

**Hervé LEUWERS, *Robespierre, Paris, Fayard, 2014, 458 pages.* Jean-Clément MARTIN, *Robespierre. La fabrication d'un monstre, Paris, Perrin, 2016, 364 pages***

**Jacques Guilhaumou**

DANS **ACTUEL MARX 2018/2 n° 64**, PAGES 208G À 221G  
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0994-4524

ISBN 9782130801887

DOI 10.3917/amx.064.0208g

Date de mise en ligne : 19/09/2018

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-actuel-marx-2018-2-page-208g?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](http://cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

# LIVR*e*S

## MARXISME

Louis ALTHUSSER

*Les Vaches noires, texte établi et annoté par G. M. Ghosgharian, Paris, Puf, 2016, 460 pages.*

Étonnant manuscrit de 1976, *Les Vaches noires*, écrit en réaction à la démarche du XXII<sup>e</sup> congrès du PCF, et finalement non publié. Althusser y exprime de façon récurrente sa fidélité à son parti, qui a « dans l'ensemble une ligne juste (celle de l'union du peuple de France) ». Il soutient cette formule officielle, qui vise le *peuple* au-delà des partis de gauche. Il approuve le programme commun conclu avec les socialistes, les grandes nationalisations, etc. À ses yeux, du reste, « le Parti » est en train de « changer », de prendre ses distances par rapport à l'URSS. C'est ce dont, à ses yeux, témoigne précisément son abandon de la formule « dictature du prolétariat », devenue inaudible : il s'agit par là de faire entendre qu'on ne veut rien de tel que l'URSS. Paradoxalement, le XXII<sup>e</sup> congrès maintenait l'horizon léniniste : il « votait un document qui non seulement n'impliquait pas l'abandon de la dictature du prolétariat, mais l'imposait ». Mais sans faire la clarté sur la question : indice d'une rupture incomplète avec la « déviation stalinienne ». Il prend donc la parole « à l'intérieur du Parti » : « en tant que membre du Parti devant le Parti : devant tous mes camarades » pour exprimer – *et c'est là, évidemment, l'objet de son manuscrit* – une critique radicale, en étroite connivence avec celle qu'exprime le livre d'Étienne Balibar, paru cette même année, *Sur la dictature du prolétariat*. Cette critique ne porte pas seulement sur les séquelles du stalinisme au sein même du Parti, dont témoigne ce manquement au « centralisme démocratique » que représente l'annonce par son secrétaire général – devant les médias, et avant même l'ouverture de la rencontre – de cet « abandon » de la « dictature du prolétariat ». Mais elle relève d'un dessein plus vaste, qui est de mettre en débat les fondements mêmes de la « doctrine ». S'il en appelle à la mémoire de la « dictature du prolétariat », c'est contre l'idée de s'en tenir à la visée d'un socialisme compris comme un « mode de production » plaçant les grands moyens de production sous le contrôle d'un État régulateur et protecteur. Ce ne serait là qu'un « capitalisme sans capitaliste », puisque « le salariat subsisterait, et avec lui l'exploitation ». Le socialisme est au contraire à comprendre, à la lumière des combats de Lénine, comme une « transition » vers le communisme, un processus de conquête du pouvoir dont le mot d'ordre est la « dictature du prolétariat ». Certes, « nationaliser, c'est détruire la classe bourgeoise en ses bastions ». Mais, au-delà de cette « première phase », tout restera à faire, et cet au-delà n'attend pas. L'autre combat à mener relève de la « démocratie de masse », à promouvoir dans toutes les sphères de la société (entreprise, école, quartiers, etc.). La « dictature du prolétariat », c'est l'exercice du pouvoir par la classe exploitée en tant qu'il « détruit l'appareil d'État ». On

attend d'elle qu'elle révolutionne tous les registres de la vie sociale, matérielle, culturelle et politique – en affinité avec la « révolution culturelle ». Le « cri » d'Althusser tient sa force de ce qu'il manifeste, sur le mode du doute pathétique et d'une désespérance prémonitoire, à quel point, comparés aux défis du « socialisme » – qui pouvaient alors sembler à notre portée – ceux du « communisme », de la *transition* de l'un à l'autre, sont infiniment plus redoutables. S'ils ne sont pas analysés, théorisés et affrontés dès maintenant, le « socialisme » lui-même ne sera qu'un leurre. Voilà, entre autres, ce qui fait l'actualité d'Althusser, en un moment où l'indéfini report du « socialisme » semble nous inviter à l'aborder dans l'esprit et avec les moyens du « communisme ». Ce serait rabaisser l'écrit d'Althusser que d'attribuer l'extraordinaire passion qui l'anime à une phase d'enthousiasme chronique. La vérité est qu'il a engagé là toute sa vie, et qu'il exprime des sentiments qu'il juge, non sans raison, assez partagés par nombre de ses camarades. Il se pourrait pourtant que les concepts qu'il met en avant ne soient pas à la hauteur du projet, et qu'il faille repartir sur d'autres bases.

Jacques BIDEZ

— **Louis ALTHUSSER, Lucien SÈVE**

210

*Correspondance (1948-1987), Paris, Éditions sociales, 2018, 384 pages.*

— « Si la conjoncture nous presse, quand on fait de la théorie, il faut viser plus loin qu'elle » : ces quelques mots, adressés par Louis Althusser à Lucien Sève dans une lettre de mars 1964, annoncent l'un des principaux enjeux de leur correspondance aujourd'hui rendue accessible par les Éditions sociales. Les lettres, qui vont de 1949 à 1987, donnent à voir le parcours de deux intellectuels dont la relation se modèle sous la pression d'une constante tension entre exigences théoriques et impératifs pratiques. Leur trajectoire respective se dessine par l'entrecroisement d'éléments intimes, politiques et philosophiques, au sein d'un dispositif éditorial original qui repose à la fois sur le regard rétrospectif de Lucien Sève et les indications historiques de Roger Martelli.

Sève et Althusser se rencontrent à l'ENS en 1945. Philosophes de formation et communistes, ils entretiennent une amitié profonde ; une relation que leurs polémiques ne vont pas rompre bien qu'elles la complexifient et la fragilisent parfois. Les échanges se font à des rythmes différents selon les périodes, et l'ensemble manifeste une croissance des tensions politiques et philosophiques entre les deux correspondants, mais aussi une aggravation de la santé d'Althusser, dont les hospitalisations interrompent à plusieurs reprises la correspondance.

Celle-ci se déploie sur deux scènes publiques principales, d'une part celle des débats qui agitent le PCF, d'autre part celle de la configuration philosophique française marquée par l'émergence de nouveaux courants autour des œuvres de Lacan, Lévi-Strauss, Sartre, Merleau-Ponty et Foucault. La correspondance exprime tout d'abord le contexte de la délicate gestion par le PCF des suites du XX<sup>e</sup> congrès du

PCUS et du processus de déstalinisation, puis celui des relations sino-soviétiques, et enfin celui des discussions sur la ligne culturelle du parti, cristallisées lors du Comité central d'Argenteuil de 1966. Les échanges donnent d'abord une place importante à la discussion des thèses de Mao sur la contradiction, qui suscitent l'adhésion d'Althusser mais la critique de Sève, puis sont centrés sur le conflit inséparablement politique et philosophique qui oppose Sève à Roger Garaudy, puis à Althusser lui-même, autour du thème de l'humanisme. C'est là sans aucun doute ce qui constitue la polémique centrale : à l'humanisme *spéculatif*, c'est-à-dire au recours à l'idée d'une essence abstraite de l'homme considéré comme un individu isolé (idée récusée par Marx après 1845), Sève oppose un humanisme *théorique* ou *scientifique*, que Marx mettrait en œuvre à partir de la redéfinition de l'essence humaine comme l'ensemble des rapports sociaux (dans la VI<sup>e</sup> des *Thèses sur Feuerbach*). Mais Althusser n'y voit qu'une résurgence de ce même humanisme *spéculatif*, et s'oppose à l'idée d'une portée anthropologique des thèses de Marx au motif que la sortie de l'humanisme *spéculatif* invaliderait définitivement tout usage du concept d'essence humaine. Dans une configuration intellectuelle marquée par la place croissante du structuralisme, le débat sur l'humanisme pose ainsi la question du rapport du marxisme aux sciences humaines, et tout particulièrement à la psychologie et l'anthropologie.

La polémique oscille donc entre simple malentendu terminologique, désaccord interprétatif sur l'évolution théorique de Marx, ou encore affrontement politique dans le cadre des discussions internes au PCF. Mais, plus largement, la correspondance soulève la question de l'intervention des philosophes dans les débats politiques et organisationnels. L'un et l'autre se renvoient une double accusation, celle de transiger ponctuellement avec la théorie par souci d'une position politiquement « juste », et celle de susciter l'incompréhension et la critique par des positions politiquement insatisfaisantes. Les obstacles rencontrés d'un côté et de l'autre montrent également ce que l'imbrication des enjeux philosophiques et politiques a, selon les périodes, de moteur et stimulant, comme lorsqu'un problème théorique s'éclaire à la lumière d'une nouvelle situation historique, ou d'entravant, comme lorsque l'accession à un poste ou la réception d'une œuvre est neutralisée pour des motifs avant tout politiques.

Mais par la composition du volume, la correspondance se présente seulement comme le premier niveau d'une construction qui en compte trois : aux lettres s'ajoute non seulement la documentation historique de Roger Martelli mais aussi des commentaires de Sève livrant des détails pour chacune des lettres. Malgré l'asymétrie qu'elles instaurent inévitablement en fournissant un seul des deux points de vue sur la correspondance, ces interventions de Sève apportent un éclairage intéressant.

On regrettera cependant que le meurtre d'Hélène Rytman par Althusser, en 1980, ne soit aucunement documenté : pas de note factuelle susceptible

d'informer la lecture, et deux évocations fugitives de l'événement sous forme d'incises en fin de volume. Le choix d'intégrer des lettres d'Althusser situées très précisément à cette période, la teneur souvent intime des échanges ainsi que l'insistance des commentaires de Sève sur son amitié pour Hélène n'en rendent ce manque que plus flagrant. La question épineuse de la qualification (factuelle, juridique, clinique, etc.) de cet homicide conjugal semble avoir ici donné lieu à un contournement du problème que l'on peut juger insatisfaisant.

L'ouvrage n'en reste pas moins, par sa composition polyphonique comme par son contenu riche, une lecture réellement stimulante. Il est propice à nourrir une réflexion sur la posture contemporaine des intellectuels et philosophes face aux débats stratégiques et aux luttes politiques de leur temps.

Alix BOUFFARD

## PHILOSOPHIE

Arno MÜNSTER

—  
212 —  
—  
*Socialisme et religion au XX<sup>e</sup> siècle. Judaïsme, christianisme et athéisme dans la philosophie de la religion d'Ernst Bloch, Paris, L'Harmattan, 2018, 175 pages.*

Ernst Bloch représente un tournant majeur dans l'histoire de la réflexion marxiste sur la religion : il est le premier qui a pour objectif moins la « critique de l'aliénation religieuse » (même si cette dimension n'est pas absente de ses écrits) que le sauvetage de l'*excédent utopique* des traditions religieuses. Son athéisme religieux le situe dans une position philosophique singulière, opposée tout autant aux théologies institutionnelles qu'au matérialisme vulgaire.

Personne n'était plus qualifié pour traiter ce sujet que le philosophe franco-allemand Arno Münster, disciple et biographe d'Ernst Bloch et auteur de plusieurs essais remarquables sur sa pensée. Le présent ouvrage est quelque peu désordonné : les chapitres ne suivent ni un ordre chronologique, ni une organisation thématique. La première partie est un bref historique du rapport entre socialisme et religion, d'Auguste Blanqui à l'URSS, en passant par Jean Jaurès (mais sans Marx!), inévitablement un peu schématique. Mais l'analyse de la philosophie de la religion d'Ernst Bloch que propose Münster est une très importante contribution au débat sur marxisme et religion.

Comme le rappelle Münster, Bloch deviendra marxiste en 1921 sous l'influence de Georg Lukacs, son ami et compagnon de route du mouvement communiste ; il part en exil en 1933, suite à la prise du pouvoir par les nazis, d'abord en France puis aux États-Unis. Revenant en Europe après la guerre, il s'établit en RDA, où il fera office de philosophe semi-officiel de 1949 à 1956. Son opposition à l'intervention soviétique en Hongrie le fait condamner comme « révisionniste » et interdire d'enseignement. Au moment de la construction du

mur en 1961, il décide de s'installer à Tübingen en RFA, où il deviendra un opposant marxiste très écouté par la jeunesse rebelle des années 1968.

La philosophie de la religion est présente dans quatre moments de l'œuvre du philosophe juif-allemand. En premier lieu dans son ouvrage de jeunesse *L'Esprit de l'utopie* (1918), notamment dans le chapitre final au titre surprenant « Karl Marx, la mort et l'apocalypse » ; mais aussi dans un *excursus* « Symbole : les Juifs ». Ensuite dans le livre *Thomas Münzer, théologien de la révolution* (1921), son premier ouvrage communiste, qui renouvelle profondément l'approche marxiste de la religion. Troisièmement le chapitre 53 du volume III de son *opus magnum*, *Le Principe espérance*, dédié aux trois grandes religions monothéistes, du point de vue de leur apport à l'utopie du non-encore-être. Enfin dans *L'Athéisme dans le christianisme* (1968), une exégèse matérialiste de la Bible, qui a suscité beaucoup de polémiques et controverses – surtout de la part de théologiens chrétiens.

Hostile à ce qu'il appelle « l'athéisme vulgaire et indigent », mais aussi aux théologies conservatrices de toutes les confessions, Bloch est fasciné par le messianisme, l'apocalypse, l'eschatologie, la Kabbale, la mystique, les hérésies ; il célèbre avec enthousiasme le prophète Amos, Jésus de Nazareth, Joachim de Flore, Maître Eckhart, Jan Huss, Thomas Münzer, Wilhelm Weitling, et... Dostoïevski. Mais ce sont Karl Marx et Friedrich Engels qui lui fournissent le fil conducteur : la lutte de classes, la praxis révolutionnaire, l'utopie communiste.

Comme le montre avec beaucoup d'intelligence et de sensibilité Arno Münster, l'athéisme religieux de Bloch se manifeste avant tout dans une lecture critique, hétérodoxe et matérialiste de la Bible, à la recherche de ses moments utopiques, subversifs et émancipateurs. Une lecture « avec les yeux du *Manifeste* communiste », qui le conduira à un dialogue critique avec la théologie protestante la plus avancée : Rudolf Bultmann, Albert Schweitzer, Jürgen Moltmann et surtout son ami Paul Tillich, socialiste religieux et allemand anti-fasciste exilé lui aussi aux États-Unis. Bien entendu, les théologiens chrétiens ne peuvent pas accepter la proposition centrale de Bloch, paradoxale et un brin provocatrice : « seul un athée peut être un bon chrétien et seul un chrétien un bon athée ».

Avec Moltmann, lui aussi socialiste chrétien, la pomme de discorde sera la réjection catégorique, par Bloch, de la « théologie de la croix » de Paul et Luther qui conduit, à ses yeux, à l'acceptation de la souffrance comme destin humain. Un des théologiens protestants, Carl-Heinz Ratschow, professeur à l'université de Marburg, va même dédier tout un ouvrage en 1972 à la discussion des thèses hérétiques d'Ernst Bloch. Malgré sa sympathie pour celui-ci, il refuse son engagement marxiste, et oppose à l'espérance de Bloch, fondée sur le combat, l'espoir chrétien, basé sur la certitude. Ratschow rejette aussi l'interprétation polémique du livre de Job par Bloch comme étant une révolte contre Dieu, coupable de tolérer l'injustice du monde.

Finalement la réception la plus favorable de Bloch sera celle des théologiens de la libération latino-américaine (notamment Gustavo Gutierrez). Sans accepter son athéisme, ils partagent pleinement le pari qui se trouve dans la conclusion du livre de 1968 : « L'union de la révolution et du christianisme dans la guerre des paysans ne sera pas la dernière ».

Michael LÖWY

Jérôme ALEXANDRE, Philippe CORCUFF, Haoues SENIGUER, Isabelle SORENTE

*Spiritualités et engagements dans la cité. Dialogue entre un musulman critique, un agnostique anarchiste, un catholique libertaire et une romancière, Bordeaux, Le Bord de l'eau, 2018, 110 pages.*

Voici un petit livre peu ordinaire, qui se veut un « invitation à réfléchir hors des clous ». Les auteurs sont très divers mais partagent le double refus des intégrismes religieux et de l'assèchement capitaliste du sens de la vie, ainsi que le pari d'intersections laïques entre spiritualité et citoyenneté, grâce à un dialogue entre croyants et non-croyants.

—  
214 —  
La principale pièce de cet ensemble – 90 pages sur 110 – est un étonnant dialogue entre l'agnostique anarchiste Philippe Corcuff et le musulman critique Haoues Seniguer, tous les deux maîtres de conférence en science politique à l'Institut d'études politiques de Lyon. Les deux partagent un large socle commun, qui permet un dialogue productif : la reconnaissance du spirituel comme une des composantes de l'engagement citoyen, et de la laïcité comme espace comportant une pluralité de croyances et incroyances ; l'évaluation des sciences sociales comme source d'élévation morale et intellectuelle et comme paravent au dogmatisme et aux manichéismes, qu'ils soient religieux ou profanes ; le refus de la version intolérante et islamophobe de la laïcité, incarnée par des personnages comme Manuel Valls ; l'adhésion aux idées de gauche, c'est à dire à la justice sociale et à la liberté des mœurs ; le refus de la concurrence délétère entre le combat contre l'antisémitisme et la lutte contre l'islamophobie ; la volonté de briser l'infamante mécanique des certitudes absolues, et la conviction que dans le dialogue entre spiritualités chacun doit intégrer ses doutes, ses incertitudes, ses fragilités.

Cette affinité assumée n'empêche pas des différences évidentes : l'agnostique Corcuff se réclame de l'héritage de Protagoras, dont il cite avec délectation ce passage « pétillant d'ironie » : « Touchant les dieux, je ne suis pas en mesure de savoir s'ils existent, ni s'ils n'existent pas, pas plus que ce qu'ils sont dans leur aspect. Trop de choses nous empêchent de le savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine ».

Pour Corcuff, la loi de 1905 sur la laïcité permet à la fois le port du foulard et le blasphème ! Il a signé une tribune le 20 septembre 2012 sur Mediapart à ce sujet, avec Philippe Poutou, candidat du NPA à l'élection présidentielle la même

année, « Contre l'islamophobie, pour le droit à la caricature de *Charlie Hebdo* ». Sa conception de la spiritualité n'est pas religieuse et s'inspire d'une éthique de la fragilité, et de l'humanisme de Merleau-Ponty.

*Le musulman critique* Haoues Seniguer en revanche se réclame de la haute et grande tradition spirituelle de l'islam, qu'il oppose non seulement au djihadisme mortifère, mais aussi à la religion musulmane ritualiste dominante, dont l'hypertrophie du rite réduit la foi à un catalogue de prescriptions dogmatiques. Croyant, il conçoit la spiritualité musulmane (*ruhaniyya*) comme associant en même temps l'âme, la foi, le cœur, la religion et la raison. Sa foi dans un Absolu-relatif, ou dans une Transcendance-immanente, refuse toute prétention au monopole de la vérité, et donc tout prosélytisme.

Autant ce dialogue est rafraîchissant et apporte une tonalité qui se distingue avantageusement de l'air du temps, autant les deux compléments sont quelque peu décevants. Tout d'abord parce qu'il s'agit de discours auto-centrés, d'où le dialogue est absent. Jérôme Alexandre, professeur à la faculté Notre-Dame du collège des Bernardins à Paris se définit comme « catholique libertaire » mais ce qu'il entend par cet adjectif a peu en commun avec l'anarchisme et semble se réduire à « la volonté d'aimer l'autre ». Sa définition de la spiritualité comme relevant de la subjectivité, de l'intériorité et de l'immatériel est intéressante. Mais son affirmation que les religions sont « le plus profond levier contre la violence » parce qu'elles « convertissent la violence en acceptation heureuse des différences » laisse rêveur... Corcuff semble avoir répondu à l'avance en citant dans une de ses interventions une chanson d'Alain Souchon, qui comporte, au sujet des religions, le commentaire suivant : « tant de compassion et tant de revolvers ».

Quant à l'écrivaine Isabelle Sorente, son témoignage sur une retraite de méditation zen, fondée sur le silence total, pourrait être résumé par la conclusion suivante : « personne ne sait ce qu'est le silence, personne ne connaît sa profondeur ». Dont acte.

Michael LÖWY

### Domenico LOSURDO

*Nietzsche, le rebelle aristocratique*, Paris, Delga, 2016, 1088 pages.

Enfin traduite en français, cette biographie intellectuelle constitue sans aucun doute un ouvrage majeur, dont tout lecteur de Nietzsche devra désormais tenir compte. Losurdo y apporte des arguments décisifs contre le réflexe de nombreux commentateurs et admirateurs de Nietzsche, qui prennent appui sur les évidentes contradictions du philosophe et sur son perspectivisme pour éviter de lui attribuer un positionnement clair sur le plan politique, et pour s'autoriser sans précautions les usages les plus divers de ses thèses. Prolongeant l'intuition de G. Lukacs dans *La destruction de la raison*, Losurdo part au contraire de l'hypothèse selon laquelle l'œuvre de Nietzsche est justiciable d'une lecture *entièrement*

*politique*. La nécessité de lutter contre le socialisme en serait le moteur principal : elle aurait déterminé le vaste projet de produire une anthropologie, une philosophie de l'histoire, une épistémologie alternatives à celles issues du cycle révolutionnaire ouvert en 1789 et que le mouvement ouvrier organisé, aux yeux de tous les contemporains, ne fait que prolonger. L'originalité de Nietzsche par rapport aux autres auteurs qui cherchent à la même époque à « liquider le mouvement démocratique et socialiste » réside selon Losurdo dans ses efforts pour distinguer ses propres positions d'avec celles du « libéralisme, dont il dénonce la complicité ou l'allégeance à ce mouvement », mais également d'avec celles du « conservatisme dont il souligne l'aspect velléitaire et l'hypocrisie » (p. 326).

L'hypothèse a une force remarquable. Elle permet d'intégrer les revirements indéniables, mais partiels, de ce philosophe en révolte contre la philosophie, dans une perspective qui fait au contraire apparaître des lignes de force étonnamment stables. La trajectoire de Nietzsche prend ainsi tout son sens dans le contexte intellectuel, minutieusement reconstitué, du monde occidental à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Conscient du biais qui consisterait à lire ce penseur au prisme du III<sup>e</sup> Reich, Losurdo restitue plutôt sa place dans les débats du II<sup>e</sup> Reich et de l'Europe, relatifs au socialisme et au suffrage universel, mais également au darwinisme social, au racisme biologique, à l'eugénisme et à l'esclavage colonial. Il relie les œuvres publiées de Nietzsche avec sa correspondance privée, ainsi qu'avec des textes directement politiques et peu connus, comme les conférences « Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement » de 1872, où le jeune homme expose un plan élitiste de redressement culturel et idéologique pour l'Allemagne. Losurdo rappelle également le sens que les thèmes et les termes employés par le philosophe avaient dans les discussions politiques et philosophiques de l'époque. À travers un tel prisme, des textes pourtant très connus et commentés prennent une signification nouvelle. En particulier, il semble bien que, contrairement à de fréquentes affirmations, Nietzsche s'exprime sur les sujets de l'esclavage ou de l'égalité humaine de manière tout à fait explicite et nullement métaphorique.

L'ouvrage distingue trois grandes périodes d'élaboration théorique. Dans un premier temps confiant dans les possibilités de régénération de la culture germanique portées par le Reich, le jeune Nietzsche s'engage en 1870 dans l'armée prussienne, puis assiste horrifié à l'expérience de la Commune de Paris. *La Naissance de la tragédie*, écrite dans le prolongement immédiat de cette séquence, porte la marque de ces orientations : derrière la dénonciation de l'ascendant pris par le principe apollinien sur le dionysiaque, de l'optimisme sur l'esprit tragique, c'est la tendance progressiste et égalitaire issue des Lumières et de la Révolution française qui est visée. Plus tard, Nietzsche, déçu par la réalité de la politique de Bismarck, en rupture avec Wagner, semble montrer de l'intérêt pour la philosophie des Lumières et pour la France. Elles servent de contre-modèle à une Allemagne qui n'est pas à la hauteur de ses espérances.

Néanmoins, la francophilie nietzschéenne se limite pour l'essentiel à la célébration des moralistes du grand siècle et à l'élitisme d'un Voltaire. L'hostilité maintenue à la Révolution française et à Rousseau, incarnation du démocratisme plébéien, atteste de la permanence de son positionnement politique anti-démocratique et anti-socialiste. Enfin, la dernière période correspond selon Losurdo à une radicalisation politique et théorique : la lecture de l'Histoire en termes d'affrontement entre la logique des maîtres et celle des esclaves (qui prennent successivement les apparences des juifs, des chrétiens, des protestants, des révolutionnaires, des socialistes...) débouche sur une « naturalisation du conflit social et du procès historique » (p. 575). Nietzsche n'hésite plus à supposer une différence biologique entre maîtres et esclaves, même si cette différence n'est pas forcément liée à la couleur de la peau, et conclut, en s'appuyant explicitement sur l'eugéniste britannique Galton, que les plus faibles, les « ratés » doivent périr.

On pourra toujours objecter que ce faisant, Nietzsche n'est pas fidèle à son propre perspectivisme ; et sur cette base, on pourra sans doute fonder toutes sortes de tentatives de sauvetage, partiel ou non, de sa pensée. Il reste que l'ouvrage de Losurdo apporte au débat un apport difficilement contestable : des clés de lecture pour comprendre le sens que l'auteur donnait lui-même à ses propres concepts. Cet apport n'épuise ni le débat ni l'intérêt de l'œuvre de Nietzsche, mais le reconfigure d'une manière aussi saine méthodologiquement que vigoureuse philosophiquement.

Stéphanie ROZA

### Arno MÜNSTER

*André Tosel, penseur de l'émancipation. Un hommage, Paris, Lignes, 2018, 125 pages.*

Arno Münster rend ici un hommage fort à notre ami et camarade André Tosel, disparu le 14 mars 2017. Pour l'auteur, André Tosel « incarnait [...] par excellence cet intellectuel 'organique', défini par Gramsci, lequel doit faire la preuve de sa capacité à unir en lui de manière exemplaire la fonction critique de l'intellectuel marxiste avec un engagement politique sincère et entier aux côtés des exploités et des humiliés ».

D'un chapitre à l'autre de cet essai précis et incisif, Arno Münster évoque les lignes de force qui soutiennent la pensée non dogmatique d'un philosophe (et militant), dont l'œuvre reste à ce jour encore trop peu lue et discutée. Pour Arno Münster, la problématique de l'émancipation structure avec force, dès ses premiers travaux, la réflexion philosophique et politique d'André Tosel. L'auteur rappelle ainsi que par son minutieux questionnement sur *Spinoza ou le crépuscule de la servitude* (Paris, Aubier, 1984), André Tosel inscrit clairement cet auteur au cœur du « mouvement émancipateur de la libération de la Raison ». De même, il souligne que, dans sa relecture de *Qu'est-ce que les Lumières?* (publié en 1784), André Tosel considère Kant comme un « penseur du progrès ». Evidemment,

Arno Münster s'attarde longuement sur les passionnantes approches des thèses de Marx (sur la question du prolétariat et de son rôle historique, par exemple) et de Gramsci qu'André Tosel nous lègue. Selon l'auteur, la « philosophie gramscienne de la praxis » et plus précisément les arguments développés par Gramsci sur l'hégémonie et sur le « bloc historique », ont été méticuleusement décryptés et prolongés par celui qui est à juste titre pensé comme un « disciple et continuateur français » du philosophe et militant révolutionnaire italien. Au-delà, Arno Münster montre qu'André Tosel, auteur d'un important ouvrage sur *Le Marxisme du xx<sup>e</sup> siècle* (Paris, Syllepse, 2009), a engagé un échange constructif (en leur rendant « justice ») avec les marxismes hérétiques (tout en regrettant que les travaux de l'école de Francfort ne soient pas assez interrogés). De même, il souligne qu'André Tosel, pour « allumer des contre-feux » face à ceux « qui proclamaient et continuent de proclamer le 'temps de la fin du grand récit de l'émancipation' », a exposé sans concessions la « libre et plurielle recherche marxiste » en France ces dernières années. Enfin, Arno Münster montre comment André Tosel, pour stopper la folle logique du capitalisme menant à la catastrophe, réussit à faire « une synthèse positive de sa propre pensée (marxiste-gramscienne) de l'émancipation avec les principales revendications des théoriciens de l'écologie politique et de l'éco-socialisme ».

Beaucoup d'autres questionnements abordés par André Tosel, sur l'État, sur la religion, sur la laïcité (entre autres thèmes) sont ici finement présentés, mais également discutés, puisqu'Arno Münster ne masque pas quelques authentiques « divergences ». Dans cet ouvrage, l'auteur entre en effet en dialogue fécond avec la pensée marxiste non orthodoxe d'un penseur plus que jamais précieux qui, écrit-il, « communiste, mais d'un communisme très critique », propose avec l'« intempestivité » de son « communisme de la finitude » une approche frontalement opposée à la « domination de la pensée unique néolibérale de notre époque ».

Jean-Marc LACHAUD

## HISTOIRE

**Hervé LEUWERS**

*Robespierre*, Paris, Fayard, 2014, 458 pages.

**Jean-Clément MARTIN**

*Robespierre. La fabrication d'un monstre*, Paris, Perrin, 2016, 364 pages.

Les biographies sur Robespierre se sont multipliées depuis 2013. Dans un premier temps, Marc Belissa et Yannick Bosc (*Robespierre. La fabrication d'un mythe*, Paris, Ellipses, 2013) ont proposé une vaste synthèse sur la façon dont les historiens et la société française ont appréhendé cette figure historique majeure au cours de la période contemporaine. Objet d'histoire conflictuel et actuel, les

figures historiographiques de Robespierre méritaient d'être confrontées à leur source, Robespierre lui-même, ainsi que le font, certes de manière différente, Hervé Leuwers et Jean-Clément Martin.

La biographie d'Hervé Leuwers, basée sur une revisite des sources manuscrites et imprimées, nous apprend beaucoup sur la formation et la carrière d'avocat de Robespierre, tout en considérant l'homme politique de manière spécifique. Il partage avec Jean-Clément Martin le souci de restituer les logiques successives des positions, des discours, et des actes de Robespierre, tout en faisant la part des légendes. Figure d'exception, Robespierre apparaît alors comme un personnage à double face, d'un côté « Ce n'est pas un homme 'ordinaire' » (Hervé Leuwers), de l'autre côté, il participe aux hésitations, aux échecs, aux opinions incisées des autres patriotes (Jean-Clément Martin).

Robespierre hérite de la culture familiale la connaissance du droit et le goût de plaider. Garçon plutôt solitaire, mais très investi dans ses études, il est fier de la réussite qu'il obtient à Paris, au collège Louis-le-Grand sous la férule de prêtres séculiers. Maître ès arts en 1778, puis licencié en droit en 1781, il prête serment d'avocat à Arras. Hervé Leuwers montre alors à quel point Robespierre aime les mots et le débat d'idées qui leur sont associées. Son originalité ne cesse de s'affirmer, au point que son succès se répercute au-delà d'Arras. Membre de l'Académie d'Arras en 1783, il y trouve un lieu d'échange, de réflexion et de sociabilité, se consacrant essentiellement à la construction de ses plaidoyers, donc en prenant soin de l'usage des mots et des arguments. C'est là où il s'affirme déjà comme défenseur des « malheureux », donc des faibles et des innocents outragés. Ses dernières interventions en 1788-1789 constituent une véritable école de la politique : il y marque son intérêt pour « la conservation des droits de l'homme, le bonheur et la tranquillité des citoyens », donc pour la fin des abus. Il ne cesse de se référer à la dimension morale qui rend la défense de l'humanité nécessaire. Un tel regard moraliste l'incite à penser que le nom des adversaires communs au roi et au peuple, généralisable dans la figure des ennemis de la patrie, ne va pas tarder à être dévoilé. Ainsi se précise, dans le discours robespierriste, le mécanisme discursif de l'invention de la société politique, à l'identique de la manière dont se met en place à la même époque ce que Michel Foucault appelle l'invention de la société punitive par la promotion de la figure du criminel comme ennemi social. Ce processus discursif est alors concomitant de la révolution à l'état permanent de 1789 à 1794, dont Robespierre est l'un des principaux protagonistes, tout en affirmant sa temporalité présente : « Nous touchons à une révolution ».

Si Jean-Clément-Martin tend à voir seulement dans le jeune Robespierre un bon écolier parmi d'autres, et de même en tant qu'avocat, il lui concède cependant une grande plasticité de réflexion qui peut expliquer sa capacité à rassembler autour de lui « le petit peuple », certes invoqué de manière symbolique.

Pour Hervé Leuwers, il convient plutôt de préciser l'originalité du projet et des idées de Robespierre lui permettant de se présenter en orateur du « peuple » dès son entrée en politique. Député aux États-Généraux, puis à l'Assemblée nationale, Robespierre incarne alors l'ethos de porte-parole du « peuple » fondé sur une équation politique, à la fois égalitaire (liberté = vertu = bonheur) et différentielle (« amis/ennemis de la patrie »). Comment les deux historiens le suivent-ils alors dans sa carrière politique ? Jean-Clément Martin considère que Robespierre oscille en permanence entre une tactique politique nécessaire à la vitalité des nouvelles idées démocratiques et une stratégie politique plus rigide dans son lien organique aux principes incarnés dans la volonté politique, ce qui le rend dépendant ou non de sa capacité à penser l'événement révolutionnaire au moment où il se produit. Hervé Leuwers insiste plus sur la manière dont Robespierre met l'accent sur les principes, au titre de la quête d'une ligne juste là où se connecte, dans l'événement, la théorie politique et la pratique révolutionnaire. Il parle ainsi de « la voix de l'homme-principe », la voix de la nation et de l'humanité.

—  
220  
—

En 1790-1791, Robespierre continue à défendre les droits politiques du peuple, en parlementaire, puis en jacobin. D'événement en événement, il se dit prêt au sacrifice. Pour Jean-Clément Martin, il ne fait ici que prendre sa place auprès des révolutionnaires, en adoptant un positionnement qui n'a rien d'original, ainsi de sa froideur qui ne lui est pas propre devant la violence. Même s'il fait appel aux principes, ce n'est pas un patriote radical : il se veut le garant de la légalité révolutionnaire. De son côté, Hervé Leuwers montre que Robespierre, *Défenseur de la constitution* (c'est le titre de son journal) en 1792, est pour le principe de la résistance à l'oppression, sans adhérer aux mouvements punitifs du peuple, qu'il ne condamne pas pour autant. Ses interventions publiques incarnent la force des mots, l'expression juste, jusque dans son affrontement à la Convention avec les Girondins. Pour Jean-Clément Martin, Robespierre, devenu le chef des Jacobins, fait certes mention des principes, mais dans le contexte d'une parole discordante, ce qui lui permet d'avoir une reconnaissance politique sans pour autant fixer une ligne politique claire. Souvent en porte-à-faux, il devient alors très difficile de différencier, dans ses attitudes politiques, sa capacité à s'adapter au moment et son habileté tactique.

Pour la période 1793-1794, Hervé Leuwers met là encore l'accent sur l'originalité des justifications de Robespierre et leur rapport organique au moment. Robespierre contribue en effet à donner à la France une constitution à la fois « sage » et « populaire », à fonder le gouvernement révolutionnaire avec ses amis de la Montagne, à rendre efficace la justice politique. Si l'historien décrit, en appui sur les sources, et se garde de juger, il n'en montre pas moins que l'enjeu politique est plus dans la vertu (publique) que la terreur (légal) devenue un principe, et qu'il s'agit avant tout de bonheur (public), tant en matière de

religion (l'Être suprême) que d'éducation. Jean-Clément Martin, de son côté, continue à voir dans l'action et les discours de Robespierre des attitudes paradoxales par le fait que ce dirigeant politique passe sans cesse d'une logique à l'autre: de la lutte politique à la lutte politicienne, du silence à la proposition de mesures disparates dans la confusion ambiante. Pratiquant un équilibrisme politique alliant modération et centralisation, Robespierre prend de mauvaises décisions en l'an II. Ainsi, alors qu'il est proche de la mort, il « occupe une place exorbitante et menaçante, mais aussi étonnamment fragile ».

Qu'est ce qu'une figure d'exception en Révolution qui reste proche des préoccupations politiques d'autres révolutionnaires? Participe-t-elle de l'ordinaire du sens en politique ou faut-il y voir du génie politique? En quoi l'abord spécifique de la matérialité discursive des discours en acte de Robespierre permet d'en appréhender le sens politique, son rapport au sens commun révolutionnaire? Tels sont, à vrai dire, les enjeux de cette très fructueuse confrontation entre historiens.

Jacques GUILHAUMOU

### Jean JAURÈS

*Œuvres. Tome 4: Le Militant ouvrier, Paris, Fayard, 2016.*

### Jean JAURÈS

*Œuvres. Tome 9: Bloc des Gauches, Paris, Fayard, 2017.*

Avec ces tomes 4 (*Le Militant ouvrier*) et 9 (*Bloc des gauches*) se poursuit une entreprise éditoriale de premier ordre, qui donne progressivement accès, non certes à l'œuvre complète de Jaurès – car le corpus jaurésien (livres, articles, discours, correspondance...) est proprement gigantesque – mais à un choix très étendu de ses textes.

Le tome 4 porte sur les années 1893-1897, et réunit des textes témoignant de l'engagement de Jaurès en faveur du monde ouvrier. On y voit le philosophe, qui redevient député en 1893 – cette fois sous l'étiquette socialiste – prendre fait et cause pour les verriers de Carmaux, les métallurgistes de Rive-de-Gier, les mineurs de Graissessac et de Montceau. Cette lutte continue *pour* les ouvriers est aussi lutte *contre* un exécutif (Ribot, Dupuy, Méline, Casimir-Perier...) qui – hormis le bref épisode du ministère radical de Léon Bourgeois (1895-1896) – s'identifie de plus en plus, pour Jaurès, au patronat et la réaction. Le tome 9, qui couvre une période (1902-1904) plus brève et, à certains égards, transitoire, entre l'agitation de l'affaire Dreyfus et le double accomplissement de l'année 1905 (loi de Séparation et unité socialiste) est moins homogène. Il rassemble des textes aux thématiques variées (laïcité, affaire Dreyfus, politique internationale), parmi lesquels figurent quelques morceaux d'anthologie, bien connus, comme le vibrant « Discours à la jeunesse » ou l'article-programme « Notre but » publié dans le premier numéro de *L'Humanité*. Mais ce qui constitue le cœur de ce riche volume, ce sont sans doute les textes dans lesquels Jaurès tente de définir

la position exacte du socialisme dans le jeu politique du temps. C'est que les socialistes apportent alors leur concours au Bloc des gauches, soutenant (sans participation ministérielle) le cabinet du radical Combes. Cette stratégie, qui soulève des controverses au sein du socialisme national et international, oblige le député du Tarn à préciser sans cesse son credo.

Ainsi ces deux volumes peuvent-ils se lire ensemble: en attendant la publication prochaine du tome 5 (*Le socialisme en débat*), qui réunira des textes plus théoriques, ils offrent un premier aperçu du socialisme jaurésien, permettant d'en saisir les traits singuliers et d'en préciser les contours.

Quelles qu'aient pu être ses sources intellectuelles et ses prémices, ce socialisme apparaît d'abord comme le produit d'une rencontre concrète: la découverte, au tournant des années 1890, du monde ouvrier, de ses drames et de ses luttes. C'est le spectacle des grèves et de la répression qui conduit Jaurès à prendre pleine conscience du « grand problème social ». Les ouvriers de Carmaux, en conflit ouvert avec la direction des mines, trouvent en lui un champion, avant d'en faire leur député. L'engagement de Jaurès en faveur des ouvriers carmausins est sans faille: plusieurs années durant, il dénonce à la Chambre et dans les journaux l'iniquité du patronat local, les manœuvres de police, les abus du préfet. Il s'engage à fond pour la réussite de la Verrerie ouvrière d'Albi, que les verriers de Carmaux ont créée en réponse au *lock-out* patronal. Ces affaires tarnaises occupent, à elles seules, plus de la moitié du volume 4 des *Œuvres*. Si Jaurès consacre tant d'énergie aux luttes ouvrières de sa circonscription, c'est qu'il y voit la manifestation exemplaire des nouveaux défis qui se posent au pays: la question ouvrière, qui éclate dans les années 1890 avec l'essor du syndicalisme et les premiers grands succès électoraux socialistes, réclame de nouvelles mesures et de nouveaux droits (réglementation du travail, respect des droits syndicaux, procédures d'arbitrages, protection contre les accidents, retraites des travailleurs...) qui doivent relayer et compléter les droits politiques accordés par la III<sup>e</sup> République.

Ici apparaît un deuxième trait distinctif du socialisme jaurésien: pour le député du Tarn, le socialisme est le prolongement logique de la République; la République, par ses principes (liberté, égalité, fraternité, souveraineté) comme par ses institutions (suffrage universel, école pour tous, liberté de la presse, droit de grève et de réunion), appelle le socialisme. On retrouvera, dans nos deux volumes quelques formulations canoniques de cette grande thèse jaurésienne.

Inscrire ainsi le socialisme *dans* la république, comme une puissance à actualiser, c'est reconnaître la possibilité d'un progrès graduel à l'intérieur même des institutions existantes. Dans un discours de 1895, Jaurès affirme ainsi qu'il est possible aux socialistes « d'adoucir, par des mesures immédiates (...) les souffrances immédiates de la masse travailleuse », tout en préparant, « étape par étape, la substitution de la propriété sociale à la propriété capitaliste ». Au début

des années 1900, il se prononce encore en faveur d'« une série de réformes qui, en ajoutant aujourd'hui un peu de bien-être, un peu de garantie, un peu de lumière à la vie des salariés, leur permettent de regarder plus loin, de lever les yeux vers l'avenir, et de préparer un ordre nouveau ». « Doublement attaché à la politique de réformes, comme démocrate et comme socialiste », Jaurès s'oppose aux tenants d'une stricte action de classe. Il fustige notamment le sécessionnisme prolétarien de Guesde, sa « politique double » son « génie de la simplification » (qui, fermé à toute subtilité dialectique, ne retient de Marx qu'une opposition binaire entre deux classes) et son refus intransigeant des réformes partielles.

Pour obtenir certaines réformes déterminantes, Jaurès est tout prêt, lui, à utiliser les institutions. Convaincu que « les partis et les classes ont des combinaisons innombrables et des ressources prodigieuses », il est disposé à en jouer. Dès lors, l'hypothèse d'une alliance politique, sur un programme déterminé, avec des partis « bourgeois » est ouverte. Dès la fin des années 1880, les « opportunistes » sont discrédités aux yeux de Jaurès : cette « petite coterie politico-financière (...) installée souverainement » à la tête du régime est incapable de comprendre la question sociale. Avec les radicaux, en revanche, ou en tout cas avec les plus « avancés » d'entre eux, un partenariat politique est possible. D'où le soutien accordé par les socialistes, Jaurès en tête, au ministre Léon Bourgeois, puis au cabinet Combes.

Mais le pragmatisme politique du stratège Jaurès ne le conduit jamais à renoncer à son objectif ultime. Les réformes qu'il défend, loin d'oblitérer l'idéal socialiste, doivent au contraire lui donner plus de consistance et de force. Tenant de « l'évolution révolutionnaire », Jaurès s'efforce de ne pas séparer participation aux institutions et critique radicale de l'ordre existant, action réformiste et projet révolutionnaire. Cette position est complexe, inconfortable à coup sûr, mais le tribun la maintient contre vents et marées quand, en 1903 et 1904, les débats sur le révisionnisme et le ministérialisme resurgissent dans le socialisme européen. Ainsi, appelé à se prononcer, en 1903, sur Millerand et sur son livre *Le Socialisme réformiste*, Jaurès refuse d'excommunier l'ancien ministre, lui accorde qu'il faut se méfier du « tintamarre de révolution », et juge qu'une « force démocratique, populaire, socialiste » peut participer au pouvoir gouvernemental bourgeois et jouer un rôle d'aiguillon ; mais il réaffirme néanmoins sa foi dans « l'hypothèse collectiviste » et refuse de répudier, comme l'a fait Millerand, « le grand sens révolutionnaire du socialisme ». Sommé de rendre des comptes, l'année suivante, au congrès d'Amsterdam, Jaurès ne modifie pas sa ligne : à Kautsky, qui prétend « enfermer le prolétariat dans une action de classe » entièrement étrangère au « libéralisme bourgeois », Jaurès répond qu'une telle position, méconnaissant le caractère propre de la France, sa tradition révolutionnaire et démocratique, et la faculté du socialisme français à investir l'État pour le transformer, condamne les forces socialistes à une « impuissance formidable ». Mais cette passe d'armes

avec Kautsky ne le conduit pas pour autant à accepter la déflation révisionniste et à se ranger derrière Bernstein.

Jaurès chemine donc sur une ligne de crête, tâchant d'incarner ce que l'on a pu caractériser comme un « réformisme révolutionnaire » (J. P. Scot). Trop souvent, ce positionnement a été compris comme une habileté tactique, permettant d'occuper, dans le socialisme français, une place centrale et d'assurer la synthèse entre des tendances contradictoires. Une édition comme celle des *Œuvres* permet de dépasser cette approche. Les parcourir permet de suivre Jaurès sur le temps long, d'embrasser ses idées dans toute leur étendue, et de mesurer que le socialisme jaurésien, qu'on réduit parfois à un pragmatisme déclamatoire, ou à un plat réformisme, s'appuie en réalité sur une pensée qui, pour être subtile, n'en est pas moins cohérente, forte et radicale.

Antony BURLAUD