, Nr. 31 (August 1946), 63-72;

Cornélius Castoriadis, « Existe-t-il un modèle socialiste ? » in *Le Mythe du dévéloppement,* Editions du Seuil, janvier 2001, Coll. Esprit, p.277

Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) « Les rapports de production en Russie ». *SouB.*, 2 (mai-juin 1949): pp.1-66.

Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) « Sartre, le stalinisme et les ouvriers ». *SouB.*, 12 (août-septembre 1953): pp. 63-88

Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) « Khrouchtchev et la décomposition de l'idéologie bureaucratique ». *S. ou B.*, 19 (juillet-septembre 1956): pp. 131-38

Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) « Sur la dégénérescence de la révolution russe ». *L'École émancipée*, 15 (5 avril 1958): pp169-74.

Pierre Chaulieu (Cornélius Castoriadis) « Réponse au camarade Pannekoek » : SouB 14 (avril-juin 1954), pp. 44-50

Paul Cardan. (Cornélius Castoriadis) « Prolétariat et organisation ». *S. ou B.*, 27 (avril-mai 1959): 53-88.

Paul Cardan. (Cornélius Castoriadis) « Prolétariat et organisation ». *S. ou B.*,28 (juillet-août 1959): 41-72

Paul Cardan. (Cornélius Castoriadis) « Le Rôle de l'idéologie bolchevique dans la naissance de la bureaucratie » SouB, 35, Janvier 1964, (Introduction à l'Opposition d'Alexandra Kollontaï) pp. 37-55

Paul Cardan. (Cornélius Castoriadis) « Marxisme et théorie révolutionnaire », SouB, 38, (octobre-décembre 1964) ;44-86

Claude Lefort *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz, 1971

Claude Lefort Es*sais sur le politique, XIXe -XXe siècles,* Editions du Seuil, 1986, Collection Essais, p.364

Claude Lefort *Un Homme en trop. Essai sur l'archipel du goulag de Soljénitsyne*, Paris, Le Seuil, 1975 (republié, Le Seuil poche - 1986

Claude Lefort *Le temps présent*, Écrits 1945-2005, Belin, P. 2007

Claude Lefort *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, Paris, Gallimard, 1978

Claude Lefort *L'invention démocratique*,P., Fayard 1981 et 1994 p.330

Claude Lefort *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, Calmann-Lévy, 1992

Claude Lefort *Le Marxisme et Sartre,* Les Temps modernes N89, avril 1953, pp. 1541-1570

Claude Lefort, « Organisation et parti », SL Nr. 26 (November-December 1958), 120-34

C. Montal (Claude Lefort) « Le prolétariat et le problème de la direction révolutionnaire », SouB n10, juillet-août 1952

Jean-Paul Sartre *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, P. Editions Gallimard, 1943, Coll. Bibliothèque des idées, p. 722

Jean-Paul Sartre *Critique de la Raison Dialectique, précédé de Questions de méthode,* Tome I *Théorie des ensembles pratiques,* Editions Gallimard, nrf, Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre,1960, 1985, 922 p. ; Tome II (inachevé) *L'intelligibilité de l'Histoire*, Editions Gallimard, nrf, 1985, Etablissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïme-Sartre, p.470

Jean-Paul Sartre, « Réponse à Claude Lefort », Les Temps modernes N89, avril 1953, cité par Situations VII, problèmes du marxisme 2, p. 7-93, Paris : Gallimard, 1965, p. 342

Jean-Paul Sartre « Le fantôme de Staline », Les Temps modernes, n 129-130-131, novembre-décembre 1956-janvier 1957 in Situation VII... pp.144-308

Jean-Paul Sartre « Réponse à Albert Camus », Situations IV, Portraits, 1964, p.459 pp. 90-125

Jean-Paul Sartre « La république du silence », Situations III, pp. 9-14, Paris, Gallimard, 1949

Frantz Fannon *Les damnés de la terre,* Préface de J.-P. Sartre (1961), Préface d'Alice Cherki et postface de Mohammed Harbi (2002) Paris, Les Editions Découverte-Poche, 202, 313 pp. Paris, Maspero, 1961, 1968

2. La Révolution d'Octobre, le « socialisme réel » et les intellectuels français

Maurice Andreu *L'Internationale communiste contre le Capital 1919-1924, Ou comment empoigner l'adversaire capitaliste ?* Paris, PUF, 2003

Claude Anet, *La révolution russe, Chroniques 1917-1918*, Paris, Phébus, octobre 2007

Julien Benda *La trahison des clercs*, Bernard Grasset, 1927

Christophe Bourseiller, *Histoire générale de l'ultra-gauche : situationistes, conseillistes, communistes de conseil, luxemburgistes, communistes de gauche, marxistes libertaires, anarchistes-communistes, néo-anarchistes, gauche-communistes,* Paris, Denoël, 2003, p. 546

David Caute *Le Communisme et les intellectuels français*, 1914-1966, Paris, Gallimard,1964, 474 p.

Ante Ciliga *Dix ans du pays du mensonge déconcertant*, Champ libre, 2e.éd., P. 1977, p.563

Stéphane Courtois, Marc Lazar *L'Histoire du Parti Communiste* Français, Paris, PUF 2006

François-Xavier Coquin *1905, la révolution russe manquée*, Editions Complexes, Bruxelles, 1985, p. 216

Yvan Craipeau *Ces pays que l'on dit socialistes, La face cachée du capitalisme*, Paris, Etudes et documentations internationales, 1982, p. 340

Dominique Desanti, *Les Staliniens*, *Une expérience politique 1944/1956,* Paris, Fayard, 1975, p. 384

Jacques Duclos Octobre *1917 vu de France,* Paris : Editions sociales, 1967, p. 382

François Fejto, *La tragédie hongroise : 1956* Lettre-préface de J.-P. Sartre ;, Présentation de J. Duvignaud ; épilogue de Pierre Kende, - Nouv. éd. rev. et complétée, - Paris, Horay, 1996, 355 p.

François Furet, *Le passé d'une illusion, essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Paris : Robert Laffont/Calmann-Lévy, 1995, p. 580

André Gide, *Retour de l'URSS,* Paris, nrf, Gallimard

Richard Gombin, *Les origines du gauchisme* Paris ; Editions du Seuil, 1971, 190 p

Louis Janover *Les intellectuels face à l'histoire*, Paris : Gallilée, 296 p.

Anna Kriegel, *Aux origines du communisme français*, 1914-1920 Paris, Mouton, 1964, 2t., 995 p.

Fred Kupferman, *Au pays des Soviets : le voyage français en Union soviétique 1917-1939,* Gallimard-Julliard, 1979, Collection Archives, 188 p.

Louis Langevin « Octobre et les intellectuels français », Cahiers du communisme, 11 nov. 1963 p. 149

Marc Lazar *Le communisme, une passion française*, Perrin, Paris 2002 et 2005
Marcel Liebman *Le Léninisme sous Lénine*, t.I . *La conquête du pouvo*ir, Paris, Seuil, 1973, 334 p.

Martin Malia *Comprendre la Révolution Russe,* Préface d'Alain Besançon, Paris, Editions du Seuil, 1980, Collection Points, 244 p.

Albert Mathiez *Le bolchévisme et le jacobinisme*, scientia, vol. XXVII anno XIV, 1920

Edgar Morin *Autocritique*, Le Seuil, P. 1959

Pascal Ory, Jean-François Sirinelli, *Les intellectuels en France, De l'affaire Dreyfus à nos jours,* Editions Perrin, 2004, Collection Tempus

Jean-Louis Panné *Boris Souvarine Le premier désenchanté du communime*, Paris, Laffont, 1993, 490 p.

Pierre Pascal *Mon Journal de Russie, A la mission militaire française*, 1916-1918, L'Age d'Homme, Lausanne, 1975

Évélyne Pisier-Kouchner *Les Interprétations du stalinisme,* sous la rédaction d'Évélyne Pisier-Couchner, Paris, Presse universitaire de France, 1983, p.356

Victor Serge *L'an I de la révolution russe, Les débuts de la dictature du prolétariat -1917-1918* Suivi de *La ville en danger,* Paris, Maspero, 1971, Petite collection Maspero, t.88, 247 p.

Boris Souvarine *Autour du Congrès de Tours,* Paris, Edition Champs Libre, 1981, p. 60

Boris Souvarine *l'URSS en 1930* Paris*, 1997 La Russie Nue,* Parut aux éditions Rider en décembre 1929, sous le nom de Panaït Istrati. Cet ouvrage constitua le troisième volume de la trilogie *Vers l'autre flamme*.

Michel Winock *Le Socialisme en France et en Europe XIXe-XXe siècles*, Paris, Editions du Seuil, 1992, p.426, Points Histoire

3. Marxisme et léninisme

Un Siècle de marxisme, sous la direction de L. Beaudry, Chr. Deblock et J.-J. Gislain, Presse de l'Université de Québec, 1990

Nicolas Boukharine, *L'économique de la période de transition*, Paris, Etudes et documentation internationales, 1976, 206 p.

Leszek Kolakowski, *Histoire du marxisme*, Paris, Fayard, 1987 t.I *Les Fondateurs, Marx, Engels et leurs prédécesseurs, t.II L'âge d'or de Kautsky à Lénine*

Alexandra Kollontaï *L'opposition ouvrière,* Socialisme ou Barbarie, N 34, janvier-mars, 1964

Lénine, *Que faire* ? V. Lénine Œuvres choisies, Editions du Progrès, pp.113-267, t.1, 1982, 900

Lénine *Les tâches du prolétariat dans la présente révolution Thèses d'avril* Publié Pravda, n 26, le 7 avril 1917, Signé Lénine Oeuvres, 4e éd. russe, t. 24, pp 1-7

Lénine. *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme,* Préface aux éditions française et allemande (essai de vulgarisation) 667-772, V. Lénine Œuvres P-M, t.22, pp. 201-327,

Friedrich Engels *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Londres, 21 juillet 1892

Moshe Lewin *Le Siècle soviétique*, Fayard/*Le Monde diplomatique*, Paris, 2003, 526 is Groys *Le post-scriptum communiste*, Maren Sell Éditeurs, 2008, trad. Olivier Mannoni, 137 p

Rosa Luxemburg, *Textes réforme, révolution, social-démocratie,* Edition réalisée par Gilbert Badia, Paris : Messidor/Editions sociales, 1982, Introd. et trad. par G. Badia, Collection Essentiel, p.387

Karl Marx, Friedrich Engels *L'idéologie allemande dans Philosophie, Karl Marx,* Maximilien Rubel,Paris, Gallimard, 1982 , coll. Folio, p.308

Karl Marx *Critique du programme de Gotha*, Editions du Progrès, M. 1987, p.50

Anton Pannekoek Lénine Philosophe. *Examen critique des fondements philosophique du léninisme* Précédé d'une préface de P. Mattick, suivi de remarques critiques de K/ Korsch Trad de D S-James et Claude Simon, Paris : Spartacus, 1938

Josef Staline *Le Marxisme et la question nationale in* : Œuvres de Staline, Editions Sociales, t.2, 1907-1913, Paris, 1954, pp. 258-332, pp.343

Josef Staline *Des principes du léninisme, Questions du léninisme,* Moscou Editions en langues étrangères, 1954 p. 6 184 p. t.6 et 8. des Oeuvres de J. Staline préparés par l'Institut Marx-Engels-Lénine-Staline

André Tosel, *Le marxisme du 20e siècle, Avant-propos de Vincent Charbonnier*, Paris, Editions Syllepse, 2009, p. 302, Collection Mille Marxismes

Léon Trotsky *Le mouvement communiste en France*, 1919-1939 Textes choisis et présentés par P. Broué, Arguments 31, Les Editions de minuiit, 1967 Paris p. 398

Léon Trotski, *Staline,* Grasset, P. 1979, trad. van Heijenoort Introduction

4. *Le Socialisme ou Barbarie* : origines, histoire, philosophie, critiques

Philippe Caumière, *Castoriadis : le projet d'autonomie,* Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 2007

Philippe Gottraux *« Socialisme ou Barbarie » Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Editions Payot Lausanne, 1997 (Réimpression 2002), Coll. Sciences politiques et sociales, 427 p

Christophe Pivert, zL'analyse du phénomène bureaucratique chez Castoriadis,z Traces N1, p. 6

Hugues Poltier, *Claude Lefort La découverte de la politique,* Paris, Editions Michalon, 1997, Collection Le bien commun

Hugues Poltier, *Claude Lefort La découverte de la politique,* Paris, Editions Michalon, 1997, Collection Le bien commun

Jean-Louis Prat, *Introduction à Castoriadis,* La Découverte, Paris, 2007, p. 69

Taubé *Analyse d'un movement révolutionnaire Socialisme ou Barbarie* Document diffusé anonymement et non paginé

5. J.-P. Sartre : biographies, philosophie et critiques

Simone de Beauvoir « Mandarins », P. Gallimard, 1954

Anna Boschetti, *Sartre* et «Les *Temps modernes*», Paris, Les éditions de Minuit,1985, 326 pages

David Caute *Les Compagnons de route, 1917-1968*, Paris, Robert Laffont, 1973, 487 p.

Pietro Chiodi *Sartre and Marxisme, 1965-1976*, Harvester, 1976

Thomas R. Flynn *Sartre and Marxist Existentialism*, Chicago, Chicago press, 1984 p. 186

Arno Münster *Sartre et la Praxis, Ontologie de liberté et praxis dans la pensée de J.-P. Sartre*, Paris, L'Harmattan 2005, Collection Ouverture Philosophique

Hadi Rizk *La constitution de l'être social : Le statut ontologique du collectif dans la Critique de la Raison Dialectique,* Paris, Edition Kimé, 1996, 228 p.

J.-Fr. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle*, Sartre et Aron, Fayard, P. 1995, p. 285

Eric Werner, *De la violence au totalitarisme, essai sur la pensée de Camus et de Sartre*, Paris, Calmann-Lévy, 1972 ;

7

INDEX DES NOMS

Althusser, Louis10, 19, 23, 31, 72

Anet, Claude90, 91, 98, 444

Arendt, Hannah14, 16, 17, 19, 21, 24, 30, 130, 174, 205, 206, 207, 253, 345, 370, 371, 372, 400

Aron, Raymond22, 30, 276, 278, 281, 283, 284, 332, 448

Aulard, Alphonse76, 77, 78, 79, 80, 455

Babeuf, Gracche38, 80

Barbusse, Henri 51, 52, 76, 77, 98, 125, 178, 223, 225, 240

Bernstein, Eduard 31, 33, 54, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 436

Birchall, Ian 278, 279, 282, 355

Boukharine, Nikolas 31, 130, 164, 180, 182, 185, 186, 189, 190, 192, 226, 437, 446

Bourseiller, Christiane 30, 134, 139, 140, 155, 444

Cachin, Marcel 91, 111

Camus, Albert 29, 272, 280, 281, 283, 284, 309, 352, 355, 409, 437, 444, 448

Castoriadis, Cornélius 1, 3, 4, 5, 6, 11, 17, 18, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 33, 36, 37, 62, 63, 66, 67, 68, 69, 72, 103, 104, 106, 129, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 162, 166, 169, 171, 172, 175, 176, 181, 204, 206, 210, 218, 219, 221, 228, 233, 239, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 285, 290, 291, 292, 293, 294, 297, 298, 300, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 314, 318, 320, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 337, 338, 350, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 372, 376, 380, 386, 388, 393, 394, 395, 400, 401, 405, 412, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 435, 440, 441, 442, 447, 456, 457, 458, 459

Chliapnikov, Alexandre 144, 145, 220, 438

Ciliga, Ante 3, 33, 37, 206, 227, 228, 229, 230, 231, 436, 438, 444, 457

Claude Lefort, voir aussi Lefort, Claude 2, 4, 10, 25, 28, 29, 30, 31, 32, 37, 202, 244, 267, 271, 281, 288, 289, 290, 293, 368, 370, 371, 372, 389, 391, 397, 403, 424, 428, 438, 443, 447, 459

Cogniot, George 38, 437

Cohen-Solal, Annie 30, 308, 309

Cornélius Castoriadis, voir aussi Castoriadis, Cornélius 2, 10, 23, 28, 29, 37, 131, 244, 247, 271, 356, 427, 438, 439, 442, 443, 447, 459

Craipeau, Yvan 34, 142, 213, 214, 247, 444

Dreyfus, Emile75, 76

Dunayevskaya, Raya 106

Engels, Friderich 23, 31, 41, 42, 43, 44, 48, 49, 62, 68, 70, 71, 81, 102, 103, 105, 132, 135, 136, 183, 184, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 249, 255, 256, 258, 259, 290, 329, 335, 336, 355, 360, 361, 419, 423, 425, 436, 446, 447

Fejtö, François 34, 207, 310, 311

Furet, François 15, 30, 45, 46, 47, 78, 79, 80, 83, 84, 177, 179, 205, 378, 444

Gottraux, Philippe 30, 154, 156, 157, 159, 162, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 274, 386, 393, 394, 395, 400, 426, 447

Gramsci, Antonio 18, 21, 31, 71, 72, 378

Guesde, Jules 39, 41, 42, 43, 46, 50, 54, 55, 59, 65, 436

Habermas, Jürgen 425, 434, 435

Hegel, Georg 12, 13, 14, 17, 18, 71, 102, 106, 108, 110, 152, 196, 197, 198, 202, 203, 404, 413, 414, 415, 419

Herr, Lucien 40, 41, 54, 56, 57, 436, 455

Honneth, Axel 153, 154, 434

Jaurès, Jean 39, 41, 43, 46, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 436, 455

Jean-François Sirinelli, 30, 33, 445

Jean-Paul Sartre, 2, 4, 25, 28, 37, 244, 338, 408, 437, 443, 458

Kamenev, Lev G182, 185, 220, 226, 350, 437

Kant, Emmanuel 11, 13, 14, 19, 353, 363, 384, 413

Karl Korsch, 155

Kautsky, Karl 31, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 105, 108, 137, 193, 436, 446

Khrouchtchev, Nikita 15, 23, 179, 205, 253, 261, 262, 265, 311, 313, 314, 319, 324, 326, 374, 426, 440, 442

Kolakowski, Leszek 31, 70, 71, 73, 446

Kollontaï, Alexandra 144, 145, 220, 221, 438, 443, 446

Kriegel, Annie 30, 43, 49, 111, 114, 445

Kupfermann, Fred 30, 31, 92, 93, 242

Lazar, Marc 15, 30, 41, 45, 51, 111, 112, 113, 116, 233, 444, 445

Lefort, Claude 1, 3, 4, 5, 11, 17, 18, 22, 23, 25, 26, 27, 30, 31, 33, 36, 37, 67, 69, 72, 119, 129, 130, 133, 140, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 171, 172, 175, 176, 195, 204, 206, 210, 221, 233, 243, 244, 245, 247, 264, 267, 268, 269, 270, 272, 273, 274, 283, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 308, 309, 310, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 337, 338, 350, 351, 365, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 386, 388, 389, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 403, 405, 412, 421, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 434, 439, 440, 441, 442, 456, 457, 458, 459

Lénine, Vladimir 15, 23, 31, 32, 33, 38, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 67, 68, 70, 76, 80, 84, 85, 86, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 157, 158, 159, 160, 163, 164, 166, 170, 172, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 202, 203, 204, 207, 212, 214, 215, 216, 219, 220, 226, 229, 230, 233, 237, 243, 250, 255, 259, 262, 264, 278, 286, 302, 304, 314, 319, 329, 330, 360, 364, 388, 389, 396, 419, 420, 429, 436, 437, 438, 445, 446, 447, 456

Lindenberg, Daniel 18, 30, 31, 33, 40, 41, 42, 43, 47, 54, 56, 57, 63, 64, 65, 71, 113, 235, 259, 403, 404, 438

Loriot, Fernand 50, 51, 79, 89, 125, 126

Luxemburg, Rosa 36, 59, 61, 67, 105, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 127, 129, 131, 137, 170, 194, 302, 437, 446, 456

Marx, Karl 10, 12, 13, 15, 16, 19, 21, 23, 24, 31, 33, 35, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 49, 54, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 76, 78, 81, 84, 92, 100, 102, 103, 105, 107, 108, 109, 110, 124, 127, 132, 135, 147, 152, 153, 155, 171, 174, 180, 183, 184, 191, 198, 200, 202, 203, 204, 221, 232, 249, 252, 253, 255, 256, 257, 258, 259, 277, 286, 288, 290, 292, 293, 294, 297, 298, 301, 302, 305, 306, 315, 329, 330, 332, 334, 335, 336, 337, 346, 355, 358, 360, 361, 362, 368, 372, 375, 377, 381, 408, 412, 413, 415, 416, 418, 419, 421, 422, 423, 424, 425, 427, 428, 429, 436, 441, 446, 447

Mathiez, Henri 57, 77, 78, 80, 81, 445, 455

Merleau-Ponty, Maurice 10, 12, 29, 30, 267, 272, 276, 279, 281, 282, 283, 284, 296, 309, 321, 355, 369, 376, 384, 396, 418, 428, 437, 440, 443

Monatte, Pierre 45, 50, 79, 125, 126

Morin, Edgar 235, 236, 407, 408, 440, 445

Münster, Arno 33, 418, 419, 420, 448

Naville, Pierre 34, 213, 280, 406, 415

Panné, Jacques-Louis 31, 79, 90, 117, 124, 125, 145, 219, 220, 224, 445

Pannekoek, Anton 82, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 155, 156, 162, 166, 169, 196, 360, 419, 442, 446, 456

Pascal, Pierre 30, 33, 74, 75, 90, 93, 94, 95, 96, 98, 220, 277, 338, 410, 445

Pascal Ory, 30, 33, 74, 75, 445

Rappoport, Charles 57, 124, 126, 456

Robespierre, Maximilien de 21, 57, 80

Rosmer, Alfred 50, 51, 52, 97, 126

Rousset, Daniel 272, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 283, 355, 395, 439

Sartre, Jean-Paul 1, 2, 3, 4, 5, 10, 11, 12, 17, 18, 20, 22, 23, 25, 27, 28, 30, 33, 36, 37, 54, 67, 69, 72, 76, 122, 129, 133, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 204, 210, 221, 233, 236, 241, 243, 244, 245, 264, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275,ﻩ276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 332, 334, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 363, 364, 365, 366, 374, 380, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 391, 392, 393, 396, 401, 402, 403, 404, 405, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 425, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 447, 448, 456, 457, 458, 459

Soljenitsyne, Alexandre 22, 32, 37, 396, 397

Sorel, Georges 31, 40, 54, 61, 63, 64, 65, 66, 67, 79, 436

Souvarine, Boris 3, 31, 33, 36, 78, 79, 89, 106, 117, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 164, 166, 177, 178, 185, 189, 190, 210, 211, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 230, 243, 245, 306, 410, 437, 438, 445, 456, 457

Staline, Joseph 3, 14, 19, 21, 23, 24, 30, 31, 32, 33, 35, 36, 67, 87, 102, 106, 141, 144, 146, 150, 162, 163, 164, 169, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203,ﻩ204, 205, 206, 207, 208, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 226, 227, 229, 230, 231, 233, 234, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 250, 251, 253, 254, 255, 257, 259, 262, 263, 264, 273, 277, 278, 285, 286, 290, 305, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 319, 321, 324, 325, 326, 327, 329, 344, 350, 351, 360, 367, 372, 374, 380, 386, 389, 390, 399, 403, 406, 407, 408, 419, 420, 429, 431, 436, 438, 439, 443, 446, 447, 456, 457, 458

Stéphane Courtois, 15, 30, 41, 112, 444

Tosel, André 31, 68, 71, 72, 73, 447

Trotski, Léon 3, 15, 21, 29, 31, 33, 36, 80, 84, 85, 87, 88, 89, 91, 97, 106, 115, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 139, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 162, 163, 164, 166, 178, 180, 182, 184, 185, 188, 189, 190, 191, 197, 201, 202, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 230, 240, 247, 249, 250, 251, 252, 255, 257, 258, 260, 264, 276, 302, 304, 312, 314, 350, 360, 379, 388, 389, 419, 420, 421, 429, 436, 438, 447, 457

Victor Serge, 33, 87, 206, 211, 216, 217, 222, 225, 230, 279, 437, 445, 457

Werner, Eric 351, 352, 353, 354, 448

Winock, Michel 15, 30, 40, 43, 55, 58, 92, 100, 274, 275, 276, 446

Zinoviev, Grigori126, 182, 185, 220, 221, 226, 350, 437

Zola, Emile 124, 401

THÈSE 1

RÉSUMÉ 2

SOMMARY 4

REMERCIEMENTS 6

SIGLES ET ABRÉVIATIONS 8

TABLEAUX ET FIGURES 9

INTRODUCTION 10

1. Présentation du sujet 10

2 Intérêt philosophique du sujet 11

3 La « thèse » de la thèse 20

4. Le cadre conceptuel de notre recherche 22

5. La méthode suivie et sa justification en fonction au regard des difficultés de la recherche 29

6.Le Plan à suivre 35

PREMIERE PARTIE : La pensée française de gauche et la Révolution russe 39

SECTION I : L'état du marxisme en France avant et après 1917 39

Chapitre 1 : Le marxisme en France avant et après la Révolution 40

1. Le marxisme en France avant 1914 41

2. Le marxisme français face à la guerre mondiale et à la Révolution russe de Février 1917 45

3. Le marxisme en France face à la Révolution d'Octobre 48

Chapitre 2 : Les débats fondamentaux dans la Deuxième Internationale, le révisonnisme 55

1 La Deuxième Internationale et les marxistes français : J. Jaurès, L. Herr. 56

2 La crise de la Deuxième Internationale et le révisionnisme 60

Chapitre 3. Les intellectuels et le marxisme 70

1. Considérations sur le marxisme 70

2 Les intellectuels français et le marxisme.....75

3 La Révolution d'Octobre à travers le prisme de la Grande Révolution française : Alphonse Aulard et Henri Mathiez.....80

SECTION II : La Révolution d'octobre 85

Chapitre 1 : Problèmes de méthode : histoire, politique et compréhension 85

1 Comprendre la Révolution d'Octobre 85

2 Les témoins oculaires français de la Révolution d'Octobre 92

Chapitre 2. Le léninisme et le marxisme : l'État, le parti, les soviets..... 102

1 Le Parti bolchevique et les Soviets 102

2 L'État et la Révolution de Lénine.....106

Chapitre 3 : la création du Parti Communiste français, le marxisme et la révolution russe..... 115

1 La création du PCF 115

.2 La bolchevisation du PCF 117

Chapitre 4 : Les polémiques autour de la Révolution : Rosa Luxembourg, Souvarine 122

1 Rosa Luxembourg et la Révolution russe 122

2 Charles Rappoport et Boris Souvarine 129

SECTION III : La Révolution et la construction de L'URSS..... 135

Chapitre 1 : Les problèmes politiques et théoriques 135

Chapitre 2 : L'anti léninisme de Pannekoek. Débats entre C. Castoriadis et A. Pannekoek sur la nature de la Révolution d'Octobre 140

1 L'anti léninisme de Pannekoek.....140

2 Débats entre C. Castoriadis et A. Pannekoek sur la nature de la Révolution d'Octobre 144

Chapitre 3 : Castoriadis et la bureaucratie. Les divergences avec Lefort 147

1 Problèmes de méthode 147

.2 La bureaucratisation et le bolchevisme 150

3 Castoriadis : retour à Lénine 153

.4 La bureaucratie et la Révolution d'Octobre selon Castoriadis.....155

5 La Révolution comme création 160

6 Les divergences avec Lefort 162

7 Lefort et le bolchevisme.....169

Chapitre 4 : Sartre 172

DEUXIEME PARTIE : Le stalinisme et les penseurs de gauche en France 181

SECTION I : Essai d'analyse du stalinisme..... 183

Chapitre 1 : Problématisation historique du stalinisme 183

Chapitre 2 : Les écrits politiques de Staline : l'État, le parti, le socialisme et le communisme..... 187

Chapitre 3 : La politique de Staline : le socialisme dans un seul pays ; les nationalités ; l'intensification de la lutte des classes dans la période de construction du communisme ; le rôle du parti 196

1 L'arrivée de Staline au pouvoir.....196

2 « Le socialisme dans un seul pays » 197

.3 La question des nationalités et le rôle du Parti.....200

Chapitre 4 : La pensée théorique de Staline : le marxisme du DIAMAT 204

Chapitre 5 : Le stalinisme comme régime dictatorial (« totalitaire ») **..... 212**

1.Le stalinisme n'est pas un socialisme 212

2.Le stalinisme comme dictature (« totalitarisme ») 213

3.Le stalinisme comme « impérialisme » 215

SECTION II : Les premières critiques du stalinisme 218

Chapitre 1 : Le stalinisme vu par V. Serge, B. Souvarine et L.Trotski : le début du trotskisme 218

1 La question de la nature du stalinisme. La bureaucratisation du Parti et le bolchevisme. L'opposition politique et la critique théorique chez L. Trotski, B. Souvarine et V. Serge. La question de la défense de l'URSS. 218

2 La critique de la société soviétique sous Staline chez V. Serge, B. Souvarine et L. Trotski 230

1. Victor Serge 230

2. Boris Souvarine et Panaït Istrati 231

3.....233

Chapitre 2 : Anton Ciliga 236

Chapitre 3 : La stalinisation du PCF : le marxisme-léniniste stalinien en France..... 241

1 De la stalinisation du PCF 241

2 Le stalinisme et les intellectuels français, le « stalinisme » en France 244

.3. L'attitude des intellectuels français face au stalinisme : adhésion, critiques et rejets.....248

SECTION III : Le stalinisme à travers les travaux de Sartre, Castoriadis et Lefort 254

Chapitre 1 : Castoriadis et la question de la nature de l'URSS et du régime social de la Russie 257

1 La nature du stalinisme et les rapports de production en Russie 257

2 Le stalinisme et le marxisme selon Castoriadis 266

3 Castoriadis et l'impérialisme stalinien 270

Chapitre 2 : Sartre et *Socialisme ou Barbarie* 275

Chapitre 3 : La position de Sartre sur la nature de l'URSS..... 286

Chapitre 4 : Le débat Sartre-Lefort-Castoriadis sur la « question russe » 297

1 Sartre : Les Communistes et la paix, la notion de réalité 297

.2 Le débat Sartre-Lefort-Castoriadis : la question de la nature de classe, le parti et le stalinisme 302

1. *Selon Lefort, l'unité et l'activité de la classe ne sont que des attributs de la classe, mais pas la classe elle-même. L'unité et l'expérience de la classe se font en réciprocité.* 304

3. Lefort soutient que la génèse dialectique de la classe est son expérience historique. 310

4. Lefort soutient que la notion de la classe est fondamentale dans le marxisme et que celle du parti est seconde. Lefort est certain que Sartre veut montrer la toute-puissance du parti 313

5. Lefort croit que le stalinisme est un empirisme politique, loin de la théorie marxiste, et qu'il peut être remis à sa place.....316

Chapitre 5 : Sartre et Socialisme ou Barbarie : sur la fin du stalinisme et les luttes antibureaucratiques dans l'ère post stalinienne 321

1 Sartre et le PCF à la fin du stalinisme 321

2 Lefort sur la fin du stalinisme et les luttes anti-bureaucratiques 325

3.Sartre sur la fin du stalinisme et les luttes anti-bureaucratiques 334

1) Socialisme ou pas socialisme ? 334

2) Bureaucratie et prolétariat 335

3) La terreur : a-t-elle des raisons économiques ou politiques ?.....337

4) « Le socialisme dans un seul pays » et « le stalinisme impérialiste » 337

5)« La fin du stalinisme » ou « le totalitarisme sans Staline » ?.....339

remarques conclusives.....341

TROISIEME PARTIE : La liberté et la réalité sociale et politique chez Sartre, Castoriadis et Lefort face au « socialisme réellement existant » 345

SECTION I : liberté, autonomie et révolution..... 345

Chapitre 1 : la liberté et la politique dans la philosophie de Jean-Paul Sartre : la révolution 351

2. La liberté dans *l'Être et le Néant*.....353

3. La liberté-nécessité dans la *Critique de la Raison dialectique* 356

4. Sartre, la Révolution et la Terreur.....359

5. Sartre, liberté et souveraineté 365

. Chapitre 2 : L'autonomie et le social-historique chez Cornélius Castoriadis : l'auto institution de la société 370

1.Castoriadis et Sartre sur la réalité humaine.....370

2. La psyché comme substrat philosophique de l'Histoire 372

3.Qu'est-ce que la société autonome ? 377

Chapitre 3 : La révolution et le politique chez Claude Lefort : la démocratie..... 383

SECTION II : Les penseurs de gauche en France, le marxisme et le socialisme 397

Chapitre 1 : les crises politiques du socialisme « réellement existant » et les intellectuels : le schisme sino-russe, Budapest, Prague, Gdansk 397

.1 Les crises du « socialisme réel » en Europe de l'Est et le problème de la révolution.....397

2 La rupture sino-soviétique et le problème du tiers-mondisme en France 400

3. Les intellectuels de gauche et la question du maoïsme en France 401

4 Les processus révolutionnaires en l'Europe de l'Est : révoltes ou révolutions ? 403

Chapitre 2 : l'effet Soljénitsyne..... 408

Chapitre 3 : les penseurs de gauche et le PCF..... 416

1. Le problème de l'engagement de l'intellectuel : Sartre et Lefort.....417

2. Le Parti communiste et ses « compagnons de route » en France 421

3. Le cas de Sartre : un engagement pas comme les autres 424

. Chapitre 4 : essai de bilan sur le marxisme chez Sartre, Castoriadis et Lefort. **..... 428**

1.Sartre : le marxisme est une philosophie.....429

2.. Sartre : le « marxisme existentialiste » ou l'« existentialisme marxiste » ? 431

3 Castoriadis : rupture avec le marxisme ou son dépassement 437

4 Castoriadis et Lefort : du marxisme au socialisme ? 442

Note conclusive : Liberté et émancipation chez Sartre, Lefort et Castoriadis.....447

CONCLUSION **450**

BIBLIOGRAPHIE **459**

INDEX DES NOMS 468

TABLE DES MATIÈRES 474