



HAL
open science

Lénine et l'hégélianisme : Volksgeist et révolution

Édouard Girard

► **To cite this version:**

Édouard Girard. Lénine et l'hégélianisme : Volksgeist et révolution. Philosophie. 2015. dumas-01223408

HAL Id: dumas-01223408

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01223408>

Submitted on 2 Nov 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Edouard

Année universitaire 2014-2015

GIRARD

11432722

Mémoire de Master 2 « Histoire de la philosophie »

Université Paris I Panthéon-Sorbonne

« LÉNINE ET L'HÉGÉLIANISME ; VOLKGEIST ET RÉVOLUTION »

Sous la direction de Monsieur Jean SALEM



Sommaire

Avant-propos.....	3
Introduction.....	5
<u>Partie I. L'esprit de la révolution, questions autour de l'histoire récente.....</u>	<u>21</u>
a) Les temps nouveaux : Slavophiles, occidentalistes et libéraux.....	21
b) Hegel et le négatif : Bakounine, Tchernychevski.....	26
c) Réaction et pantragisme : Dostoïevski, Chestov.....	38
d) Hegel par Marx, le retour de la dialectique : Plekhanov, Lénine.....	52
<u>Partie II. Dialectique spéculative et science révolutionnaire.....</u>	<u>61</u>
Chapitre 1. Gnoséologie et savoir révolutionnaire.....	63
a) Critique de la <i>Science de la logique</i> de Hegel.....	63
b) Liberté et détermination.....	71
Chapitre 2. Objectivité et matérialité : le subjectivisme kantien contre la dialectique.....	84
<u>Partie III. Révolution et peuple déterminé.....</u>	<u>98</u>
Chapitre 1. Histoire universelle et détermination éthique, l'altérité auprès de soi.....	98
Chapitre 2. <i>Ethos</i> socialiste, <i>ethos</i> russe ; quelle place pour les phases abolies de l'histoire?.....	111
a) Les Soviets face au peuple russe.....	111
b) Le peuple russe face aux Soviets.....	119
Conclusion.....	125
Bibliographie.....	127

Avant-propos

Ce mémoire s'inscrit dans la filiation d'un premier travail de recherche effectué au cours de l'année universitaire 2013-2014 sous la direction de madame Catherine Chalier à l'université de Nanterre: *La réaction politique et la figure du Christ chez Dostoïevski ; Dostoïevski contre Hegel*. Il en constitue en quelque sorte 'le volume 2'. J'avais alors tenté une approche critique du roman dostoïevskien en démontrant son aspect antidialectique qui devait en dernière instance fonder un agnosticisme réactionnaire, incrédule à toute idée de progrès, à tout dépassement politique ou historique. Je reprendrai dans la première partie de ce travail quelques réflexions et les conclusions tirées de ce dernier travail, et aurai à cœur de situer ces recherches à venir dans le *Zeitgeist* politique de la fin-XIXe début-XXe siècle russe. Mon postulat est donc qu'il faille percevoir Lénine comme « le fils de son temps » à la manière de Hegel ; la réception du marxisme en Russie s'entendant en outre dans le sillage de la lecture de Hegel par la génération précédente : Bakounine, Belinski, Tchernychevski, Dostoïevski. Au vu du caractère éminemment politique du thème choisi, j'affirme par avance que ce mémoire ne se donne pour objet aucune 'condamnation' ou 'réhabilitation' de Lénine, et ce sera une réussite si le lecteur parvient à mieux comprendre sa pensée plutôt que de la cloisonner dans une vision dogmatique.

Ces recherches sont le fruit d'une longue méditation, bien antérieure à cette année universitaire. Je pourrais en restituer trois moments : 1) Les longues conversations dès 2009 à Londres avec mon amie Russe de Crimée, Ioulia Stanislavovna Zagornaïa, autour de la différence stricte prévalant en ex-URSS entre la nationalité de 'passeport' (ukrainienne dans son cas singulier), et l'appartenance à un peuple (russe). Elle était déjà à cette époque fervente militante du rattachement de la République autonome de Crimée à la Fédération de Russie.

2) Ensuite, mon premier contact avec Hegel lors des cours dispensés au semestre d'hiver de l'année universitaire 2010-2011 par Mme. Claire Pagès à l'université de Nanterre sur l'*Esthétique*. J'y découvrais le concept de *Volkgeist*, qui devait prendre dans ces méditations une résonance particulière en ceci qu'il me permit d'aborder avec un plus grand sérieux conceptuel les enjeux politiques et historiques de l'espace soviétique (bien qu'il s'agisse d'un concept assez spéculatif, assez inapte à être 'plaqué' sur un problème de science sociale). 3) Enfin, je tiens à souligner l'importance qu'a représenté pour moi la lecture à l'automne 2013 du livre plutôt antisoviétique de M. Henry Bogdan, *Histoire des peuples de l'ex-URSS* (1993). L'auteur y retrace essentiellement la généalogie des relations entre Grands-Russes et peuples allogènes, slaves ou non-slaves dès le premier millénaire, et les conséquences durables que cela a engendrées sur le rapport de ces peuples à la nationalité et à la souveraineté étatique. Que ces trois personnes soient chaleureusement remerciées pour leur contribution directe à ma formation intellectuelle et au développement de mon goût pour les problèmes historiques et philosophiques relatifs à la Russie et à l'Union Soviétique.

Un dernier remerciement s'adresse bien entendu à Monsieur Jean Salem, directeur de recherche du présent mémoire ayant amplement contribué à l'approfondissement de ma connaissance de Marx, et qui a toujours vivement soutenu mon travail d'étudiant russophile.

Introduction

La vie de Lénine s'appréhende comme un roman où la ligne de démarcation entre le récit héroïque de la révolution côtoie l'exhérédation mémorielle et l'insondable culpabilité meurtrière. Son fantôme semble hanter l'histoire mondiale tantôt aux gémonies, croupissant au neuvième cercle de l'enfer, tantôt glorifié en fondateur de la nouvelle Jérusalem, adoré au panthéon des héros jusqu'à sa dépouille mortelle à l'ombre du Kremlin, sur la place Rouge. Aujourd'hui encore, les moscovites peuvent apprécier dans leur métro les grandes fresques et mosaïques retraçant la mythologie de la révolution socialiste, comme à l'église les quatorze stations du Chemin de Croix. Écartelé entre hagiographie et légende noire, individu dont le simple nom excède complètement l'ipséité, Lénine se perd dans les tumultes d'une mémoire déchirée par la passion, et le jugement immédiat que l'on fait de son parcours court-circuite bien souvent toute rationalité du discours, toute autre approche de son œuvre que morale. La fainéantise de la réflexion trouve son confort dans la disqualification morale par l'équation sans inconnue Lénine = Staline = Goulag. On touche du doigt la maladie de la démocratie qui consiste à apposer un jugement individué sur un personnage historique ou politique, faisant fi de sa réalisation, de ce qu'elle représente prise dans sa globalité, l'essentiel étant de savoir s'il est « sympa » ou « pas sympa »¹. Son œuvre pourtant est immense ; est-ce à parler de son important travail théorique, philosophique et politique rédigé au cours de son existence², de sa vie d'activiste exilé parfois au bord de la déshérence, ou bien entendu de la révolution

¹ A l'heure où nous rédigeons ce travail, vient d'être diffusé sur internet le 'clip de campagne' d'Hillary Clinton pour l'investiture du Parti Démocrate en vue des élections présidentielles américaines de 2016. Ce court-métrage présente sur fond musical une série de portraits remarquablement creux d'individus censés représenter la société américaine dans son ensemble. On y voit enfin au bout de deux minutes, Hillary Clinton, à l'écoute, boire un café avec des personnes âgées, puis affirmer fièrement « I'm running for president », sans qu'une seule idée, un seul point de réforme, fut-ce le plus minime ne soit évoqué. Cf. <<https://www.hillaryclinton.com/>>

² Lénine, *Œuvres complètes*, trad. collective, 47 volumes, Paris : Éditions sociales/Москва : Государственное издательство, 1965. Il s'agit des œuvres complètes établies à l'époque soviétique dans un très grand nombre de langues. Impressionnant travail d'archivage, elles comportent jusqu'au moindre télégramme expédié par Lénine au cours de sa vie.

d'Octobre 1917 dont le surgissement inattendu ébranla le monde ? Lénine se hisse sans conteste au rang des hommes dont la vie n'a fait qu'une avec l'histoire. Une chose est certaine, Lénine a consacré toute son énergie, tout son être, à la préparation de la révolution socialiste. La femme du poète Krjijanovski relate dans ses *Souvenirs* cet échange survenu en août 1910 au VIII^e congrès de la II^e Internationale de Copenhague :

On entendait dire pendant des séances de la section russe : « Un contre tous c'est insensé ! Il perd le parti ! Quel bonheur ce serait s'il disparaissait, s'il mourrait ! » « Quand je dis à l'un de ceux qui tenaient de tels propos, à Dan notamment : « Mais comment se fait-il qu'un seul homme puisse perdre le parti tout entier et que vous soyez impuissants devant lui au point d'être obligés d'appeler la mort à votre secours ? » Il me répondit d'un ton hargneux : « Mais par ce qu'il n'y a pas un seul homme au monde qui, comme lui, soit occupé, vingt-quatre heures par jour de la révolution, qui ait d'autres pensées que celles qui touchent à la révolution, qui, même quand il dort, ne voit que la révolution dans ses rêves. Allez donc avoir raison d'un tel homme ! »³

Mais d'où Lénine tire-t-il toute cette énergie, cette foi pourrait-on dire, en la révolution ? Selon la philosophie de Marx dont il se veut le prolongateur, elle doit représenter l'ultime dépassement des contradictions de la civilisation capitaliste, la force du négatif abolissant l'exploitation et ouvrant la voie vers la société socialiste, la société sans classe :

Les communistes dédaignent de dissimuler leurs conceptions et leurs desseins. Ils expliquent ouvertement que leurs objectifs ne peuvent être atteints que par le renversement de tout ordre social passé. Que les classes dominantes tremblent devant une révolution communiste. Les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à gagner.⁴

Une révolution appuyée par la force souveraine des masses, menée par un individu ou un groupe organisé changera alors la face du monde ? C'est en tout cas ce dont se convainc très vite le jeune Vladimir Ilitch Oulianov. La mort tragique de son frère, exécuté en 1887 pour avoir participé avec le groupe anarchiste *Народная воля* (la volonté populaire) à un complot

³ Gérard Walter, cité dans : *Lénine*, Paris : Albin Michel, 1971, p. 201.

⁴ Marx, *Le Manifeste du parti communiste*, trad. Corinne Lyotard, Paris : Poche, 1973, p. 101.

visant l'assassinat du Tzar Alexandre III, événement connu de sa biographie, est souvent interprétée (non sans raison) comme déterminante dans la formation de ses convictions politiques. Mais on ne peut réduire la pensée philosophique de Lénine à une contingence biographique sans tomber dans le psychologisme ; la richesse de ses écrits, le caractère exceptionnel et universel de sa vie ne peuvent s'y réduire. Il nous faut, bien au contraire remonter consciencieusement le fil d'Ariane de la philosophie du père de la révolution pour y voir plus clair ; d'où vient, que peut la révolution socialiste ? L'histoire de la philosophie, comme les cours d'eau, est irriguée par d'abondants affluents, bifurque tantôt de façon impromptue, s'engouffre dans un tracé souterrain pour resurgir à un endroit inconnu.

Le théâtre de l'histoire a parfois fait frémir ses propres acteurs qui, incertains d'eux-mêmes, croient avoir ouvert la boîte de Pandore en libérant des forces les dépassant, les entraînant irrésistiblement malgré eux. Les événements du 10 août 1792 se comprennent ainsi. C'est en tout cas l'intuition consignée par le révolutionnaire Joseph Lebas dans une note datée du 20 janvier 1793 :

Nous voilà lancés, les chemins sont rompus derrière nous, il faut aller de l'avant, bon gré mal gré, et c'est à présent surtout qu'on peut dire : vivre libre ou mourir.⁵

Le romantisme révolutionnaire s'embarque, faute de choix dans l'Argo de l'histoire, vers une destination inconnue. De la tempête politique que représente la Révolution française, émerge un immense sursaut philosophique : l'histoire n'est pas un mouvement d'inertie où tout ne fait que se redire et se répéter, elle n'est pas que l'*Historia magistra vitae*⁶ de Cicéron, le modèle de l'éternité dont l'étude doit éclairer notre vie, le guide pour bien mener celle-ci. Au

⁵ Albert Soboul, cité dans : *Histoire de la révolution française*, t. 1, Paris : Gallimard, 1962, p. 334.

⁶ Cicéron, *De Oratore*, II.36.

contraire, l'histoire s'extirpe de sa linéarité, elle devient le champ d'action des hommes pour réaliser leur monde ; l'histoire finalement, produit de la nouveauté. Les hommes de ce temps furent les artisans et les sujets de ce renversement. Robespierre en constitue l'exemple absolu ; lui qui a forgé sa culture politique à lecture des Anciens, lui qui plus encore que les autres conventionnels croyait rejouer les grands moments du Sénat de Rome, est en même temps celui qui promet le changement le plus radical au peuple français. Le 8 thermidor, à l'apothéose de la Terreur, la veille même de sa chute, il expose lors d'un discours enflammé à la chambre :

Mais si les Verrès et les Catilina de la France se croient déjà assez avantagés dans la carrière du crime pour exposer sur la tribune aux harangues la tête de leur accusateur, j'ai promis aussi naguère de laisser à mes concitoyens un testament redoutable aux oppresseurs du peuple et je leur lègue dès ce moment l'opprobre et la mort. [...]

J'ai vu dans l'histoire tous les défenseurs de la liberté accablés par la fortune ou par la calomnie ; mais bientôt après, leurs oppresseurs et leurs assassins sont morts aussi. Les bons et les méchants, les tyrans et les amis de la liberté disparaissent de la terre, mais à des conditions différentes. [...]

Peuple souviens-toi que si, dans la République, la justice ne règne pas avec un empire absolu, et si ce mot ne signifie pas l'amour de l'égalité et de la patrie, la liberté n'est qu'un vain nom. Peuple, toi que l'on craint, que l'on flatte et que l'on méprise ; toi, souverain reconnu qu'on traite comme toujours en esclave, souviens-toi que partout la justice ne règne pas, ce sont les passions des magistrats, et que le peuple a changé de chaînes et non de destinée.⁷

L'Incorruptible promet au peuple de changer « de destinée » avec pour seule condition de se débarrasser des concussionnaires, de détourner en sa faveur le cours de l'histoire par le combat à mort qui doit l'opposer aux « oppresseurs ». L'éradication de la corruption des magistrats, ultime gangrène de la tyrannie monarchique, doit réconcilier la République avec le peuple qui alors se réalisera enfin, par et avec ses institutions ; car comme le dit son idole Jean-Jacques Rousseau:

⁷ Cité par Joël Schmidt, *Robespierre*, Paris: Gallimard, 2011, p. 278.

C'est précisément parce que la force des choses tend toujours à détruire l'égalité, que la force de la législation doit toujours tendre à la maintenir.⁸

Nous ne sommes pas si éloignés de la célèbre formule de son faux-frère Saint-Just, « Pas de liberté pour les ennemis de la liberté ». Arraché à sa torpeur, le récit de l'histoire ne se contemple plus comme la lecture des âges passés, mais tourne son regard vers l'avenir, vers le possible.

S'il est un individu entre tous qui consomme cette brisure historique, c'est bien évidemment Napoléon Bonaparte. Dans une intervention radiophonique sur France culture consacrée à Napoléon⁹, Patrice Gueniffey citant Hippolyte Taine décrivait :

Un moi colossal qui incessamment allonge en cercle ses prises rapaces, que toute résistance blesse, que toute indépendance gêne, et qui dans le domaine illimité qu'il s'adjuge ne peut s'ouvrir aucune vie à moins qu'elle ne soit un appendice de la sienne.

Il est celui qui affirme sa volonté dans son Empire, le héros qui se place dans la filiation de Charlemagne et d'Hannibal,¹⁰ le libérateur victorieux que célèbrent les Polonais aujourd'hui encore¹¹. Ce que nous disions en préambule pour Lénine est sans doute plus vrai encore pour Napoléon : la figure mythique dépasse de loin le personnage historique, la vérité sur Napoléon est sa légende plus que les faits. Napoléon n'est pas seulement un personnage de l'histoire, il affirme quelque chose sur l'histoire elle-même. Quelle est la destinée de cette figure dans la philosophie ? Comment l'Empereur infuse-t-il finalement le discours sur l'histoire, qui ne soit plus une contemplation du passé, mais un devenir plein de possible ? Cette entrée du grand

⁸ Rousseau, *Du Contrat social*, II.11, Paris : GF, 2001, p. 92.

⁹ Il s'agit de l'émission *Répliques* d'Alain Finkielkraut datée du 5 septembre 2014. Cf. <<http://www.franceculture.fr/emission-repliques-l-heritage-de-napoleon-bonaparte-2014-07-05>>

¹⁰ Voir le célèbre tableau de David, *Bonaparte franchissant le Grand Saint-Bernard*, où l'on remarque en bas à droite de la toile, inscrit dans la roche, les noms de Charlemagne et d'Hannibal. Ces deux chefs de guerre illustres, en leur temps ont eux aussi mené des armées par ce col des Alpes.

¹¹ L'un des couplets de l'hymne national polonais, *Mazurek Dąbrowskiego* dit, en référence aux légions polonaises dans l'Armée d'Italie: « Dał nam przykład Bonaparte, jak zwyciężać mamy. » (Bonaparte nous a donné l'exemple, comment nous devons vaincre.)

homme amené à bouleverser le monde dans le discours philosophique sur l'histoire, c'est Hegel qui la consacra. On sait quelle admiration Hegel portait à Napoléon. Dans une lettre célèbre du 13 octobre 1806, (la légende dit-on, veut qu'il ait mit le point final à la *Phénoménologie de l'Esprit* le jour même de la bataille d'Iéna) il écrit :

J'ai vu l'Empereur - cette âme du monde - sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine.¹²

Que doit-on comprendre ici ? Il ne s'agit pas seulement de voir la domination martiale de Napoléon inspirer Hegel dans un élan romantique, mais plutôt la conscience de cette domination comme le moment le plus aboutit de l'histoire. Lorsque Hegel théorise le devenir de l'histoire dans ses *Leçons* à l'université de Berlin, mais déjà bien avant dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, il faut y voir le devenir de la conscience de l'Esprit, c'est-à-dire du monde lui-même se réalisant et, surtout, changeant :

En revanche, la détermination qui apparait chez l'homme, est une véritable aptitude au changement, et plus précisément, comme il a été dit, une aptitude à devenir meilleur, plus parfait : une impulsion vers la perfectibilité.¹³

L'Esprit, qui est à la fois le monde et sa vérité, s'aliène dans le négatif, se fait autre que lui-même, pour finalement aboutir à un état de chose autre, en adéquation avec son essence, c'est-à-dire avec le vrai :

Ainsi, l'Esprit s'oppose à lui-même en soi. Il constitue pour lui-même le véritable obstacle hostile qu'il doit surmonter. L'évolution, est dans la nature une calme éclosion car elle est à la fois une

¹² Hegel, *Correspondance*, trad. Jean Carrère, t. 1, Paris: Gallimard, 1990, pp. 114-115.

¹³ Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris : Pocket, 2012, p. 200. Sous ce titre sont consignés les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* que Hegel dispensa à l'université de Berlin entre 1822 et 1828.

extériorisation et une conservation de l'égalité et de l'identité avec soi-même. Pour l'Esprit, elle constitue une lutte dure, infinie, contre lui-même.¹⁴

L'histoire s'accomplit, l'histoire se dépasse, l'histoire produit de la nouveauté, dont la dernière phase est plus objective que la phase abolie. Telle est, en termes ramassés, la dialectique de l'histoire universelle. Le système de Hegel est en quelque sorte une révolution copernicienne de la philosophie, il dissout le sujet individué dans le flux du devenir, et ce devenir qui contient le sujet individué, le dépasse complètement. L'individu, toujours englouti dans la force de l'histoire, ne s'en exclut jamais, il n'y devient jamais étranger. Seuls quelques individus exceptionnels, (*die außergewöhnliche Menschen*) pourront, par ce qu'ils seront portés par le devenir de l'histoire elle-même, par la puissance d'un peuple, incarner et contenir ce nouveau moment de l'Esprit :

Et les individus historiques sont ceux qui ont voulu et accompli non une chose imaginée et présumée, mais une chose juste et nécessaire et qu'ils ont reçu intérieurement la révélation de ce qui est nécessairement et appartient nécessairement aux possibilités du temps.¹⁵

Et Hegel de poursuivre :

L'état du monde n'est pas encore connu. Le but est de l'amener à cette connaissance. Tel est bien le but des hommes historiques et c'est là qu'ils trouvent leur satisfaction. Ils sont conscients de l'impuissance de ce qui existe mais qui n'a qu'un semblant de réalité. L'Esprit qui a progressé à l'intérieur et qui est en train de sortir de terre, a transcendé dans son concept le monde existant. [...] Les individus historiques sont ceux qui ont dit ce que les hommes veulent. Il est difficile de vouloir ceci ou cela. On peut certes vouloir ceci ou cela, mais on reste dans le négatif et le mécontentement : la conscience de l'affirmatif peut fort bien faire défaut. Mais les grands hommes savent aussi que ce qu'ils veulent est l'affirmatif. [...] Il serait vain de résister à ces personnalités historiques par ce qu'elles sont irrésistiblement poussées à accomplir leur œuvre. [...] car l'Esprit en marche vers une nouvelle forme est l'âme interne de tous les individus ; il est leur intériorité

¹⁴ Ibid. p. 200.

¹⁵ Ibid. p. 137.

inconsciente, que les grands hommes porteront à la conscience. Leur œuvre est donc ce que disait vraiment la volonté des autres ; c'est pourquoi elle exerce sur eux un pouvoir qu'ils acceptent malgré les réticences de la volonté consciente : s'ils suivent ces conducteurs d'âmes, c'est par ce qu'ils y sentent la puissance irrésistible de leur propre esprit intérieur venant à leur rencontre.¹⁶

A une métaphysique spéculative, s'allie pourtant le devenir effectif de l'histoire réelle, l'événement devient en même temps le principe du monde et ne s'en désolidarise jamais :

L'histoire n'est que le processus par lequel l'Esprit parvient à son Soi, à son *concept*.¹⁷

Les forces historiques en mouvement de l'Esprit trouvent un chef pour les mener. Le grand homme est né pour guider, il accomplit inconsciemment l'œuvre du monde. La vie de l'Empereur est une manifestation de cette tendance, de cet accomplissement qu'éprouve sans cesse l'Esprit. L'Esprit élit ses héros pour guider la réalisation manifeste de l'histoire universelle, pour se rapprocher toujours plus de lui-même, de son savoir absolu. Au reste du peuple, par la détermination de l'Esprit qu'il représente, échoit la tâche de servir le grand homme, de constituer la matière qui va porter son devenir... et la *conscience malheureuse* pour certains individus de ne peut-être pas être de la caste des hommes illustres, comme le dépeint Maurice Barrès par les tourments de François Sturel :

Au dortoir, couché auprès d'une fenêtre, jusqu'à ce que le sommeil apaisât le tumulte des sensations, il s'attachait de toute son âme à la plus brillante des clartés célestes, et, sachant par la biographie de Napoléon que les ambitieux ont leur étoile, et aussi les amoureux, et aussi les grands poètes, il pleurait par crainte de vivre sans génie, et cherchait à surprendre aux constellations les secrets de gloire et d'amour. Ce qu'il adressait aux profondeurs du ciel, c'était le cri des jeunes âmes exaltées : « Trouverais-je mon objet dans la vie ? »¹⁸

¹⁶ Ibid, pp. 138-139.

¹⁷ Ibid. p. 106.

¹⁸ Maurice Barrès, *Les déracinés*, Paris : Bartillat, 2010, p. 21.

De Périclès à la vie d'*oikos*, de la bataille d'Iéna au valet de chambre de l'Empereur¹⁹, l'histoire de Hegel inclut tout, elle *est* le devenir de l'Esprit. Le peuple en tant que détermination l'Esprit ou *Volkgeist* (Esprit national), dans son *rapport* avec l'altérité, porte la *force*²⁰ historique menée par le grand homme qui guide l'Esprit vers son accomplissement.

Chaque Esprit populaire [*Volkgeist*] déterminé n'est qu'un individu dans la marche de l'histoire universelle.²¹

Il ne nous semble pas jusqu'ici avoir fait d'irrévérances à la pensée de Hegel ; et pourtant tout ce présent développement constitue bien plus un récit de la philosophie de Hegel face à l'histoire qu'une explication de l'histoire à la lumière de sa philosophie. La doctrine du maître de Berlin est parsemée de chausse-trappes, et tous les termes de la dialectique de l'histoire ne rendent pas compte *pour eux-mêmes* de la même vérité. A la certitude pour l'Esprit de sa vérité dans la conscience de soi, le peuple déterminé, et le grand homme lui-même, vivent dans l'inconscience d'être une détermination de la totalité. Mais alors que la philosophie de Hegel a, dans toute son immodestie, prétention à clore la philosophie, et que l'Esprit s'est manifesté dans sa vérité pour les hommes, le destin des peuples et des grands hommes peut se regarder consciemment à travers cette même philosophie. Ici tient à notre sens toute la richesse non seulement de la philosophie de Hegel, mais ensuite de son interprétation

¹⁹ Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2 trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1941, p. 195. « Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre ; mais non parce que le héros n'est pas un héros, mais parce que le valet de chambre est le valet de chambre, avec lequel le héros n'a pas affaire en tant que héros, mais en tant que mangeant, buvant, s'habillant, en général en tant qu'homme privé dans la singularité du besoin et de la représentation ». La figure du valet de chambre est dans ce passage l'individu qui vit certes au plus près du héros, de l'homme historique, mais dont le rapport à celui-ci est le même que dans la famille, c'est-à-dire sous le régime de la vie privée. La vie privée de l'*oikos* est dans la substance éthique la matière même de l'*ethos*, mais ne guide pas la résolution des contradictions ou le devenir de l'histoire. Cette articulation entre la vie familiale, la vie effective du peuple et le devenir de l'histoire est centrale dans la philosophie de l'histoire de Hegel.

²⁰ Hegel, *Science de la logique*, §135 in *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris : Gallimard, 1970, p. 173. « α) Le rapport *immédiat* est celui du tout et des parties (la forme), c'est-à-dire en ce qui est le contraire de lui-même. Les parties sont distinctes les unes-des-autres et elles sont ce qui est autonome. Mais elles ne sont des parties que dans leur relation identique les unes-avec-les-autres, c'est-à-dire dans la mesure où, prises ensembles, elles constituent le tout. Or l'*être-ensemble* est le contraire de la négation de la partie ». La totalité de l'histoire prise dans son identité avec l'Esprit semble nier la détermination des parties. Pourtant c'est au contraire la détermination riche de contenu des parties, prises en-elles-mêmes comme *aliquid* dans une proposition logique et leur inconscience d'être partie de la totalité qui dans le *rapport* à l'*aliud* affirme la *force*, c'est-à-dire son extériorisation dans le monde.

²¹ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit. p. 107.

possible : toute lecture est libre de placer la vérité, non dans la totalité *en soi* et *pour soi* de l'Esprit si cette dernière conception est considérée comme fausse, mais dans un devenir dialectique dont l'un des termes serait amené à résoudre positivement les contradictions de l'histoire. Le discours sur l'histoire peut affirmer un certain devenir, un certain *sens de l'histoire* à partir de la conception des termes mêmes.

En vérité, deux champs différents de la philosophie de Hegel s'entrecroisent en permanence : il y a à la fois un discours sur l'histoire, c'est-à-dire sur les événements passés qui sont le contenu de l'histoire elle-même, et un discours depuis l'histoire, l'hypostase de l'histoire en tant qu'Esprit qui se connaît lui-même par son devenir. C'est en somme ce que nous affirmons plus haut lorsque nous disons que Hegel élève l'évènement en principe, et ce dernier, édictant les lois de l'histoire contient à son tour tous les événements. On ne peut sérieusement, eu égard à la fécondité et à l'impact immense de cette nouvelle historicité, se contenter d'en faire une vague continuité de la théodicée leibnizienne. Alors que Hegel a donné à l'Esprit la primauté de l'inférence sur l'évènement, c'est à dire au principe sur le contenu effectif de l'histoire, il n'en a pas moins donné la dichotomie. Alors que le contenu de l'histoire est toujours subordonné au principe, qu'il ne lui est jamais étranger, le principe n'existe que par son extériorisation. Cette ontologie de la différence et de l'identité, sans doute librement inspiré de la Trinité, amorce un idéalisme d'un genre inédit, où l'*eidos* platonicienne n'a pas d'extériorité au monde et se réalise de la même façon que le récit que nous venons de retracer. Elle est la traduction dans le langage philosophique de la vision de Hegel face à Napoléon en 1806, l'union du monde et de son idée.

Dans la tradition d'une lecture matérialiste de Hegel, Jacques d'Hondt accorde une grande importance à cette nouveauté, résumée en ces termes :

La substance est sujet : la totalité des pensées, des événements, des lois, des phénomènes est produite par l'idée. L'idéal affirme donc sa présence partout, toujours. En conséquence, le problème hégélien se pose en des termes inverses de ceux qu'avait choisis la philosophie antérieure. Elle se demandait comment il serait possible d'introduire l'idéal dans une réalité historique qui ne l'implique pas nécessairement. Au contraire Hegel, et cette question le hantait dès sa jeunesse, s'interroge sur la présence du non-idéal dans le monde, de ce qu'il appela d'abord la *positivité* : comment se fait-il que tout ne soit pas, et ne reste pas, purement idéal ?²²

Nous retrouvons ici ce que nous évoquions plus haut lorsque nous parlions de 'révolution copernicienne' de la philosophie chez Hegel. L'idéalisme extrême de Hegel, celui qui inclut la totalité de la substance et qui « affirme donc sa présence partout » est en même temps celui qui, par le devenir dialectique de la pensée, pense l'altération de la substance, de l'idée elle-même. C'est là que nous retrouvons le fil de notre sujet : la lecture matérialiste de Hegel était déjà contenue dans sa philosophie elle-même. Le système de Hegel, dont l'un des principaux objectifs en son temps fut de dépasser Kant, s'annonce alors comme la tempête philosophique qui doit influencer toute l'Europe, celui qui doit prolonger le 'sursaut philosophique' que nous évoquions en préambule. Un immense engouement pour Hegel se reprend alors en Allemagne dans les cercles intellectuels de gauche, qui voit émerger entre autre Karl Marx, précurseur le plus illustre de ses interprètes matérialistes. Dans cette période où la philosophie semble porter son regard dans la même direction que l'histoire, le système de Hegel traverse les frontières et suscite un enthousiasme comparable en Russie, connue sous le nom de *Русское гегельянство* (la folie russe pour Hegel ; nous développerons ce thème dans la partie à suivre).

Près d'un siècle après la mort du maître, Lénine décide à l'automne 1914 de se plonger dans la lecture de la *Science de la logique*. Ce qui le pousse à lire ce texte est avant tout sa

²² Jacques d'Hondt, *Hegel et la philosophie de l'histoire vivante*, Paris : Delga, 2013, p. 178.

connaissance philologique de Marx ; sachant que ce dernier a eu pour maître à penser de jeunesse Hegel, il finit par juger indispensable d'en connaître la philosophie. Il ne le sait sans doute pas, mais en réalité, en étant marxiste, il est déjà hégélien, il a déjà admis l'histoire comme devenir, l'histoire comme processus, comme résolution des contradictions. Cette confrontation de Lénine à Hegel est consignée par ce premier dans des petits carnets d'écolier (connus en France sous le nom de *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, ou *Cahiers philosophiques*) où il note scrupuleusement ses appréciations sur ce qui constitue sans aucun doute l'un des textes les plus spéculatifs et abstraits de toute l'histoire de la philosophie. On y voit en quelque sorte Lénine s'exprimer 'à la première personne' dans ce texte erratique ou parfois une simple interjection tient lieu de commentaire, on y perçoit le besoin que ressent Lénine de confronter ses conceptions politiques et sa connaissance des textes de Marx au maître. Alors que Lénine recherche le sens fondamental de la révolution pour l'histoire, il est frappé à la lecture de la *doctrine du concept* par la 'matérialité' de l'absolu :

« Et notamment, comme l'Idée se pose comme unité absolue du concept pur et de sa réalité, et ainsi coïncide avec l'immédiété de l'être, elle est, en tant que totalité dans cette forme, Nature ».

Cette phrase de la dernière page de la *Logique* est absolument remarquable. Transition de l'idée logique à la Nature. Le matérialisme est à portée de main, Engels avait raison : le système de Hegel est un matérialisme mis sens dessus dessous. [...]

La somme et le résumé, le dernier mot et l'essence de la logique de Hegel c'est la méthode dialectique – ceci est extrêmement remarquable. Et encore ceci ; dans l'œuvre la plus idéaliste de Hegel il y a le moins d'idéalisme, le plus de matérialisme. C'est « contradictoire » mais c'est un fait !²³

Au terme de ce regard sur la généalogie du hégélianisme de nombreuses questions se posent alors à nous qui voulons porter une lumière nouvelle sur la pensée révolutionnaire de Lénine :

²³ Lénine, *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, trad. Henri Lefebvre et Norbert Guterman, Paris : Gallimard, 1967, pp. 302-303.

Qu'y a-t-il d'hégélien chez Lénine ? Que comprend-t-il de la philosophie de Hegel? Peut-on attribuer une véritable autonomie philosophique à Lénine ou seulement le considérer comme un marxiste parmi tant d'autres ?

De même qu'une proposition logique comprend trois termes, nous pouvons de façon schématique diviser l'œuvre du Père de la révolution en trois périodes : 1) A partir de 1894 avec son premier travail, *Qu'est-ce que les amis du peuple ?*, où il suit surtout un parcours de militant ouvriériste dans le sillage de Plekhanov. Ses écrits portent alors beaucoup sur les questions sociales et économiques, comme l'atteste son *Développement du capitalisme en Russie*, sans être pour autant encore véritablement partisan d'une révolution prolétarienne. 2) Un revirement s'affirme à partir de son *Que faire ?* en 1902, rédigé essentiellement contre les sociaux-démocrates auxquels il appartient pourtant, consacré en 1903 avec la scission entre Mencheviks et Bolcheviks. A partir de cette période, une lecture marxiste beaucoup plus politique et révolutionnaire se dessine autour de l'apport le plus connu de Lénine à la théorie socialiste : l'idée d'un parti révolutionnaire compris en tant qu'émanation de la conscience ouvrière devant guider les masses dont le potentiel révolutionnaire est somnolant du fait de leur inconscience politique. Cette idée prend dans l'esprit de Lénine un aspect particulier après les événements tragiques de 1905 et la création de la Douma qui en est la conséquence directe. La Russie a alors, au moins partiellement, réalisé sa « révolution bourgeoise » sur le modèle de la Révolution française. Mais cette période politique de Lénine trouve sa complétude dans l'articulation de la théorie marxiste avec la philosophie au sens classique du mot. Cette période du Lénine philosophe est sur le plan théorique sans doute la plus fructueuse de sa vie, avec notamment la rédaction de *Matérialisme et empiriocriticisme* suivi quelques années après par les *Cahiers de la dialectique*. 3) Une dernière période enfin est précipitée par les deux révolutions de février puis d'octobre 1917. Il s'agit là de l'action

politique de Lénine, entamée principalement par les *Thèses d'avril*, où il affirme martialement dans la nuit du 3 au 4 avril au palais de Tauride la volonté des Bolcheviks de prolonger la présente révolution en révolution prolétarienne. La suite de ses textes concernera principalement la gestion militaire de la guerre civile et, de façon pratique, l'organisation du nouvel État soviétique.

C'est bien entendu la deuxième période de ce découpage qui nous intéresse en premier lieu, le Lénine du *pour soi* : c'est là en effet que Lénine confronte le marxisme dont il est déjà un fervent militant à une conception philosophique fondamentale. C'est aussi durant cette période qu'a lieu la confrontation avec Hegel dans ses fameux *Cahiers*. Alors que Hegel traduit dans le discours philosophique les événements de la Révolution française, que l'événement devient principe, il nous faut retrouver comment le principe influence à son tour le discours sur l'événement, celui d'une praxis révolutionnaire : la philosophie de Lénine. En ce sens, nous ne posons pas seulement la question de l'interprétation personnelle des textes de Hegel, mais nous pouvons élargir ce problème à la question de savoir, en quoi, de manière larvée, le hégélianisme est déjà présent chez Lénine ? Cette perspective d'un 'hégélianisme inconscient' ouvre sur l'ambition qui est ici la nôtre, de pouvoir non seulement comprendre la lecture léniniste de Hegel, mais en retour de pouvoir comprendre Lénine en hégélien.

De façon irréductible, notre problème s'articule donc entre ces deux interrogations : Que fait Lénine des termes de la philosophie de l'histoire de Hegel (le peuple, l'État, le droit, la liberté etc.) et de ceux de la dialectique spéculative ? Comment et pourquoi le hégélianisme prend-t-il en Russie une résonance particulière, principalement par la transition d'une lecture matérialiste ?

Nous proposons de répondre aux problèmes que nous avons posé à travers le plan suivant :

I. L'esprit de la révolution

Cette première partie essentiellement historique et philosophique aura d'abord pour ambition de retracer l'introduction de Hegel en Russie. Nous verrons comment la philosophie allemande, celle de Hegel en particulier, influence considérablement l'intelligentsia russe progressiste, de même que nous verrons les mouvements de réaction qu'elle a suscités chez les conservateurs. Dans cette logique historique, nous chercherons à établir comment la réception de Hegel en Russie, antérieure à celle de Marx, façonne déjà un terrain intellectuel préparé à cette deuxième réception. Nous terminerons cette section en interrogeant la filiation intellectuelle de Lénine avec les auteurs étudiés, ce qui en même temps constituera la transition vers la section suivante, où nous interrogerons la dialogique qu'il peut exister entre ce dernier et Hegel.

II. Dialectique spéculative et science révolutionnaire

Cette deuxième section représente à proprement parler le cœur de notre travail. Il s'agira pour nous d'aborder la lecture léniniste de Hegel. Bien entendu, cette interprétation ne peut se faire sans la transition marxienne, car Lénine a avant tout connu Hegel chez Marx. Cependant, nous essayerons d'esquisser comment Lénine s'approprie le corpus hégélien, principalement la *Science de la logique*, pour fonder sa scientificité révolutionnaire et répliquer contre ses adversaires. Nous chercherons enfin à dégager quelle influence tient Hegel dans la constitution de la doctrine révolutionnaire de Lénine.

III. Révolution et peuple déterminé

Enfin, par cette dernière section, la plus positive, nous nous donnerons pour but de faire la lumière sur ce qui constitue le plus grand silence de Lénine sur la philosophie de Hegel : la détermination éthique du peuple en tant que *Volkgeist*, c'est-à-dire en tant que contenu effectif de la vie de peuple pour l'Esprit. Ceci devrait nous permettre d'établir clairement la spécificité d'une lecture matérialiste de Hegel dans la résolution des contradictions de l'histoire, et par extension de son devenir. Dans une dernière section, plus anticipative, nous chercherons à revenir sur ce qu'a pu être la réalité philosophique de la révolution et ce que nous pouvons appeler le changement d'*ethos*. Quel sens éthique prend le socialisme dans une société déterminée ? Que signifie encore ce changement d'*ethos* pour les phases abolies de l'histoire ?

Puisque notre étude est un travail de philosophie de l'histoire, nous accorderons une importance déterminante à l'enracinement constant de tout propos philosophique sur l'histoire dans sa réalité historique concrète, ainsi que nous avons déjà tenté de le faire dans la présente introduction.

Partie I. L'esprit de la révolution, questions autour de l'histoire récente

Il nous est impossible de savoir de quoi nous parlons, lorsque nous évoquons la question de la révolution en Russie, sans ressaisir *où* est la Russie pendant les années de militantisme de Lénine. C'est l'objet de cette première partie introductive, essentiellement historique et de contextualisation philosophique, que de savoir quelle est la généalogie des idées révolutionnaires en Russie à l'époque de Lénine. D'où vient et vers quoi se dirige alors la patrie de Pouchkine dans les années 1900 ? Dans quelle situation politique et philosophique se trouve la Russie de Lénine ? Nous suivrons pour cela une généalogie philosophique de l'hégélianisme en Russie, généalogie dont nous ferons le fil directeur, en quelque sorte une grande préface de la Révolution de 1917.

a) Les temps nouveaux : Slavophiles, occidentalistes et libéraux

Alors que la Révolution française semble avoir forcé l'histoire à cesser de « progresser à reculons »²⁴, selon la formule de Pierre-Yves Bourdil, la Russie fait peu après une irruption inattendue comme puissance politique en Europe. « L'Esprit du monde » a guidé la Grande Armée jusqu'à Moscou pour finalement s'en faire expulser par Alexandre I^{er}. La Russie, victorieuse sur Napoléon le Grand consacre par la martialité ce que Pierre le Grand avait tenté par les arts : être perçu, être considéré comme un pays de culture européenne, mais encore

²⁴ Pierre-Yves Bourdil, préface à Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, trad. Henri Albert, Paris : GF, 1988, p 18.

comme un grand pays. Les cosaques pavoisant sur les Champs-Élysées en 1815 lavent l'affront subit par Pierre I^{er}, lorsque Louis XIV refusait de le recevoir à Versailles, considérant la Russie comme un pays « arriéré »²⁵ duquel la France n'avait rien à attendre. Mais cette 'arriération' ne se comble pas par la victoire d'une simple guerre, fut-elle glorieuse. Alexandre Radichtchev, ami des Lumières, avait à l'aube de la Révolution française pointé les manques béants d'instruction qui minaient la Russie. Dans son séditieux *Voyage de Pétersbourg à Moscou*, il attribue ces paroles à un jeune séminariste :

« Mon Dieu poursuivit-il en s'esclaffant, si l'on devait présenter des exemples des réflexions et des divergences de nos juges sur les affaires ! Que diraient Grotius, Montesquieu, Blackstone ! - Tu as lu Blackstone ? – J'ai lu les deux premières parties traduites en russe. Ce ne serait pas mal de forcer nos juges à posséder ce livre au lieu d'un calendrier des Saints, et de contraindre à y jeter un œil plus souvent, plutôt que dans ces almanachs. Comment ne pas s'affliger répéta-t-il, que nous n'ayons pas d'écoles où les sciences seraient enseignées dans la langue du peuple. »

Le maître de poste qui venait d'entrer nous empêcha de poursuivre notre conversation. J'eus le temps de dire au séminariste que son désir se réaliserait bientôt, qu'il y avait déjà des ordres relatifs à l'établissement de nouvelles universités où les sciences seraient enseignées selon leurs souhaits.²⁶

Aux yeux européistes de Radichtchev, la Russie patauge dans un système politique médiéval et obscurantiste qui se doit de suivre la voie émancipatrice initiée par la Révolution française, sous peine de manquer son rendez-vous avec l'histoire, de se nécroser dans son 'asiatisme' autocratique. La vieille Catherine II, qui pourtant se vantait d'avoir invité Diderot à Tzarskoïe

²⁵ (Русский) Alla Nikolaïévna Tchesnokova, *Иностранцы и их потомки в Петербурге (Les Étrangers et leurs descendants à Saint-Pétersbourg)*, Saint-Pétersbourg : Editions Satis, 2003, p. 169.

²⁶ Alexandre Radichtchev, *Voyage de Moscou à Pétersbourg*, trad. Bernard Kreise, Paris : Payot et Rivages, 2007, p. 70.

Selo, d'avoir correspondu pendant quinze ans avec Voltaire, parle alors de « contagion française »²⁷ et le fait déporter en Sibérie.

Alors que le discours sur le retard russe sur l'occident s'enracine dans le débat intellectuel, face à Radichtchev s'élève un faux frère, Nikolaï Karamzine. Historien, auteur d'une monumentale *Histoire de l'État russe*²⁸, il affirme une identité spécifique à la Russie tout en reprenant les critères européens de la modernité pour étalon du progrès:

Pierre le Grand, en nous unissant à l'Europe et en nous montrant les avantages de la civilisation, a rabaissé un court moment la fierté nationale des russes. Nous jetâmes les yeux pour ainsi dire sur l'Europe et, par notre seule regard, nous nous appropriâmes les fruits de ses longs travaux. A peine le grand souverain eut-il appris à nos soldats comment on maniait les armes modernes que ceux-ci volèrent affronter la première armée d'Europe. [...]

Nous avons acquis ici suffisamment de savoir vivre et de goût pour ne plus demander sans cesse comment l'on vit à Paris et à Londres, quels vêtements on y porte, quels véhicules on utilise, et comment on y décore les intérieurs. Un patriote se hâte de rapporter dans son pays tout ce qui est vertueux et utile, mais il rejette l'imitation servile des futilités, injurieuses pour la fierté nationale. Il est bon et nécessaire d'apprendre ; mais malheur à l'homme et au peuple qui resteront toujours élèves !²⁹

Outre le caractère pittoresque, presque comique, d'une ode à la modernisation nationale russe qui nous parle de la mode parisienne implicitement reconnue comme apothéose du bon goût, on est en vérité frappé par ce slavophilisme naissant qui avoue son impuissance en combattant sur le terrain occidentaliste. Comme hébétée par son intégration soudaine dans le fleuve tumultueux de l'histoire européenne après la victoire sur Napoléon, la Russie développe alors, comme par jeu de miroir, une vie intellectuelle florissante où se joue le problème fondamental

²⁷ Ibid, préface, cité par Bernard Kreise, p. 7.

²⁸ Nikolaï Karamzine, *История государства Российского*, (*Histoire de l'État russe*) 12 volumes, éd. Originale, St-Pétersbourg : Sliouine, 1803-1826.

²⁹ Nokai Karamzine, *De l'amour de la patrie et de la fierté nationale*, trad. originale, cité par Jean Breuillard dans *Le Point hors-série, l'âme russe, les textes fondamentaux*, janvier-février 2011, p. 31.

de l'identité russe dans son rapport avec les puissances occidentales, la France en premier lieu. Le récit du devenir extraordinaire vers la modernité comme accomplissement de la nation russe trouve sa contre-phrase dans la perte d'originalité et de spécificité nationale. Le discours slavophile émergent ne parvient pas pour autant à s'exprimer de manière autonome, et lutte avec les armes occidentalistes, dans un combat perdu d'avance contre un ennemi plus cohérent conceptuellement et qui semble avoir le vent de l'histoire dans le dos. La temporalité médiévale diffusée dans l'Izbornik de Sviatoslav³⁰, celle d'une historicité strictement linéaire fortement marquée par l'eschatologie, s'effondre. Alors que s'établit en ce début de XIX^e siècle la ligne de démarcation entre slavophiles et occidentalistes, les deux camps intègrent pourtant inconsciemment la nouvelle ontologie de l'histoire, celle d'une histoire universelle qui s'affirme comme processus, comme devenir vers la modernité ; elle prépare le terrain à la réception de Hegel.

Pour reprendre la formulation que nous avons alors employée, c'est alors que le principe recoupe l'événement, que la philosophie de Hegel pénètre en Russie. Sa réception, ainsi que nous avons tendu à le démontrer, est préparée par les issues politiques et littéraires contemporaine de cette époque. La pensée de Hegel se voit transmise par les journaux occidentalistes, qui dans les années 1820-1830 visent moins à un commentaire académique de l'œuvre de ce dernier qu'à une lecture de l'actualité à la lumière des catégories du système hégélien. L'engouement est immédiat chez les libéraux, qu'il s'agisse d'Alexandre Herzen, le précurseur du socialisme russe, Piotr Tchaadaïev, Ivan Tourgueniev ou Vissarion Belinski³¹, le critique qui révéla Dostoïevski au public. Le courant libéral, avec à sa tête le parti occidentaliste, trouve alors dans l'hégélianisme un appui conceptuel pour justifier l'abolition

³⁰ Collectif, dir. Françoise Lesourd, *Dictionnaire de la philosophie russe*, article *Histoire*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2010, p. 333.

³¹ Ibid, article *Hegel en Russie*, p. 324.

du servage, et dépasser la subordination de la philosophie au dogme orthodoxe en soulignant l'unité de la science et de la philosophie. Belinski prend personnellement une part active dans cette diffusion par le biais de son journal, *Le Contemporain*, dans lequel fut publié les *Pauvres gens*, le premier roman philanthropique de Dostoïevski. Les lecteurs de Hegel sont cantonnés dans des cercles intellectuels européistes restreints, où émerge une critique de la Révolution française à la suite de l'insurrection décembriste de 1825, pointant les excès de la Terreur, tout en réclamant des avancées politiques. Mais cette influence reste diffuse, elle intervient surtout dans le prolongement du fichtéisme en Russie pour finalement se transformer en polémique contre Schelling et sa philosophie positive, accusée de ne pas intégrer dans son système le mouvement négatif de la dialectique. D'une façon générale, la critique libérale utilise Hegel comme source d'inspiration pour penser une forme de modernité inspirée de l'Occident sans pour autant faire un objet d'étude du système dans sa totalité. Pourtant, alors que les libéraux puisent dans les nouveautés philosophiques de l'Occident, notamment Hegel, la justification du discours émancipateur de l'intelligentsia russe, une frange plus radicale se détache de cette dernière. Le cercle littéraire de Nikolai Stankevitch, auquel participe le très jeune Mikhaïl Bakounine³² marque l'affleurement de cette tendance, en bifurquant soudainement en 1836 de l'étude de Schelling à celle de Hegel, jugé plus en phase avec le devenir de l'histoire en marche.

³² Ibid, article *Stankevitch*, p.821.

b) Hegel et le négatif : Bakounine, Tchernychevski

On retrouve ce même Bakounine quelques années plus tard à Berlin, en 1840. Il a choisi, dans l'élan romantique qui secoue alors les étudiants russes, d'aller approfondir sa connaissance du hégélianisme quand les 'modérés' restent dans les cercles littéraires de Pétersbourg :

Dans ma vingt-septième année, j'obtins de mon père, non sans grandes difficultés, l'autorisation d'aller à l'étranger afin de faire des études à l'université de Berlin. J'y étudiais durant un an et demi. [...] [J]'étudiais les sciences, plus spécifiquement la métaphysique allemande, dans laquelle je me suis plongé presque jusqu'à la folie ; et nuit et jour, je ne voyais rien d'autre que les catégories de Hegel.³³

Que cherche Bakounine à Berlin qu'il n'a pas trouvé à Pétersbourg ? Alors qu'il s'adonne intégralement à la philosophie de Hegel, particulièrement à la *Science de la logique*, dans laquelle, soixante ans avant Lénine, il perçoit la portée révolutionnaire, il semble, dans la tradition des jeunes hégéliens qu'il fréquente, faire omission de certaines parties du système total de Hegel. Deux concepts émergent dans le discours de Bakounine à Berlin auxquels il accorde une importance particulière : 1) la liberté et 2) le négatif. Tout en maintenant à cette époque encore la référence à l'Esprit, ce qui semble s'affranchir d'une lecture matérialiste de Hegel, toute la dialectique spéculative est restreinte au travail du négatif comme seule réelle voie vers l'accomplissement de l'Esprit libre. Il théorise pourtant une sortie de la philosophie et appelle à la transvaluation de « l'Esprit » en « Esprit pratique », comme le note Jean-Christophe Angaut :

³³ Bakounine, *Confessions*, trad. P. Brupbacher, Paris : L'Harmattan, 2001, p. 61.

La philosophie atteint son point culminant avec Hegel, parce que cette dernière est parvenue à concevoir l'opposition et la contradiction, mais avec cette conception, elle atteint sa limite, au-delà de laquelle elle s'abroge en tant que philosophie pour laisser la place au monde de la pratique.³⁴

En intégrant la totalité du système hégélien lui-même dans le processus de la dialectique spéculative, il affirme l'Esprit pratique comme vérité ayant surmonté la contradiction de l'abstraction. La force du négatif propre à l'Esprit pratique sorti de la philosophie alimente sur la scène allemande un débat alors virulent dont les échos se faisaient déjà sentir en Russie à la fin des années 1830 : que faire de la philosophie positive de Schelling ? L'existence d'un positif qui ne soit pas issu d'un processus dialectique est pour les jeunes hégéliens un non-sens philosophique, car elle marque un retour à la transcendance, d'une certaine façon à la philosophie de Kant, et à une polarité des termes sans mouvement, une opposition sans dialectique. Bakounine assiste avec enthousiasme à la leçon inaugurale de Schelling le 15 Novembre 1841 à l'université de Berlin. Mais très vite, ce dernier s'attire les foudres de jeunes hégéliens, Bakounine en tête, qui le considèrent comme un 'révisionniste' de Hegel. L'adjectif « schellingien » doit à partir de cette date rimer toujours davantage avec « réactionnaire ». C'est dans cet esprit d'une critique de Schelling et de la philosophie positive pour la défense de Hegel que Bakounine rédige son article *La Réaction en Allemagne*. Publié en 1842 par Arnold Ruge dans les *Annales franco-allemandes* et signé sous le pseudonyme « Jules Élysard » il milite pour la « voie française »³⁵ en faisant coïncider l'accomplissement de l'histoire et le devenir de la démocratie :

Liberté, réalisation de la liberté – qui peut nier que cette formule figure maintenant en tête de l'ordre du jour de l'histoire ?³⁶

³⁴ Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien, Introduction* Lyon : ENS édition, 2007, p. 11. Ce livre de J-C Angaut est un ouvrage hybride qui contient à la fois un long commentaire sur la période jeune hégélienne de Bakounine à Berlin, ainsi que les principaux textes de cette période, dont notamment *La Réaction en Allemagne*.

³⁵ Ibid. p. 13.

³⁶ Bakounine, *La Réaction en Allemagne ; fragment par un français*, in Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien*, op. cit. p. 111.

La question rhétorique contient déjà sa réponse, affirmant la vérité de l'histoire-processus amenée à guider l'accomplissement de la liberté, mais aussi son action, sa violence contre le parti réactionnaire en Allemagne :

Ce parti, note JC Angaut, nous fait entrer dans l'histoire contemporaine : il « a émergé peu après la Restauration dans toute l'Europe », il est le produit d'une phase historique, celle du reflux de la Révolution en Europe après le triomphe de la coalition européenne contre Napoléon I^{er}. Ce parti réactionnaire se répartit de la manière suivante : il « est appelé conservatisme en politique, École historique en politique, École historique dans la science du droit et philosophie positive dans la science spéculative. »³⁷

Et Bakounine, s'inscrivant dans le droit fil d'une historiographie hégélienne, lance ses accusations :

Nous voulons ainsi sincèrement admettre que la puissance actuelle du parti réactionnaire n'est pas contingente mais nécessaire ; elle a son fondement dans l'insuffisance, non pas du principe démocratique – celui-ci est en effet l'égalité des hommes se réalisant dans la liberté, mais donc aussi le principe le plus intérieur, le plus universel et le plus englobant [*das allumfassendste*], en un mot l'unique essence de l'Esprit, agissant dans l'histoire – mais dans l'insuffisance du parti démocratique qui n'est pas encore parvenu à la conscience affirmative de son principe et qui par conséquent n'existe que comme négation de la réalité existante. Comme tel, comme négation, il a d'abord nécessairement toute la plénitude de la vie hors de lui, une plénitude qu'il ne peut encore développer à partir de son principe conçu par lui-même d'une manière presque uniquement négative.³⁸

La resémantisation de la dialectique spéculative en pensée pratique autour du tandem conceptuel liberté-négativité, éclipse immédiatement l'intégralité de la philosophie positive circonscrite en un solipsisme réactionnaire amené à être dépassé. Le parti démocratique à

³⁷ Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien, Introduction*, op. cit. p. 32.

³⁸ Bakounine, *La Réaction en Allemagne ; fragment par un français*, in Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien*, op. cit. p. 114.

l'œuvre, temporairement égaré, trouvera son activité et sa puissance d'agir dans le travail du négatif. Mais Bakounine poursuit plus loin encore son raisonnement :

Selon son essence, selon son principe, le parti démocratique est l'universel, ce qui englobe tout, mais selon son existence, comme parti, il n'est qu'un particulier, le négatif, auquel s'oppose un autre particulier, le positif. Toute la signification du négatif et sa force irrésistible consistent dans la ruine du positif, mais, en tant qu'il est cette existence mauvaise, particulière et inadéquate à son essence, il se dirige lui-même, en compagnie du positif, vers sa ruine. Le démocratism [das *Demokratismus*] n'existe pas encore comme lui-même dans sa richesse affirmative, mais seulement comme négation du positif, et par conséquent, celle-ci doit aussi aller à sa ruine, sous cette forme mauvaise, en compagnie du positif, pour resurgir par elle-même à partir de son libre fondement sous une forme régénérée, comme plénitude vivante ; et cette transformation du parti démocratique en lui-même ne sera pas seulement une transformation quantitative, c'est-à-dire pas seulement un élargissement de son existence contemporaine, particulière et partant mauvaise – Dieu nous en préserve – (un tel élargissement serait l'aplatissement du monde entier, et le résultat final de toute l'histoire serait un néant absolu), mais une transmutation qualitative, une nouvelle révélation, vivante et agissant d'une manière vivante, un nouveau ciel et une nouvelle Terre, un monde jeune et magnifique dans lequel toutes les dissonances actuelles se dissoudront dans une unité harmonique.³⁹

L'impatience du jeune hégélien à voir l'histoire se réaliser sous ses yeux souligne la discordance présente entre « le principe » et « l'existence ». Appelant de ses vœux à l'accélération de l'histoire, Bakounine ne s'intéresse qu'à l'opposition dialectique des termes de celle-ci dans une polarisation extrême du « positif » et du « négatif ». Au positif, il attribue la forme résiduelle d'une phase déjà abolie de l'histoire qui maintient injustement sa domination ; au négatif, revient la tâche d'entraîner avec elle précisément tout ce positif subsistant :

³⁹ Ibid. p. 115.

La négation, la ruine, l'absorption passionnée du positif, même lorsque celui-ci cherche finement à se dissimuler sous la figure du négatif. Le négatif n'est légitimé que comme cette négation sans ménagement [*rücksichtslos*] – mais comme tel, il est absolument légitimé parce que comme tel, il est l'acte [*das Tun*] de l'Esprit pratique, présent d'une manière invisible dans l'opposition elle-même, Esprit qui, par cette tempête d'anéantissement [*Vernichtungsturm*], exhorte puissamment les âmes pécheresses et médiatrices à la pénitence [*zur Buße*] et annonce sa venue et sa manifestation prochaines dans une Église de la liberté effectivement démocratique et universellement humaine.⁴⁰

En sous-main du texte de Bakounine, la référence à l'actualité politique est permanente, style qu'il a emprunté à la narration propre à la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le démocratisme, identifié à l'essence de l'Esprit libre, consubstantiel de la négation, doit éradiquer le retour réactionnaire manifesté principalement par la Restauration, puis par la Monarchie de Juillet. En filigrane, Bakounine médite la possibilité d'une insurrection spontanée qui accomplirait la tâche de l'Esprit. Seule la négation totale du positif ; dont l'Esprit est capable par le soulèvement des masses, doit renouer avec l'effervescence révolutionnaire française de 1789, avec le discours universaliste de l'humanité entière réconciliée sur une base nouvelle, lavée de toute marque du passé, de tout « positif ». La dialectique hégélienne sous la plume de Bakounine n'est plus la résolution de la contradiction dans la transformation du troisième terme d'une proposition logique, mais l'anéantissement des deux termes sous l'impulsion du négatif qui ne conçoit l'altérité que comme terme devant être niée. Il force jusqu'à son paroxysme la logicisation de la politique, emprisonne la réaction dans le devenir dialectique en convoquant l'hypostase hégélienne de la totalité de l'Esprit pour finalement apposer une lecture nécessitariste à l'histoire. S'adressant aux réactionnaires, il les menace d'être emportés par le torrent du négatif qui germe au sein de la société :

⁴⁰ Ibid. p. 126.

Je vous accorde que, par exemple, un organisme vivant n'est vivant que par ceci qu'il porte au-dedans de soi le germe de sa mort ; mais si vous voulez me citer Hegel, alors vous devez le citer complètement ; vous verrez dès lors que le négatif n'est la condition de vie de cet organisme déterminé qu'aussi longtemps qu'il n'est en lui qu'à titre de moment conservé [*gehalten*] dans sa totalité ; mais vous verrez aussi qu'un point se rencontre où l'action graduelle du négatif est soudain brisée, si bien qu'il se retourne en principe autonome, et que cet instant constitue la mort de cet organisme déterminé, un moment qui est décrit dans la philosophie hégélienne comme le passage [*Übergang*] de la nature à un monde qualitativement nouveau – au monde libre de l'Esprit.⁴¹

Étrange injonction de Bakounine qui exige des réactionnaires qu'il combat de « citer Hegel [...] complètement », lui qui pourtant ne conçoit la négativité que comme négation totale, comme anéantissement de tout le préexistant jusqu'au principe même de l'opposition dialectique. Tandis qu'il semble reprendre les références diffuses à la « fin de l'histoire » dans le *Savoir absolu*, son inspiration s'avère selon nous tenir du passage sur *La liberté absolue* dans la *Phénoménologie de l'Esprit* :

C'est alors que l'Esprit est présent comme absolue liberté ; il est la conscience de soi qui se comprend elle-même et comprend ainsi que sa certitude de soi-même est l'essence de toutes les masses spirituelles du monde réel comme du monde suprasensible ; ou exprimé inversement que l'essence et l'effectivité sont le savoir que la conscience a de soi. – Celle-ci est consciente de sa pure personnalité et en cela de toute réalité spirituelle, et toute réalité est seulement Esprit ; le monde est univoquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle.⁴²

Pensant retrouver le principe même du mouvement spontané des masses dans cette référence implicite à la Révolution française, dans ses textes, il maintient comme ontologie de l'Esprit d'être la conscience de soi de la liberté absolue, mais oublie de rendre grâce à Hegel jusqu'au bout. Il veut au contraire traduire la dialectique en un combat de l'Esprit qui ne connaîtra de

⁴¹ Ibid. p. 131.

⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, op. cit. p. 131.

fin qu'au parachèvement total de sa liberté, c'est-à-dire jusqu'à son auto-dislocation. La fin du chapitre sur la *Liberté absolue, la Terreur*, au nom cette fois explicite, marque pourtant clairement l'aporie du négatif :

La relation entre ces deux termes [l'être-là abstrait et le soi singulier absolument pur et libre], puisqu'ils sont chacun pour soi indivisiblement et absolument et ainsi ne peuvent se concéder aucune partie constituant l'intermédiaire qui les unirait, est la pure négation, tout à fait sans médiation, et précisément la négation du singulier, comme l'entité de l'être dans l'univers. L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc la mort, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre. C'est ainsi la mort la plus froide et la plus plate, sans plus de signification que de trancher une tête de chou ou d'engloutir une gorgée d'eau.⁴³

Alors que Bakounine tente de fonder sa philosophie pratique sur la médiation du négatif, comme activisme politique accompagnant l'accomplissement de la liberté, Hegel a en réalité déjà coupé l'herbe sous le pied de Bakounine en démontrant que la liberté absolue non seulement ne transvalue rien, qu'elle n'est que pure mort, mais encore qu'elle se fige dans un blocage dialectique de l'unilatéralité des termes. Michèle Cohen-Halimi résume la lecture de Hegel par Bakounine en ces mots :

Les médiations sont éludées, suspendues, inexistantes. C'est ici et maintenant que les cultes doivent être abolis, c'est ici et maintenant avec une Russie dominée par une masse paysanne inculte et soumise, qu'il faut produire l'universel de la liberté. La politisation du discours philosophique accuse l'absence de médiation. L'effectivité de la désaliénation religieuse et politique se trouve entièrement remise à l'avenir d'une négativité pure, soustraite à tout procès. [...] Il ne saisit pas ce que Gérard Lebrun appelle la « révolution discursive » de Hegel. Il ne lit pas le passage qu'opère Hegel à un « nouveau type de discours et de méthode ». Bref, dans ce mouvement dialectique hégélien où chaque détermination franchit les limites que l'entendement représentatif lui a assignées et fait se dissoudre toute fixité, Bakounine ne voit pas qu'il s'agit de

⁴³ Ibid. t. 2, pp. 135-136.

passer du régime de la réflexion séparatrice, déterminante, de l'entendement au régime de la réflexion en soi-même, ou l'entendement découvre sa propre puissance spéculative.⁴⁴

En somme, Bakounine comprend de Hegel ce qui lui est utile, ce qu'il veut bien en comprendre pour justifier le chaos révolutionnaire sous toutes ses formes, y compris les plus indéterminées. Ces écrits de jeunesse prennent une signification plus tranchante encore dans son existence d'activiste. Bien plus tard, en 1869, il rencontre à Genève Sergeï Netchaïev, militant anarchiste à caractère mythomane adepte des méthodes terroristes, membre du groupe *Народная расправа*⁴⁵ à qui il donne de l'argent. On ne sait pas bien ce que fait, ce que veut Netchaïev, exposant seulement des thèses effroyablement violentes sans réelle cohérence :

Destruction totale du monde étatique-légal et de toute la prétendue civilisation bourgeoise au moyen d'une révolution populaire, spontanée, dirigée pas une dictature collective.⁴⁶

Dans cette descente toujours plus extrême vers une lecture unilatérale de la négativité hégélienne, finalement assimilée à la pure force de destruction, à l'annihilation, Netchaïev en radicalisant encore le discours de Bakounine sort cette fois complètement du champ philosophique. La filiation avec Hegel n'est à ce stade plus qu'une exégèse historique, tant les deux pensées sont différentes. La même année Netchaïev assassine l'un des membres de la société à laquelle il appartient, l'étudiant Ivanov. Ces événements tragiques défraient la chronique en Russie. Le vieux Marx lui-même, effrayé par cette compromission de Bakounine, avec lequel il entretient une inimitié toujours croissante, décide de l'exclure la I^{re} Internationale en 1872. Cet écueil autour de la négativité transformée en négation pure constitue-t-il le maître mot de la traversée du hégélianisme en Russie ?

⁴⁴ Michèle Cohen-Halimi et Jean-Pierre Faye, *L'Histoire cachée du nihilisme*, Paris : La Fabrique, 2008, p. 69.

⁴⁵ « La Vengeance du peuple » ; très proche de *Народная воля* (la Volonté du peuple) dont sera membre Alexandre Oulianov, le frère de Lénine exécuté.

⁴⁶ Cité par Alain Besançon dans *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris : Clamart-Lévy, 1977, p. 132.

Alors que la conviction d'un devenir de l'histoire qui doit abroger les régimes autocratiques en Russie s'affirme chez les hégéliens russes et allemands, dans cette même mouvance en rupture avec le milieu réformateur libéral on doit noter l'œuvre de ce personnage insaisissable, Nikolaï Tchernychevski. Penseur matérialiste d'une société réconciliée avec l'humanité, son roman, *Que faire ?* passé à la postérité pour avoir « labouré de fond en comble »⁴⁷ le jeune Lénine, il ne rend pas un culte à Hegel comme le faisait Bakounine. Il s'en inspire certes, mais son influence la plus manifeste reste la littérature utopiste de son siècle, Fourier et Owen en premier lieu. Yolène Dilas-Rocherieu résume ce portrait et rejoint le cours de notre narration :

A l'évidence, ce roman politique est un marqueur dans l'histoire du bolchevisme, non seulement pour son impact sur la structure mentale du jeune Lénine, mais pour son contenu qui témoigne d'une ébauche de rapprochement (Gracchus Babeuf s'y était employé avant lui) entre les trois éléments fondamentaux de l'orthodoxie communiste : la promesse de perfection contenue dans l'utopie, la violence rédemptrice et la sacralisation de la connaissance du mouvement historique et de ses lois (matérialisme pré-marxiste). Avec Tchernychevski, l'acte révolutionnaire, jusqu'ici autosuffisant avec les nihilistes ou les activistes purs – à l'instar d'un Bakounine pour qui "le culte de l'action aboutissait à une théorie de l'inutilité de la théorie" ou d'un Netchaïev adorateur d'une seule science, celle "de la destruction" – trouve sa justification dans la légitimité des refus et des désirs par les savoirs et la logique. Ce processus de légitimation de la violence se voit encore rehaussé par les qualités intellectuelles et psychologiques d'hommes sans pareil, décidés à tout sacrifier (amours, confort, famille et amitiés) pour éduquer les masses arriérées, les amener au refus total de la vieille société, et ainsi faciliter le passage dans un monde inversé : un univers parfait, sorti tout droit des utopies de Robert Owen et de Charles Fourier.⁴⁸

Certes comme Bakounine, Tchernychevski approuve la révolution socialiste, mais ne propose nullement une réflexion autour de la violence, de la force du négatif si chère à Bakounine. On

⁴⁷ Cité par Jean-Jacques Marie dans l'introduction in Lénine, *Que faire ?*, Paris : Seuil, 1966, p. 23.

⁴⁸ Yolène Dilas-Rocherieu, préface, in Tchernychevski, *Que faire ?*, Paris : Édition des Syrtes, 2000, p. 7.

peut certes se demander quelle place tient la médiation dans un ouvrage qui implique l'utopie, vision sociale qui, d'un point de vue hégélien et à plus forte raison marxiste, n'a que peu d'intérêt en ceci qu'elle ne fait que poser son absolu sans penser le remplissement dialectique de son concept. A l'opposé radical de Bakounine, Tchernychevski anticipe l'homme nouveau, l'homme de la logique, la science au service de la société nouvelle. C'est peut-être, selon nous, ce qu'il y a de plus emprunté à Hegel dans son *Que faire ?* ; « l'homme de la logique », Rakhmetov, est un homme nouveau en avance sur son temps, incompris par son temps parce que trop anticipateur. Il est une version revisitée du « grand homme » des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, différent du brutal Napoléon qu'exaltait Bakounine, qui par la rationalité, la scientificité de ses raisonnements dépasse son monde actuel. Il se comprend plutôt comme un retour à la figure de Socrate, un nouveau Socrate moderne répétant une révolution philosophique, mais aussi la mécompréhension de ses contemporains, condamné à une vie d'exclusion et d'ascétisme. Apostrophant son lecteur, comme pour lui souligner l'importance de cet homme nouveau dans un monde inconscient de sa valeur, Tchernychevski écrit :

Drôles de gens à la vérité, ces Rakhmetov, très amusants ! C'est à leur propre intention que je dis qu'ils sont drôles, parce que je les plains ; je le dis pour les nobles cœurs qui se laissent fasciner par eux ; ne suivez pas leur exemple, noble cœurs, dis-je, parce que le chemin où ils vous conduisent est pauvre en joies personnelles ; mais les nobles cœurs ne m'écoutent pas et disent : non, il n'est pas pauvre, mais très riche, et si même il était pauvre en un tronçon, ce tronçon n'est pas long, nous aurons la force de le franchir pour déboucher sur des lieux infinis, riches en joies. Comme tu le vois, perspicace lecteur, ce n'est pas pour toi, c'est pour une autre partie du public que je dis que les semblables de Rakhmetov sont drôles. A toi perspicace lecteur, je dirais que ce ne sont pas de mauvaises gens, parce que tu serais bien capable de ne pas le comprendre tout seul ; ce ne sont pas de mauvaises gens. Ils ne sont guère nombreux, mais ils font s'épanouir la vie de tous, sans eux elle dépérirait, et pourrirait ; ils ne sont pas nombreux, mais ce sont eux qui permettent aux gens de respirer, sans eux les gens étoufferaient. Grande est la masse des bonnes et

honnêtes gens, et ces hommes-là sont rares, mais dans cette masse, ils sont comme la théine dans le thé, comme le bouquet dans un vin généreux, c'est d'eux qu'elle tient sa force et son parfum, c'est la fleur des meilleurs, ce sont les moteurs des moteurs, c'est le sel de la terre.⁴⁹

Richissime passage où l'auteur plaint le malheur de Rakhmetov et son errance sur la Terre en élevant les « nobles cœurs » dont il fait partie dans un combat contre une affliction ineffable mais plus puissante qu'eux, exacerbe cette lutte dans une polarisation morale restituant la scénique biblique du bien contre le mal. La référence au sel « de la terre » dans l'évangile selon Saint-Matthieu⁵⁰ est la plus manifeste de cette citation, et en consacre la nature morale et idiosyncratique : en incitant les croyants à être le « sel de la terre », le Christ les invite au développement personnel de la vertu transmise par le passage de Dieu parmi les hommes. S'entrecoupent donc deux discours : celui sur l'importance de ces hommes, ces « cœurs nobles » qui « permettent aux gens de respirer » mais qui sont pourtant opprimés par eux parce qu'incompris ; et un second discours qui prend la forme d'une prescription, celle de comprendre et soutenir ces grands hommes intelligents et visionnaires impuissants sans le support du « perspicace lecteur ». A propos de Lénine, il y a fort peu à douter qu'il se soit reconnu dans le personnage de Rakhmetov, plus que dans le « perspicace lecteur ». Il n'est rétrospectivement pas même excessif d'y voir un parallèle dans ses écrits théoriques avec le centralisme démocratique du parti noyant la scientificité révolutionnaire, et les masses élevées à la consciences par lui et lui donnant la force effective d'un combat armé.

Que doit-on retenir de tout ce que nous venons de présenter ? Tout semble au final opposer Tchernychevski et Bakounine. Qu'ont-ils de commun, pourquoi se retrouvent-ils ensemble dans la conduite de notre narration ? Bakounine et Tchernychevski procèdent d'une même

⁴⁹ Tchernychevski, *Que faire ?*, op. cit. p. 238.

⁵⁰ Mt 5 13, « Vous êtes le sel de la terre. Mais si le sel vient à s'affadir, avec quoi le salera-t-on ? Il n'est plus bon à rien qu'à être jeté dehors et foulé au pied par les gens ».

volonté, celle d'un bouillonnant désir de voir la Russie acter de l'histoire en marche, de s'arracher à son immobilisme politique dont les Tzars successifs ont brouillé les lignes. Passant du glorieux Alexandre I^{er}, le vainqueur de Napoléon, à Nicolas I^{er} le sinistre, puis à Alexandre II « le libérateur », la politique intérieure russe ne marque aucune grille de lecture intelligible pour la société civile. Tandis que Bakounine sacrifie la scientificité du système hégélien, dont il singe pourtant le style dans ses écrits, à une exaltation de la révolte contre l'autocratie, Tchernychevski retient de Hegel le résultat de la réconciliation finale de l'humanité avec elle-même. Dans le dialogue général de l'idéalisme allemand avec l'intelligentsia russe, Fichte et Schelling s'effacent au profit de Hegel qui semble le seul à avoir ouvert la voie vers une véritable philosophie pratique. Mais cette irruption soudaine d'une philosophie des temps nouveaux suscite en Russie un inévitable mouvement de réaction, dont Dostoïevski sera la figure de proue.

c) Réaction et pantragisme : Dostoïevski, Chestov⁵¹

Tous les conflits philosophiques autour de l'hégélianisme que nous avons évoqués jusqu'ici se recourent dans l'histoire bigarrée et disruptive que nous essayons de reconstituer. À la période à laquelle nous arrivons, ces querelles autour du dépassement révolutionnaire vont prendre un tournant plus virulent encore avec l'émergence d'un adversaire de taille : Dostoïevski. De tous les protagonistes de la vie intellectuelle russe, il est probablement celui qui a le mieux saisi l'épopée de la philosophie hégélienne en Russie. Il décrypte dans l'actualité politique ce qu'il comprend comme le drame de l'idéalisme⁵² et de l'hégélianisme en particulier, qui nourrit le discours révolutionnaire des socialistes. Qui combat Dostoïevski ? Que veut-t-il à ce moment de l'histoire ? D'où vient qu'un romancier comme lui, qui a pourtant pleuré les misères de Makar Dievouchkine⁵³, pauvre moujik innocent opprimé par la société toute entière, retourne sa veste pour devenir l'un des plus ardents défenseurs d'une forme singulière de slavophilisme ?

Après avoir fréquenté Nekrassov, Belinski, Tourgueniev, le vieux Gogol dont il est un fervent admirateur, et tout le gratin de la société occidentaliste de Pétersbourg, il est finalement arrêté en 1849 par la vague de répression qui s'abat sous le joug du très

⁵¹ Ce sous-chapitre reprend, dans une version abrégée et modifiée, certaines des conclusions tirées de notre travail de recherche effectué sous la direction de Mme. Catherine Chalié évoqué en avant-propos, *La réaction politique et la figure du Christ chez Dostoïevski ; Dostoïevski contre Hegel*.

⁵² Notons ici une modification sémiotique qui vaut pour cette section consacrée à Dostoïevski et Chestov : le vocable « idéaliste » ne s'oppose pas ici à « matérialisme » comme dans la philosophie classique. Au contraire pour Dostoïevski les deux termes sont unis, et dans leur unité s'opposent à la philosophie tragique qui se dessine au travers de ses textes comme nous chercherons à le démontrer.

⁵³ Héros des *Pauvres gens*, premier roman épistolaire de Dostoïevski publié en 1846. Il y décrit l'insondable misère dans laquelle vit le petit peuple de Pétersbourg. C'est ce roman de jeunesse, porté aux nues par Belinski comme nous l'avons déjà signalé, qui assurera à Dostoïevski une entrée fracassante dans le monde littéraire russe. Alors qu'il sera acclamé en nouveau champion occidentaliste pour ses romans philanthropiques, il deviendra au contraire à son retour du bague l'un des plus ardents défenseurs du mouvement slavophile.

réactionnaire Nicolas I^{er} pour avoir participé au cercle socialiste Petrachevski. Épisode fort connu de sa vie, il est au terme de son procès condamné à mort, mais sur le poteau d'exécution, après avoir entendu la troupe tirer à blanc, on lui débände les yeux, et sa sentence se voit commuée en dix années de bagne. Nous sommes en 1860 lorsque Dostoïevski purge intégralement sa peine, c'est à cette date repère que nous faisons commencer la vie spirituelle du *vieux* Dostoïevski. Métamorphosé par cette expérience, il signe d'abord ses *Souvenirs de la maison morte*, récit du bagne de Semipalatinsk empreint d'une vision christique du peuple russe transfiguré dans la souffrance. Le non-sens du travail de forçat, l'ahistoricité de ce camp perdu au milieu de la Sibérie, comme en dehors du temps devient pourtant le lieu de la réalisation de la bonté humaine :

Enfin, qui sait combien de souvenirs devaient tournoyer dans l'âme de ces réprouvés à l'approche de Noël ! Les gens du peuple ont depuis leur enfance le respect des fêtes solennelles où l'on abandonne le dur labeur pour se réunir en famille. Au bagne, où le retour d'une pareille fête ne pouvait provoquer que la nostalgie, ce respect prenait quelque chose d'imposant. Quelques détenus seulement se mettaient à boire, la plupart restaient sérieux et comme préoccupés malgré leur absolu désœuvrement.⁵⁴

La joie de la fête de la Nativité partagée entre les bagnards absous temporairement leur condition de prisonnier et réhabilite leur humanité. L'accomplissement du peuple russe se fait la contre-phrase de l'histoire hégélienne hors de la temporalité dialectique. Un seul guide : la foi dans un Christianisme douloureux qui a accepté les causes du désespoir et de l'incrédulité face à l'irréductibilité de la souffrance. Contre cette pensée d'une société en dehors du temps, contre cette histoire-processus, l'ennemi n'est autre que Hegel et sa philosophie dialectique. Michèle Cohen-Halimi nous présente cette analyse intéressante :

⁵⁴ Dostoïevski, *Souvenirs de la maison morte*, trad. Henri Mongault et Louise Desormonts, Paris : Gallimard, 2010, p. 227.

Libéré en 1854, il est encore astreint à quatre années de vie en garnison à Semipalatinsk en Sibérie. Chose étrange, sortant du bagne, Dostoïevski écrit à son frère Mikhaïl pour lui demander des livres : la *Critique de la raison pure* et Hegel... Que lit-il de Hegel ? Nul ne le sait. Peut-être l'hypothèse de L.F Földényi⁵⁵ est-elle juste : au fond de la Sibérie où Hegel estime qu'il n'y a pas d'histoire possible, Dostoïevski réfléchit à la signification des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Peut-être réfléchit-il, en effet, à la rationalité du réel comme déploiement d'un Esprit spéculatif arrêté aux frontières du bagne.⁵⁶

Mais il ne s'agit pas seulement d'un problème philologique de savoir si oui ou non Dostoïevski a lu Hegel. Car cette confrontation se retrouve de façon presque directe à travers deux écrits où le roman fait office d'arme philosophique. C'est précisément contre les deux auteurs, les deux lectures de Hegel que nous avons présentées dans la section précédente que Dostoïevski entre dans l'arène : Bakounine, en tant que maître à penser du nihiliste Netchaïev d'une part, et Tchernychevski d'autre part. Dostoïevski a bien remarqué que l'idéalisme allemand prépare le terrain aux théories révolutionnaires. Le premier des deux romans dont nous parlons dans cette section sont ses *Carnets du sous-sol*, publiés précisément contre le *Que faire ?* de Tchernychevski. Le roman sera alors le lieu du procès de toutes les convictions de jeunesse de Dostoïevski, et par cela même le procès de ceux qui en sont toujours les tenants. Sous ce rapport il n'est pas excessif de voir dans ces œuvres de vieillesse, une rébellion contre tout le camp Occidental ; Tolstoï, Nekrassov, Tourgueniev, Pissarev, mais surtout, son mentor (décédé en 1848), Vissarion Belinski, dont le nom doit planer dans l'esprit de Dostoïevski jusqu'à sa mort comme le maître contre qui il ne put jamais exprimer sa colère.

⁵⁵ László Földényi, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Trad. Natalia Zarembo-Huzvai et Charles Zarembo, Paris : 2008. L'auteur y avance le choc moral qu'aurait ressenti Dostoïevski en lisant les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* au bagne de Semipalatinsk. Il s'agit en somme de l'idée que nous restituons ici, que Dostoïevski aurait alors pris conscience du fond du problème en jeu : celui de la temporalité de l'histoire selon l'opposition éternité-processus. Pour Dostoïevski, la philosophie dialectique de Hegel est donc le singleton de cette temporalité qui donne aux révolutionnaires un sol théorique solide.

⁵⁶ Michèle Cohen-Halimi et Jean-Pierre Faye, *L'Histoire cachée du nihilisme*, op. cit. p. 75.

Mais qui est cette voix du sous-sol ? Voix disruptive d'un récit irréaliste, aveu d'un homme qui quarante années durant a épuisé toutes les perspectives de la conscience morale. Pure individualité, pure conscience de soi, et dont « le beau et le sublime pèsent lourdement sur [sa] nuque »⁵⁷. Récit parabolique d'une pure idiosyncrasie hyperconsciente, l'homme du sous-sol expose la bassesse de sa satisfaction dans la mesquinerie la plus vile. Il est la voix nihiliste, qui ayant tant scruté son âme, en arrive à la conclusion indéfectible que tout ce qui est *beau et sublime* dans le monde, que tous les dialecticiens, les héros, les hommes d'esprits, ne font que reproduire quelques icônes érigées en principe de vertu, mais qui doit se réduire à une contingence de la conscience morale, à une certaine disposition psychologique. L'homme du sous-sol dit :

J'en suis certain, je vous le garantis, car il me semble bien que de tout temps, la grande préoccupation de l'homme fut de se prouver sans-cesse à lui-même qu'il était un homme et non pas un rouage.⁵⁸

La dichotomie de l'homme et du rouage doit exprimer cette arrogance de l'individualité à vouloir ériger ses propres principes moraux, à n'avoir de conscience morale que celle qu'il se sera choisi. Mais le langage narquois et aigre de l'homme du sous-sol a pour principe premier de dissoudre en amont toute volonté de construire quelque chose « de beau et de sublime ». Chacune de ses phrases est l'antiphrase d'un discours positif, réduit cette fois à un rouage, à un mécanisme psychologique dicté en dernière instance par une morale désuète, mais qui flatte l'orgueil de la conscience morale. Quelle réflexion, quelle positivité lui permet-elle de réfléchir ainsi ? Toute sa puissance à disloquer les idées trouve sa solidité dans son

⁵⁷ Dostoïevski, *Les carnets du Sous-Sol*, trad. Pierre Pascal et Bernard de Scloezer, Paris : Gallimard, 2010, p.140.

⁵⁸ Ibid, p. 158.

hyperconscience qui l'a mené à cette dernière et unique vérité indéfectible, finalement déclarée selon la forme qui suit :

En ce qui me concerne personnellement, je n'ai fait autre chose dans ma vie que de pousser jusqu'au bout ce que vous autres n'osiez terminer qu'à moitié, tout en appelant sagesse votre lâcheté et en vous consolant ainsi par des mensonges. Si bien que je suis peut-être encore plus vivant que vous.⁵⁹

Tout le texte, toute la réflexion de l'homme du sous-sol n'ayant pour principe que celui-ci, n'est alors qu'une corrosive négation de toutes les idées positives. De la dialectique progressiste à la droiture morale, tout est nié par cet hyper-sujet, qui voit alors disloqué toute existence possible à une quelconque extériorité positive.

Un poète a écrit Comme il plaît à chacun, et je bois aussitôt à la santé de chacun, parce que j'aime « le beau et le sublime ». Cela me vaudra le respect général ; je l'exigerai, ce respect ; je poursuivrai de ma colère celui qui me le refusera. Je vis paisiblement, je meurs solennellement. N'est-ce pas admirable ? N'est-ce pas exquis ? Et je me serais laissé pousser un ventre si opulent, j'aurais dressé haut un nez si gras, j'aurais orné mon visage d'un si vaste menton, que chacun à ma vue se serait exclamé : « Voilà un être bien réel, un être positif ! » Comme vous voulez, mais il est bien agréable d'entendre dire de telles choses sur son compte dans notre siècle si essentiellement négatif. Mais ce ne sont que des rêves d'or ! Oh ! dites-moi, quel est celui qui le premier a déclaré, qui a proclamé le premier que l'homme ne commet des vilenies que par ce qu'il ne se rend pas compte de ses propres intérêts, et que si on l'éclairait, si on lui ouvrait les yeux sur ses véritables intérêts normaux, il cesserait aussitôt de commettre des vilenies et deviendrait sur le champ bon et honnête, car, éclairé par la science et comprenant son propre intérêt, l'homme serait donc pour ainsi dire placé dans la nécessité de faire le bien. Oh ! Enfant pur et naïf.⁶⁰

Par le sarcasme de l'homme du sous-sol, Dostoïevski aiguise le discours spéculatif idéaliste pour le faire entrer dans sa propre aporie, sa propre dislocation. L'homme du sous-sol se

⁵⁹ Ibid, p. 296.

⁶⁰ Ibid, p. 140.

comprend alors comme l'idéaliste déchu, l'idéaliste qui a mené jusqu'au bout la dialectique de l'idéalisme, « l'homme de la logique » qui constate finalement qu'il n'y a « rien », et par conséquent, aucune cause à défendre, aucun scrupule moral à ressentir même dans les actions les plus viles. Il se fait l'anti-Rakhmetov, martèle l'ahistoricité du mal, et l'impossibilité de voir l'humanité dans sa totalité réconciliée avec elle-même. Sa voix devient alors l'écho du discours idéaliste comme antiphrase, anti-concept qui met en garde les dialecticiens sur la tragédie qui leur est promise s'ils poursuivent trop loin et avec trop d'ardeur la conviction de 'l'élévation au concept', de constater avec horreur l'inexistence de la substance de ce dernier, qu'il ne soit alors en vérité rien.

Pour pouvoir agir, en effet, il faut au préalable atteindre une parfaite tranquillité et ne plus conserver aucun doute. Mais comment parviendrais-je à une telle tranquillité d'esprit ? Où pourrais-je trouver les principes fondamentaux sur lesquels je puisse me bâtir ? Où est ma base ? Où irais-je la chercher ? Je m'exerce à penser. Autrement dit, toute cause chez moi en tire immédiatement une autre après elle, encore une plus profonde, plus fondamentale, et ainsi de suite à l'infinie. Telle est l'essence de toute pensée, de toute conscience. [...] Or, moi, je ne vois là rien de juste, ni de bon ; et si, par conséquent j'essaie de me venger, c'est pure méchanceté de ma part. [...] Ma rage est soumise à une sorte de décomposition chimique, en vertu justement de ces mêmes maudites lois de la conscience.⁶¹

Le nihilisme, au sens d'un devenir de la négation semble émerger chez Dostoïevski comme pure activité de la conscience à la lumière de la dialectique. Ayant finalement compris la nullité de la morale, la nullité du monde, l'homme du sous-sol n'a finalement plus de honte à déclarer préférer son thé au genre humain, trouvant la satisfaction dans l'accomplissement du mal ordinaire, dans la réalisation de ses vices et des pingreries qu'il ne cherche même plus à refreiner. Le nihilisme comme anti-philosophe, comme oxymore nécessaire du devenir du discours philosophique, doit donc entraîner avec lui la ruine de la philosophie elle-même ;

⁶¹ Ibid, p. 136-137.

dévoiler à la face du monde la supercherie de l'idéalisme et son incapacité à fonder la morale, son arrogance à subsumer conceptuellement le devenir de l'histoire universelle de Hegel qui hante le récit de Bakounine comme de Tchernychevski. L'homme du sous-sol écrit encore :

Mais l'homme nourrit une telle passion pour les systèmes, pour les déductions abstraites, qu'il est prêt à travestir sciemment la vérité, prêt à fermer les yeux et à se boucher les oreilles devant la vérité, rien que pour justifier sa logique. Je prends cet exemple, par ce qu'il est probant. Regardez donc autour de vous ! Le sang coule à flot, gaiement même, comme du champagne. Voyez notre XIXe siècle dans lequel vécut Buckle ! Voyez Napoléon, l'autre, le grand, et celui d'aujourd'hui ! Voyez l'Amérique du Nord et son union établie pour l'éternité ! Voyez enfin ce caricatural Schleswig-Holstein ! Qu'adoucit donc en nous la civilisation ? La civilisation ne fait que développer en nous la diversité des sensations... pas autre chose.⁶²

De Henri Buckle, l'historien du devenir du progrès de la civilisation, à Napoléon, le grand homme hégélien, porte-drapeau sanguinaire de l'histoire universelle, ni l'amélioration de la société, ni la grandeur morale devant inspirer cette conviction n'ont en dernière analyse de fondement, aucun sol sur lequel se reposer comme l'affirme pourtant Tchernychevski. L'attaque contre ce dernier est manifeste dans le passage qui suit :

Il suffit donc de découvrir ces lois, et l'homme ne pourra plus être tenu responsable de ses actions, et la vie deviendra extrêmement facile. Toutes les actions humaines pourront évidemment être calculées mathématiquement d'après ces lois, comme l'on fait pour les logarithmes, jusqu'au cent millième, et seront inscrites dans les éphémérides, ou bien l'on fera des livres estimables, dans le genre de nos dictionnaires encyclopédiques, où tout sera si bien calculé et prévu, qu'il n'y aura plus d'aventure, plus d'action même. [...] Alors on édifiera un vaste palais de cristal⁶³.⁶⁴

⁶² Ibid, p. 146.

⁶³ Le « palais de cristal » évoqué dans *Que faire ?* comme le lieu idyllique dans lequel l'humanité vivra après le grand changement est directement inspiré du Crystal palace de Sydenham construit en 1851 pour l'exposition universelle de Londres. Dostoïevski moque alors cette vision de Tchernychevski non seulement comme absurde au regard de l'indépassabilité de la violence humaine, mais encore dangereuse, en ceci qu'elle pourra venir justifier de grandes violences, de grandes oppressions comme peut le faire une guerre civile ou une révolution.

⁶⁴ Ibid, p. 148.

L'histoire bégaye sa violence, et les idéalistes la justifient par la négativité d'un concept encore trop abstrait, trop imparfait, qui doit pouvoir s'améliorer encore. L'homme du sous-sol, le nihiliste, ange déchu de l'idéalisme, se rit de ces derniers, lui qui a touché du doigt l'ultime vérité métaphysique, celle de l'inexistence du concept. Michèle Cohen-Halimi, sur ce point, ne semble pas faire une autre lecture :

Dostoïevski invente donc par le roman la scène métaphysique de ce qu'il veut être la tragédie du nihilisme. Et sur cette scène, l'écrivain pousse toujours plus loin la radicalité de sa question cruciale : « Que peut être la vie du nihiliste ? Que veut la raison négatrice ? Quelle morale délivre-t-elle ? En délivre-t-elle une ? De quelle foi le rationalisme destructeur est-il animé, peut-être à son insu ? C'est à la littérature –« sans littérature, la société ne peut exister »-, et non à la philosophie, qu'il appartient d'interroger la vérité de la vérité, du point de vue de la vie. Et cette interrogation poursuivie avec radicalité par tous les romans de l'écrivain, tend à montrer que la seule raison conduit au baignoire, qu'on ne sort jamais du baignoire par la pensée philosophique, qui a pour vocation d'y conduire. La philosophie est essentiellement « philosophie du baignoire » selon l'expression de Chestov. Telle est la tragédie métaphysique du nihilisme orchestré par la littérature au sens de Dostoïevski. ⁶⁵

Le nihilisme se comprend donc du point de vue de l'individu comme dialogique de la conscience philosophante, la mise en aporie et l'essoufflement de l'idéalisme comme le tenant de sa propre dissolution, comprenant en germe sa propre négation.

Le nihilisme, qui sous couvert de dialectique devient une force de destruction politique, outrepassa les convulsions morales de l'homme du sous-sol, puisque précisément il n'est pas réduit à l'apathie et au sarcasme ; bien au contraire, il concrétise son idée dans un avenir politique essentiellement négation, c'est-à-dire destruction. C'est donc dans ce qui constitue

⁶⁵ Michèle Cohen-Halimi et Jean-Pierre Faye, *L'Histoire cachée du nihilisme*, Paris : La Fabrique, 2008, p. 95.

probablement le roman le plus noir de son oeuvre que Dostoïevski va tracer le pourtour de la réaction et continuer son combat contre les nihilistes et leurs volitions politiques: *Les Démons*. Il est un point de sémiotique notable qu'il nous faut considérer un instant relativement à la traduction du titre de *Бесы* en Français, qu'on a parfois traduit par *Les Possédés*. Cette dernière traduction est fallacieuse, car elle fait référence au passage de l'Évangile selon Saint-Luc dans lequel le Christ ordonne aux démons de sortir de l'homme :

Jésus l'interrogea : « Quel est ton nom ? » Il dit : « Légion », car beaucoup de démons étaient entrés en lui. Et ils le suppliaient de ne pas leur commander de s'en aller dans l'abîme. Or, il y avait là un troupeau de porcs considérables en train de paître dans la montagne. Les démons supplièrent Jésus de leur permettre d'entrer dans les porcs, et il leur permit. Sortant alors de l'homme, les démons entrèrent dans les porcs et leur troupeau se précipita du haut de l'escarpement dans le lac et se noya.⁶⁶

Ce sont donc ces démons qui sont visés dans le roman de Dostoïevski. Dans une lettre du 7 Octobre 1870, il écrit à son éditeur Katkov :

C'est exactement ce qui se produit chez nous. Les démons sont sortis de l'homme Russe et sont entrés dans un troupeau de porcs, autrement dit, les Nétchaïev, les Serno-Solovievitch et autres.⁶⁷

Les Démons raconte l'histoire de Nicolaï Vsévolodovitch Stavroguine, jeune aristocrate Russe, fils d'une femme du monde en disgrâce, mais dont la beauté, l'intelligence et le charisme semblent à eux seuls réhabiliter la famille. Comme Raskolnikov, le héros de *Crime et châtiment*, il incarne à son tour la toute-puissance de la raison sur tout autre sentiment. Quelle différence avec ce dernier ? Stavroguine n'est pas la « bête tremblante »⁶⁸ que

⁶⁶ Lc, 8 30-34.

⁶⁷ Dostoïevski, *Correspondances*, t. 2, trad. Anne Coldefy-Faucard, Paris : Bratillat, 1998, p 612.

⁶⁸ Cf. Dostoïevski, *Crimes et châtiment*, trad. V. Pozner, Paris : Gallimard, 1950, p 201: « Une autre question me préoccupait, me poussait à agir. Il me fallait savoir au plus tôt, si j'étais une vermine comme les autres ou un homme ? Si je pouvais franchir l'obstacle, si j'osais me baisser pour saisir cette puissance. Étais-je une créature tremblante ou avais-je le droit... ? » On y voit de façon éclatante la critique du « grand homme » de Hegel : Raskolnikov a voulu la puissance, devenir cet « homme extraordinaire », ce « Napoléon » en tuant une vieille usurière avare. Mais il se perd dans des convulsions morales, dans la culpabilité. De ce point de vue Stavroguine est très similaire à Raskolnikov en ce qui concerne la personnalité, mais au contraire de ce dernier, il n'est dans

craignait être Raskolnikov, il est l'être qui a complètement outrepassé les catégories du bien et du mal. Est-il véritablement révolutionnaire ? Non, puisqu'il est indifférent à tout ; mais son indifférence ne se traduisant pas par une apathie, au contraire se transforme en cette *terreur du négatif* qu'exhortait Bakounine. Par son aura, il attire à lui Piotr Stépanivotch Verkhovenski (qui n'est autre que Netchaïev) qui veut faire de lui le chef de son groupe révolutionnaire. Du creuset de la négation absolue de toute moralité, Stavroguine n'est pas l'auteur des idées, il est la force qui doit les porter dans leur réalisation ; c'est cette force que vient chercher Verkhovenski auprès de lui, il est même prêt comme nous l'avons signifié, à lui déléguer la direction du comité révolutionnaire qu'il a créé, dans cette relation asymétrique où le chef temporel du groupe révolutionnaire cède de lui-même sa place à celui qui lui semble être plus apte que lui à porter son idée. Voici la conversation se tenant entre Verkhovensky et Stavroguine relativement au projet révolutionnaire :

Du reste une petite anecdote encore. Il y a un régiment d'infanterie non loin d'ici. Vendredi soir, à B..., nous avons bu avec les officiers. Il y a là trois de nos amis, vous comprenez ? On a parlé athéisme, et Dieu a été liquidé, bien entendu. A propos, Chatov affirme que si l'on veut faire la révolution en Russie, il faut absolument commencer par l'athéisme. Peut-être est-ce vrai. Il y avait là un capitaine à cheveux gris, un vieux briscard, qui ne disait mot, et le voilà soudain qui vint se planter au milieu de la chambre et dit comme s'il se parlait à lui-même : « Si Dieu n'existe pas, que signifie alors mon grade de capitaine ? » Il prit sa casquette, haussa les épaules d'un air perplexe et sortit.

- Il a exprimé là une idée assez juste, remarqua Nicolai Vsevolodovitch en baillant pour la troisième fois.

sa folie destructrice, l'objet d'aucun remord, il est la raison froide, nihilisante, analogue à Netchaïev. Les *Démons* paraissent en 1871, trois ans après *Crimes et châtiment* ; on peut y voir de la part de Dostoïevski, une volonté d'accentuer encore le drame de la vie nihiliste par une individualité plus destructrice encore.

- Vraiment ? Je n'ai pas compris et je voulais vous le demander. Que vous raconter encore ?... Ah oui, la fabrique des Chpigouline, c'est très intéressant. Il y a là, comme vous le savez cinq cent ouvriers. Je vous assure que certain ont une idée de l'internationale.⁶⁹

Bakhtine a montré le mode d'être subjectif de l'idée chez Dostoïevski. Une idée s'entend comme une mise à l'épreuve face au réel et aux idées d'autrui, c'est-à-dire à l'altérité⁷⁰ : Quelle idée porte en réalité Stavroguine ? Il ne porte pas même la sienne, il se prête à celle de Verkhovensky. Bien plus que seul porteur de l'idée, il est l'incarnation de l'idée qui emporte tout sur son passage, avec lui les hommes, mais les villes, la destruction avec l'incendie de Zariétchie, la mort avec le suicide de Kirilov, il est celui qui met à mal l'*agôn* Dostoïevskien, puisqu'il est une force d'attraction qui entraîne avec lui les autres ou les nie, les détruit s'ils venaient à s'y opposer. La pauvre Liza ne dit pas autre chose à Stavroguine après l'incendie :

C'est à ce moment qu'est accouru Piotch Stépanovitch ; il m'a tout expliqué. Il me révéla que vous étiez en proie à une grande idée devant laquelle nous n'étions rien. Ni lui, ni moi ; mais que j'étais néanmoins un obstacle sur votre route.⁷¹

Comment ne pas y reconnaître la marque de l'individualité hégélienne dans l'histoire qui, intégralement dissoute dans son idée, au service de cette dernière ne vit que pour elle ? Mais encore, quand cette idée a levé tous les verrous de la moralité, elle s'autorise alors toutes les formes du négatif. On voit en conséquence la négativité, qui chez Hegel vise à faire émerger le positif de l'objet, exister non pas en tant qu'élévation au *concept*, mais en *pulsion de négation*, poussée par une raison aveugle qui, sous couvert de dialectique, ne semble trouver

⁶⁹ Dostoïevski, *Les Démons*, t. 1, trad. Marthe Robert, Paris : Gallimard, 1974, p. 331.

⁷⁰ Mikhaïl Bakhtine dans son incontournable commentaire de Dostoïevski, *La Poétique de Dostoïevski*, a conceptualisé la *polyphonie* comme caractéristique du roman chez l'auteur russe. Cette *polyphonie* signifie que le roman dostoïevskien ne doit pas s'entendre comme un roman à thèse, mais au contraire comme la confrontation de différents points de vue subjectifs s'influençant les uns les autres. Cette polyphonie s'oppose au monologisme du discours, d'un type de récit clos, avec une conscience omnisciente surplombant le tout. De ce point de vue, la forme même du roman dostoïevskien s'oppose à Hegel et à l'idée d'un Esprit total qui soit la substance du monde. « Compris à la manière Hégélienne, l'Esprit unique en devenir dialectique ne peut engendrer autre chose qu'un monologue philosophique. L'idéalisme monistique offre les conditions les moins propices à l'évolution et à la pluralité des consciences distinctes. » Cf. Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitchév, Paris : Seuil, 1970. pp. 62-63.

⁷¹ Dostoïevski, *Les Démons*, t. 2 op. cit. p. 244.

sa fin ultime que dans la satisfaction du besoin de négation propre au sujet. On doit entendre ici l'écho de ce que soulignait Lev Chestov⁷² relativement à la *religion du dernier homme* : elle est faite pour les consolateurs, non pour les opprimés, il en va de même pour la révolution, faite pour les révolutionnaires et non pour les serfs. De Raskolnikov à Stavroguine, se croise la même symptomatologie du nihilisme : la raison négatrice, incrédule, celle des athées, est en perpétuelle recherche d'alibi moral (c'est dans l'esprit de Dostoïevski, principalement le cas du socialisme) pour justifier son devenir, s'accrocher à une téléologie fictive, alors qu'elle a pourtant au préalable nié toute moralité ; là est la véritable réification du mal. La négativité hégélienne perd sous la plume de Dostoïevski tout son principe de positivité et se réduit en conséquence à la négation pure et simple. L'antinomie du nihilisme politique se présenterait alors pour Dostoïevski sous la forme suivante : « rien n'est vrai, rien n'existe, mais nous allons tout de même l'améliorer ». De l'athéisme au politique, la négation, compris comme unique *modus vivendi* du nihiliste et par son incapacité à produire quoi que ce fut de positif, doit mourir dans son aporie, mourir d'être négation pure.

Alors que les mouvements terroristes ne désemplissent pas, Dostoïevski se convainc de plus en plus que la folie terroriste des *démons* n'est pas un ectoplasme imaginaire, mais se trouve bien véritablement en germe à Pétersbourg. En 1878, Dostoïevski assiste au procès de Vera Zassoulitch, meurtrière du préfet de police de Pétersbourg, et tenante d'un militantisme sans limite qui fera d'elle une des membres de la garde rapprochée de Lénine en Angleterre, et

⁷² Lev Chestov est l'un des premiers philosophes à avoir commenté Dostoïevski. Dans son livre *La Philosophie de la tragédie, Nietzsche et Dostoïevski*, il tente de rapprocher les deux auteurs en ceci qu'ils sont tous deux penseurs d'une philosophie de la tragédie, c'est à dire une philosophie qui a accepté les causes du désespoir, qui admet qu'il n'y a aucune consolation à la souffrance, qu'elle surgit dans son absurdité et frappe indistinctement. C'est ce refus de donner du sens à la souffrance qui pour Chestov caractérise la philosophie tragique. Ce que Chestov nomme la *religion du dernier homme* se trouve précisément dans cette volonté de consoler, de trouver une justification ou une issue à la souffrance. Or pour le clerc de la *religion du dernier homme*, ce dernier homme, celui qui est le plus avili mais qui est tout de même un frère, il faut trouver une issue à cette souffrance pourtant inéluctable. C'est ce que fait le socialisme en s'emparant de Hegel : le travail du négatif justifie la souffrance transitoire, nécessaire en vue de l'accomplissement d'un bien final plus grand. Pour Chestov, les Stavroguine et Raskolnikov sont des exemples de clercs de la religion du dernier homme.

jusqu'à la révolution d'Octobre. Il répond aux cinq étudiants qui lui avaient écrit collectivement :

Le diable sait ce qui se passe chez nous à Pétersbourg. La jeunesse, convaincue que le gouvernement la craint, prêche l'emploi du revolver. Mais elle continue à mépriser le peuple [...]. Pour aller au peuple et rester avec lui, il faut commencer par désapprendre à le mépriser [...], il faut par exemple se mettre à croire en Dieu, ce qui est absolument impossible pour notre Européisme.⁷³

De la voix par-delà toute conscience morale de l'homme du *sous-sol* au bras tueur de Stavroguine, Dostoïevski retrace le devenir de la morbidité de la ratiocination et prévient de la terreur qui guette la Russie, si rien ne s'y oppose. Que faire ? Aurait pu à son tour demander Dostoïevski, lui qui a combattu Tchernychevski avec tant de verve ; où se situe le salut possible de la Russie ? Comment y parvenir ? Le roman dostoïevskien se présente à nous comme un contre-plan du discours philosophique se voulant plus proche du terrain effectif de la vie que le discours positif de type développé-lié-argumenté. Véritable tribunal de la philosophie dialectique il vise, par la restitution d'une temporalité d'éternité contre l'histoire-processus à faire perdre pied à la génération révolutionnaire dans sa consistance théorique. Dostoïevski par sa négation du discours philosophique pose négativement sa philosophie tragique ; pensée agnostique d'une vérité toujours circonscrite dans son ipséité à une individualité idiosyncratique irréductible. Contre Bakounine, Netchaïev, Tchernychevski, Dostoïevski s'est élevé ; à la dialectique, il a opposé le pantragisme, la philosophie de la tragédie, de l'incurabilité du mal dans le monde, ce mal qui ne sera aboli par aucun progrès scientifique ou politique. Dernier grand réactionnaire conséquent, il a cherché à stopper le train fou de l'histoire. Il est de ce point de vue, le seul slavophile à avoir perçu la subtilité du

⁷³ Dostoïevski, *Lettre aux étudiants*, in *Le Carnet de Sibérie*, trad. Pierre Pascal, Paris : L'Herne, 1996, p. 130-132.

problème. Pour ce qui est d'Ivan Kireïevski ou d'Alexeï Khomiakov⁷⁴, ils souffrent au fond du même mal que Karamzine : ils n'ont pas perçu le changement de paradigme du rapport à l'histoire. La scène du roman dostoïevskien analyse jusqu'au plus profond de l'âme les ressorts ultimes des volitions révolutionnaires en Russie. Il met en garde la nouvelle génération contre la maladie dialectique, symptôme morbide d'un nihilisme destructeur qui ne transvalue rien qui n'est que pure annihilation, l'envol mégalomane de la conscience morale déchirée cherchant sa vertu dans la *religion du dernier homme*, et sa toute puissance dans la guerre révolutionnaire. En restreignant à l'individualité idiosyncratique la vérité de la révolution, il cherche avant tout à faire perdre pied à la possibilité d'une humanité réconciliée dans le *palais de cristal* de Rakhmetov. Le monde tragique, par essence, correspond à une mise en défaut du plan dialectique du discours. Mais la philosophie dialectique semble avoir ignoré le cri de Dostoïevski, comme nous allons le voir à présent avec Plekhanov et Lénine, et la lecture marxiste de Hegel en Russie.

⁷⁴ Alexeï Stepanovitch Khomiakov proposait le mode de vie du *Соборность* : conception partie d'un commentaire orthodoxe des Écritures mettant en avant une vie pieuse autour d'une communauté paysanne.

d) Hegel par Marx, le retour de la dialectique : Plekhanov, Lénine

Notre récit arrive à présent à la fin du XIX^e siècle russe. La dernière lecture de Hegel que nous analyserons se trouve être la lecture marxiste concrétisée par le tandem Plekhanov-Lénine. Il s'agit de la lecture la plus tardive. Elle est aussi la plus proche de ce que nous avons nommé la lecture négative-positive du duo Bakounine-Tchernychevski, mais il n'est toutefois pas possible de l'y identifier. La présente partie a pour objet de raffiner au mieux cette lecture russe de Hegel par le prisme marxiste. Mais il ne faut pas non plus nous égarer, Lénine et Plekhanov sont socialistes, marxistes bien avant d'être hégéliens. Là où se montrait évidente notre étude avec Bakounine, par ce qu'il a commenté Hegel directement et se revendiquait de lui, il faut à présent nous concentrer davantage pour expliciter l'impact de Marx chez les socialistes russes pour ensuite y aborder le problème de l'hégélianisme. Plekhanov fonde en 1883 (année de la mort de Marx) avec Vera Zassoulitch et Pavel Axelrod ce qui constitue la première cellule proprement marxiste de Russie, *Освобождение труда* (Libération du travail). A cette époque, Marx reste très peu connu en Russie, et la plupart des organisations socialistes s'inspirent de trois sources principales : les libéraux russes, la philosophie allemande et le romantisme issu de la Révolution française.

La modernité russe, embarquée dans cette histoire-processus européenne ne semble pas avoir élaboré une dialogie claire entre cette idée d'un devenir de l'histoire – en terme hégélien le principe, l'Esprit, la résultante finale – la fin de l'histoire, et les moyens d'y parvenir – la médiation, le négatif. Ce même problème avait déjà en Allemagne été l'objet d'un vif débat du vivant même de Hegel dans la querelle contre Fichte et Schelling. C'est précisément contre

ce dernier qu'est dirigé ce passage polémique de l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* :

Ce devenir [de la science en général], tel qu'il se présentera dans son contenu, avec les figures qui se montreront en lui, ne sera pas ce qu'on imagine tout d'abord sous le titre d'introduction de la conscience non-scientifique à la science, il sera autre chose que l'établissement des fondations de la science ; – et bien autre chose que cet enthousiasme qui, comme un coup de pistolet, commence immédiatement avec le savoir absolu et se débarrasse des positions différentes en déclarant qu'il n'en veut rien savoir.⁷⁵

Dans la réalisation de l'Esprit, la science ne se donne pas immédiatement pour accomplie, mais doit passer par toutes les figures médiatrices pour connaître son objectivité. Du point de vue de Hegel, Schelling prend la dialectique à l'envers en commençant par l'absolu, en somme il n'est qu'un penseur de l'immédiateté, autrement dit un penseur non-dialectique.

Moins de trente ans plus tard Marx et Engels dans leur conflit contre les jeunes hégéliens, Bruno Bauer, Arnold Ruge et Moses Hess, ressuscitent le différend Hegel-Schelling avec une visée différente mais un fond argumentatif très similaire :

On sait que le cerisier, comme presque tous les arbres fruitiers, a été transplanté dans notre zone par le négoce il y a seulement quelques siècles, et c'est pourquoi il n'a été donné à la « certitude sensible » de Feuerbach que par cette action d'une société déterminée en un temps déterminé. Du reste, dans cette conception des choses qui appréhende telles qu'elles sont et telles qu'elles sont effectivement arrivées, comme cela apparaîtra plus loin de façon encore plus claire, tout problème philosophique profond se dissout dans un fait empirique.⁷⁶

⁷⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, op. cit. p. 25.

⁷⁶ Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris : Éditions Sociales, 2014, pp. 54-55.

La critique des jeunes hégéliens lance au passage une estocade à Feuerbach. Si Feuerbach est salué par Marx pour sa première tentative d'une lecture matérialiste de Hegel, il est au fond accusé d'en rester à une conception de la dialectique qui s'est arrêté à la *certitude sensible* de la *Phénoménologie* sans rien transvaluer par la suite. L'empirisme de la *certitude sensible* est le début si l'on veut d'un devenir dialectique, mais le perpétuel recours à cette faculté n'a par nature aucune vocation à amorcer ledit devenir. Marx et Engels poursuivent :

Par exemple l'importante question du rapport de l'homme à la nature (voire comme dit Bruno Bauer les « oppositions dans la nature et l'histoire », comme s'il s'agissait de « deux choses » séparées l'une de l'autre et que l'homme n'avait pas toujours devant lui une nature historique et une histoire naturelle), d'où sont nées toutes les « œuvres d'une grandeur insondable » au sujet de la « substance » et de la « conscience de soi », s'effondre d'elle-même dans l'intellection du fait que « l'unité de l'homme et de la nature », célèbre à plus d'un titre, a existé depuis toujours dans l'industrie, mais d'une manière différente à chaque époque, en fonction de développement plus ou moins grand de l'industrie, tout comme la « lutte » de l'homme avec la nature, jusqu'au développement de ses forces productives sur une base correspondante.⁷⁷

C'est cette fois Hegel qui est critiqué, de façon assez paradoxale comme le penseur d'une fixité non dialectique. Par extension, Bruno Bauer, 'resté' idéaliste succombe au fond au même pêché que Feuerbach selon cette subtile articulation : La réception d'une impression sensible dans le cerveau ne donne d'information que sur un état de chose absolument immédiat. Mais, de même, la restitution de ces données de l'intuition sensible immédiate ne peut pas être utile de par leur nature atomique, déliée du cours des événements, à l'élaboration d'un discours effectivement réel sur le cours objectif de ces événements, leur devenir objectif. Bauer a repris les catégories du système hégélien, mais ne les a pas placées dans une totalité, au contraire, il a subsumé sous des concepts ontologiques différents certaines déterminations du monde, « la nature et l'histoire », et affirme que leur opposition simple restitue la

⁷⁷ Ibid. p. 55.

dialectique des différents objets entre eux, alors que précisément, une telle dialectique, chez Hegel comme chez Marx, ne peut avoir lieu que dans le monde effectif unifié. L'empirisme sensible de Feuerbach trouve un point de passage vers l'idéalisme de Bruno Bauer : tous deux ne rendent pas compte d'un devenir effectivement réel de l'histoire.

Comment voit-on sans cesse se répéter le dispositif médiation-immédiateté dans la philosophie moderne russe? Comment la lecture marxiste de Hegel intervient-elle dans la pensée politique russe ? Les libéraux et les socialistes russes se réunissent sous un point assez net : ils ont moins cherché à commenter Hegel qu'à faire un usage immédiat de sa philosophie comme étant déjà un système socialiste. Ceci se montre de la manière la plus manifeste chez Bakounine, qui au fond, sous le contresens qu'il fait du négatif dans la dialectique spéculative, n'est pas véritablement sorti de l'idéalisme : tout ce qu'affirme Bakounine sur la « tempête d'anéantissement »⁷⁸ reste subordonné au devenir du principe hypostasié. On peut rapporter cette même remarque à Tchernychevski qui, par la subsistance dans son œuvre d'une positivité utopiste, se fait bien plus penseur de la résultante du devenir dialectique qu'un véritable penseur de la médiation. En somme, il n'a pas proprement dépassé l'immédiateté de la science que Hegel pointait chez Schelling. Au fond, la transition vers un véritable matérialisme dialectique n'a pas encore été opérée dans le débat russe, et ce sera précisément la tentative de Plekhanov que d'opérer une telle transition. On peut attribuer à Plekhanov ce qui constitue probablement la toute première mention de Marx dans un texte rédigé en russe :

C'est la situation des socialistes russes. La population laborieuse de la Russie supporte directement le poids de l'énorme machine d'un Etat policier despotique, en même temps qu'elle endure toutes

⁷⁸ Cf. supra. I. b)

les souffrances propres à l'époque de *l'accumulation* capitaliste et que, par endroits, dans nos centres industriels, elle fait déjà l'expérience du joug d'une *production* capitaliste, que ne limitent encore ni l'intervention plus ou moins énergique de l'Etat, ni la résistance organisée des ouvriers eux-mêmes. La Russie d'aujourd'hui, - Marx l'avait dit à propos de l'Ouest du continent européen - ne pâtit pas seulement du progrès de la production capitaliste, mais de l'insuffisance de ce progrès.⁷⁹

On reconnaît sans difficulté, outre l'occurrence nominale de Marx dans ce texte, toute la logique de pensée de la tradition marxiste : la classe travailleuse, exploitée par une classe détentrice des capitaux au sein d'un État chapeautant le tout par la législation et le pouvoir policier, subit de plein fouet les contradictions internes du système capitaliste : accumulation de capitaux, surproduction, monopole, paupérisation de la classe travailleuse. Dans ce même texte, Plekhanov écrit :

La classe ouvrière des pays les plus développés se rend un compte de plus en plus net de la nécessité de cette révolution à la fois sociale et politique, et elle s'organise en un parti du travail hostile à tous les partis d'exploiteurs. Cette organisation, qui s'opère sur les principes de l'"*Association Internationale des Travailleurs*", vise, toutefois, en premier lieu, à la conquête par les ouvriers du pouvoir politique à l'intérieur de chaque Etat. Il va sans dire que "*le prolétariat de chaque pays doit en finir avant tout avec sa propre bourgeoisie*".⁸⁰

On tient ici en quelque sorte les trois termes logiques de la dialectique révolutionnaire qu'on peut schématiser de façon simpliste tel que suit : les contradictions du capitalisme nécessitent une révolution socialiste, qui aboutira à la société sans classes. On peut sur ce point saluer Plekhanov, lui qui le premier a importé en Russie la philosophie de Marx et, en ce sens, a largement contribué à clarifier le problème de la lecture socialiste de Hegel. Son commentaire de Hegel dans son panégyrique *60^e anniversaire de la mort de Hegel* marque une très claire

79 Grigory Plekhanov, *Programme du groupe social-démocrate « Libération du travail »*, 1884, Archive internet : <https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1884/00/plekhanov_18840000.htm>

⁸⁰ Ibid.

articulation latente, permanente entre la dialectique spéculative du maître et le « socialisme scientifique » proposé par Marx :

On dit parfois que le point de vue de la dialectique s'identifie à celui de l'évolution. Il est indubitable que les deux méthodes ont des points de contact. Il existe pourtant entre eux une importante différence, une différence très profonde, et qui n'est pas, on doit le reconnaître, à l'avantage de la théorie de l'évolution. Les évolutionnistes d'aujourd'hui ajoutent à leur doctrine une notable proportion d'esprit conservateur. Ils voudraient montrer qu'il n'y a pas de sauts dans la nature non plus que dans l'histoire. Or, la dialectique sait fort bien que, dans la nature comme dans la pensée humaine et dans l'histoire, les sauts sont inévitables. Mais elle ne perd pas de vue un autre fait indiscutable : qu'à toutes les étapes du changement c'est un seul et même processus continu qui se déroule. Elle tâche simplement de se rendre compte des conditions dans lesquelles le changement continu aboutit nécessairement à un saut.

Pour Hegel, les utopies ont une importance symptomatique en histoire : elles portent témoignage des contradictions d'une époque. C'est exactement le point de vue du matérialisme dialectique : le mouvement ouvrier qui, aujourd'hui, ne cesse de croître, n'a point pour conditions les plans utopiques de divers réformateurs, mais les lois de la production et de l'échange. Voilà pourquoi à la différence des utopistes de jadis, ceux d'aujourd'hui sont des hommes politiques qui cherchent à arrêter la roue de l'histoire. Le trait le plus caractéristique de notre époque, c'est que le recours à l'utopie ne vient plus des réformateurs, mais de leurs adversaires, utopiques avocats de la peu engageante réalité d'aujourd'hui, qui voudraient se convaincre et convaincre les autres que cette réalité possède toutes les perfections, qu'il suffit d'en éliminer les abus qui ont pu s'y accumuler.⁸¹

Mais Plekhanov reste en grande partie hégélien en un sens idéaliste. Il y a à vrai dire une certaine incohérence de son œuvre en général qui affirme, comme le montrent les deux citations données plus haut, un devenir matérialiste de l'histoire, mais qui en même temps prend position pour un monisme de l'histoire (nous développerons abondamment ce point

81 Grigory Plekhanov, *Pour le 60e anniversaire de la mort de Hegel*, 1891. Archive internet : <https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1891/00/plekhanov_18910000.htm>

dans la deuxième section de ce mémoire.) La nécessité d'une scientificité de la révolution socialiste est martelée par Plekhanov dans un langage matérialiste, mais sa méthode d'action effective, notamment sur la question de l'organisation d'un parti révolutionnaire organisé se présente à nous comme le symptôme d'un hégélianisme qui ne dit pas son nom. De façon très étrange, Plekhanov semble être à la fois celui qui a le premier clarifié la nécessité d'une scientificité de l'action révolutionnaire mais qui en même temps réfléchit toujours le devenir de l'histoire-processus en un sens attentiste, automatique pourrions-nous même dire. Ici tient de toute évidence la querelle avec Lénine qui prône le centralisme du parti, son action méthodiquement révolutionnaire et agitatrice, lui qui avait pourtant appris le marxisme auprès de Plekhanov. Gérard Walter nous décrit les dessous de ce conflit après la publication du *Que faire ?* de Lénine :

Dans le numéro de l'Iskra paru aussitôt après sa démission, il lit dans un article de Plekhanov intitulé (allusion directe à son livre *Que faire ?*) : *Ce qu'il ne faut pas faire*. Il ne faut pas se quereller tout le temps, estime Plekhanov. Il faut être tolérant et pacifique si l'on veut éviter une scission. « Il n'y en avait que trop chez nous et elles ne nous ont fait que trop de mal. Maintenant, il faut par tous les moyens, maintenir l'unité. Autrement notre parti perdra toute crédibilité politique. [...] »⁸²

Querelle de forme sans désaccord sur le fond ? L'affaire est en vérité bien plus sérieuse. Lénine refuse catégoriquement que le parti soit un 'club de discussion' socialiste. La méthode révolutionnaire pour Lénine n'est en aucun cas un aspect annexe, secondaire du parti révolutionnaire que prétend être le POSDR. Si nous devons faire cette réflexion très schématique (trop peut-être) nous pourrions dire que si Marx est un théoricien du capitalisme, Lénine est un théoricien de la révolution. Plus encore qu'un théoricien de la révolution, il est un penseur de la révolution dans une situation objective donnée. L'action révolutionnaire doit certes suivre un mouvement scientifique ne faisant qu'un avec le devenir de l'histoire, mais

⁸² Gérard Walter, *Lénine*, op. cit. p. 130.

cette scientificité ne doit jamais tomber dans l'abstraction, elle doit au contraire détecter dans une situation historique donnée le moment exact où l'action révolutionnaire pourra mener à bien son entreprise.

Le dernier grand évènement politique marquant dans la Russie du XIX^e siècle finissant est de toute évidence l'assassinat du Tzar Alexandre II le 1^{er} mars 1881 par le groupe *Народная воля*, ce même groupe auquel appartiendra Alexandre Oulianov. On parvient à voir comment l'arrivée de Hegel en Russie a à divers degrés infusé le débat révolutionnaire dans cette époque désorientée par un bond trop rapide dans une modernité étrangère. Voyons ce que nous dit Lénine à propos de ces événements :

La Russie connut pour la première fois un mouvement révolutionnaire contre le tzarisme en 1825, et ce mouvement fut l'œuvre presque exclusivement de la noblesse. Depuis lors et jusqu'en 1881, année où Alexandre II fut abattu par des terroristes, les intellectuels de la classe moyenne furent à la tête du mouvement. Ils firent preuve du plus grand esprit de sacrifice et leur héroïque méthode de lutte terroriste étonna le monde entier. Certes, ils ne tombèrent pas en vain et leur sacrifice contribua, directement ou non, à l'éducation révolutionnaire ultérieure du peuple russe. Mais ils n'atteignirent point et ne pouvaient pas atteindre leur but immédiat : l'éveil d'une révolution populaire.⁸³

On remarque clairement que Lénine, après l'insurrection de 1905, croit de façon indéfectible en un nouveau soulèvement révolutionnaire à venir. Mais Lénine ne conçoit la possibilité d'une révolution que par le prolétariat lui-même. C'est là le sens que prend l'histoire, c'est donc avec le prolétariat qu'il faut composer si l'on veut en maîtriser le cours. Ici tient toute la doctrine léniniste de la révolution : le mouvement des masses imprime son rythme à l'histoire, et c'est en conséquence ce même mouvement dont il faut prendre la tête pour prendre le contrôle de l'histoire. Lorsqu'Althusser écrit « Marx fonde la science de l'histoire là où il

⁸³ Lénine, *Rapport sur la révolution de 1905*, in, *Œuvre complètes*, op. cit. t. 23, pp. 265-266.

n'existait que des philosophies de l'histoire », ⁸⁴ c'est exactement dans cette perspective qu'il faut entendre la ressaisie de Hegel par Lénine. Cette nécessité de scientificité impliquera le centralisme du parti (ce sera l'objet la section suivante). Ici aussi tient le conflit entre Lénine et Plekhanov, le second accusant le premier de « despotisme » :

Le capitalisme est une mauvaise chose, mais le despotisme est encore pire. Le capitalisme fait de l'homme un fauve, le despotisme en fait une bête de somme. Le capitalisme pose sa main sale sur la littérature et la science, le despotisme tue la science et la littérature, et le gémissement des esclaves est étouffé par les démonstrations de flatterie et le sifflement des fouets. ⁸⁵

De tout ce que nous avons développé dans cette section, nous pouvons affirmer que : 1) La philosophie de Hegel est reçue en Russie au moment même où une vraie vie intellectuelle commence à émerger autour du débat occidentalistes-slavophiles. 2) Cette réception de Hegel est en même temps à la source d'une lecture radicale sur laquelle se greffent les mouvements nihilistes aux méthodes d'action terroristes (Bakounine-Netchaïev) 3) Lénine, dans la suite de Plekhanov va reprendre au sérieux Hegel, non plus en cherchant à en extraire immédiatement une doctrine socialiste, mais en y trouvant un appui philosophique fondamental pour penser la scientificité révolutionnaire. C'est ce dernier aspect que nous nous donnons d'étudier en profondeur dans cette nouvelle section de notre recherche.

⁸⁴ Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris : Maspero, 1969, p. 24.

⁸⁵ (Русский) Grigory Plekhanov, *Философско-литературное наследие Г. В. Плеханова*, Москва : Наука, 1973, p. 38.

Partie II. Dialectique spéculative et science révolutionnaire

Interroger la scientificité de la dialectique révolutionnaire de Lénine revient à interroger sa valeur de vérité fondamentale. D'une façon générale, on peut dire qu'il y a chez Lénine une volonté de constituer, non pas une philosophie particulière qui soit révolutionnaire, mais de montrer en quoi la philosophie est révolutionnaire. Cette identification de la philosophie à la doctrine révolutionnaire (le marxisme ou selon le syntagme consacré *post-mortem*, marxisme-léninisme) marque son analogie avec le projet hégélien. De Hegel à Marx, de Marx à Lénine on retrouve ce caractère, universel, celui d'une philosophie totale rendant compte de la *vérité* du monde. Mais cette prétention à la totalité pour être effective doit donc s'enraciner jusque dans les problèmes premiers de la philosophie. C'est ce problème de l'enracinement cardinal de la doctrine révolutionnaire de Lénine qu'il nous faut interroger. On peut premièrement s'étonner du détour par la gnoséologie qu'il opère dans son *Matérialisme et empiriocriticisme* ; pourquoi consacrer un livre si long et méticuleux à la théorie de la connaissance ? Il faut y voir en vérité le combat perpétuel de Lénine contre les 'déviances' à la doctrine marxiste, comprendre ici la lutte contre les Mencheviks, Plekhanov et Bogdanov principalement, mais aussi Bernstein et Kautsky. L'apparence d'un combat d'arrière-garde ne doit pas nous confondre ; la théorie révolutionnaire est pour Lénine absolument indissociable du combat politique effectif :

Sans théorie révolutionnaire, il n'y a pas de mouvement révolutionnaire.⁸⁶

Il s'agira ici de s'interroger sur les fondements philosophiques de la doctrine révolutionnaire. Mais ces réflexions du 'Lénine philosophe' ne sont en aucune façon à observer comme un

⁸⁶ Lénine, *cit. in*, *Matérialisme et empiriocriticisme*, préface, Paris : Science Marxiste, 2009, p. IX.

objet d'étude annexe, secondaire pour la théorie révolutionnaire. Au contraire, ces recherches philosophiques, non seulement s'intègrent dans la doctrine révolutionnaire, mais sous-tendent la pratique effective de la lutte révolutionnaire. L'ambition de ce travail n'est autre que de rendre intelligible ce lien indéfectible entre théorie et *praxis* révolutionnaire. Nous aurons pour objet de montrer en quoi les catégories de la philosophie dialectique de Hegel affleurent de façon larvée toute la philosophie révolutionnaire de Lénine. Le révolutionnaire d'octobre a pour autant d'abord connu Hegel à travers Marx, sa lecture de première main de la *Science de la logique* ne datant que de 1914, de sorte que sa pensée révolutionnaire et ses convictions matérialistes sont déjà solidement constituées avant sa rencontre avec le texte hégélien. Il s'agira aussi pour nous de comprendre la transformation sémiotique de la dialectique opérée par Marx. Plus généralement, nous verrons se dessiner la positivité doctrinale de Lénine dans la critique permanente qu'il mène contre ses adversaires. Dans ses *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, on entend pour ainsi dire Lénine à la première personne. On le voit tantôt s'épancher en sarcasmes grinçants lorsque le maître lui semble ridicule, tantôt s'exclamer de la génialité de sa pensée, tantôt jubiler de constater des concomitances entre sa pensée et la sienne. C'est d'ailleurs le but avoué de Lénine, lire Hegel en matérialiste non pas pour *en faire* un philosophe révolutionnaire, mais pour comprendre en quoi il *est* révolutionnaire. En d'autres termes, son but est de sortir la génialité dialectique de sa torpeur idéaliste pour en faire la base théorique primordiale de la révolution. Quel est donc cet usage subversif que Lénine fait du maître de Berlin ? En quoi cette interprétation articulée à une théorie matérialiste de la connaissance forge-t-elle le socle sur lequel doit s'ériger l'édifice théorique de la révolution ? Telles sont les questions que nous développerons dans cette section.

Chapitre 1. Gnoséologie et savoir révolutionnaire

a) Critique de la *Science de la logique* de Hegel

La scientificité du système dialectique de Hegel, parce qu'idéaliste, peut répondre facilement à l'exigence de vérité fondamentale : l'Esprit, substance du monde et processus effectif de son objectivation, pose son *concept* et sa vérité dans un seul et même mouvement. Si la nature téléologique du *concept* a pour mode d'être essentiellement *pour soi* et *pour un autre*, la dialectique de son accomplissement s'effectue pour *lui-même*, mais sa vérité est celle d'être objet pour la conscience de l'Esprit. L'objectivité de la *res* est donc essentiellement celle de la conscience. On trouve cette ontologie sur la vérité du savoir dès la *Phénoménologie de l'Esprit* :

C'est maintenant l'objet qui est à la conscience l'intégralité du mouvement se divisant antérieurement entre l'objet et la conscience. La chose est un Un, elle est réfléchi en soi-même, elle est pour soi, mais elle est aussi pour un autre ; et en vérité elle est pour soi un autre qu'elle n'est pour un autre.⁸⁷

Le processus de la connaissance ou le *penser* est le mouvement de réconciliation de la conscience avec l'altérité. La *res*, devenue objective après ce processus de réconciliation, est alors contenue dans la conscience. Mais comme nous l'avons dit, la vérité pour cette conscience trouve en dernier recours son fondement dans la totalité ou la substance. Il est certes possible de penser une altérité ou un négatif à l'Esprit, car il peut se rapporter à lui-même comme à un objet ; en revanche, il est impossible en tant qu'il est substance du monde de lui concevoir une extériorité. Cet argumentaire est repris en termes différents dans la *Science de la logique* :

⁸⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t.1, Paris : Aubier, 1999, p. 102.

β) Le penser étant pris comme actif dans sa relation avec les objets – le re-penser à propos d'un *aliquid*, – l'universel contient, comme produit de son activité, la valeur de la *res*, l'essentiel, l'intérieur, le vrai.⁸⁸

La vérité du monde se trouve contenue objectivement dans la conscience ou l'acte du *penser*. C'est dans la suite de son extériorisation, par le retour en soi-même ou le soi saisi en tant qu'objet que l'*aliquid*⁸⁹ obtient sa qualité objective ; la vérité se fait essentiellement l'activité du *penser* objectif à partir de l'*être*. La vérité élémentaire de la logique, celle de la *doctrine de l'être* disqualifie donc son négatif, c'est-à-dire la pensée pré-dialectique. Il s'agit même du premier mouvement de toute la *Science de la logique* : l'*être* absolument indéterminé est égal au néant, en conséquence de quoi, même la pensée qui se cherche dénuée d'*être*, celle du néant, tombe tout de même sous le concept de l'*être* et est subsumée par lui. La pensée qui se veut par-delà l'*être* absolument indéterminé tombe alors en dehors de la pensée ou est pur solipsisme :

Or cet être pur est la pure abstraction, par conséquent ce qui est absolument négatif, c'est-à-dire, si on le prend de façon immédiate, le néant.⁹⁰

Ceci est capital pour saisir ce qu'est négativement cette pensée en dehors de l'*être*, c'est-à-dire ce que la pensée *a priori* n'est pas pour le *penser* ou l'Esprit. Puisque la pensée *a priori* se situe en dehors de l'*être* absolument indéterminé ou du néant, elle n'est qu'une catégorie fixe indifférente de la *res* jugée. Hegel écrit :

⁸⁸ Hegel, *Science de la logique*, §21 in *Encyclopédie des sciences philosophiques*, Paris : Gallimard, 1970, p. 96 « β) Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das Nachdenken über etwas, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der Sache, das Wesentliche, das Innere, das Wahre. »

⁸⁹ A propos des vocables « *aliquid* » et « *aliud* » tel qu'utilisés dans la *Science de la logique*, ils réfèrent de façon simple, respectivement au premier et au troisième terme d'une proposition logique.

⁹⁰ Ibid, §87, p.144 « Dieses reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das Absolut-Negative, welches, gleichfalls unmittelbar genommen, das Nichts ist. »

Les catégories sont donc incapables d'être des déterminations de l'absolu, en tant que ce dernier n'est pas donné dans une perception, et l'entendement, c'est-à-dire la connaissance par le moyen des catégories, est par là même impuissant à connaître les choses-mêmes.⁹¹

Cette charge contre Kant et son idéalisme critique inclut l'un des principaux objectifs de l'hégélianisme en général : réintégrer l'effectivité de la *chose en soi*, d'abord dans le réel, mais encore dans le connaissable. Il en résulte négativement que non seulement la totalité n'a pas d'altérité qui lui soit extérieur, ou encore, ce qui revient à dire la même chose, qu'il ne peut pas y avoir de transcendance à la substance. Positivement, le *penser* s'affirme donc comme devenir dialectique dont le mode est essentiellement fondé sur le négatif immanent à l'*être* à partir de sa première détermination qui est le *rapport* au néant. Hegel écrit encore :

A l'inverse le néant, en tant qu'il est cet immédiat, identique à soi-même, n'est pas moins la-même-chose que ce qu'est l'être. La vérité de l'être comme du néant est donc leur unité ; cette unité est le devenir.⁹²

Ce paragraphe ressaisit ce qui était notre propos initial. Le mouvement même du *penser* comme dialectique se constitue à partir de l'unité ou la réconciliation de l'*être* absolument indéterminé avec le néant. Il s'agit donc de bien comprendre que le devenir dialectique du savoir trouve sa vérité dans l'*être* même, à partir de son origine, sa forme la plus élémentaire, et qu'il ne peut y avoir de vérité extérieure à cette première détermination. On peut y voir une tentative de la part de Hegel de traduire en termes logiques le récit parabolique de la Genèse dont toute la subtilité consiste en cette nuance entre les termes d'*altérité* et d'*extériorité* ; ainsi qu'il est dit dans l'Évangile selon Saint-Jean :

Au commencement était le Verbe

et le Verbe était auprès de Dieu et le verbe était Dieu.⁹³

⁹¹ Ibid, §44, p.109 « Die Kategorien sind daher unfähig, Bestimmungen des Absoluten zu sein, als welches nicht in einer Wahrnehmung gegeben ist, und der Verstand oder die Erkenntnis durch die Kategorien ist darum unvernünftig, die Dinge an sich zu erkennen. »

⁹² Ibid, §88, p.145 « Das Nichts ist als dieses unmittelbare, sich selbst gleiche, ebenso umgekehrt dasselbe, was das Sein ist. Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden. »

Si la vérité se dégage depuis l'*altérité* à l'intérieur du soi ou de façon immanente à la totalité, elle disqualifie bien, ainsi que nous l'avons exprimé, l'*extériorité* du savoir à la *res*. Il nous faut donc saisir ces éléments centraux constitutifs de la logique hégélienne : 1) Que la conscience de l'Esprit ou du *penser* (énoncé sous ce dernier syntagme dans la *Science de la logique*) est à la fois la substance du monde et sa vérité. 2) Qu'il est impossible de concevoir une pensée pré-dialectique. 3) Que tout *penser* est dialectique et donc devenir à partir des contradictions élémentaires de l'*être*.

Ce sont ces raisonnements que reprend et critique Lénine dans ses *Cahiers philosophiques*. L'argument ultime de l'Esprit ou du flux hypostasié du *penser* comme garant de la vérité tombe pour Lénine sans conteste dans « la gangue mystique » propre à Hegel que dénonçait déjà Marx ; il est impossible à un philosophe matérialiste comme lui de prendre au sérieux un tel dispositif métaphysique⁹⁴. Il s'agit pour nous de comprendre ce tri qu'opère Lénine, chercher ce qui l'intéresse dans la dialectique spéculative, en saisissant cette obsession : fonder la science de la révolution. Dans ses notes sur la *doctrine de l'être*, il consigne :

60 ... « il n'y a rien [italiques de Hegel] dans le ciel, ni dans la nature, ni dans l'Esprit, ni ailleurs qui ne contienne en même temps l'immédiat et la médiation ».

⁹³ Jn 1, 1.

⁹⁴ Il nous semble inutile de développer davantage ce point qui ne ferait qu'alourdir notre commentaire. Lénine tout comme Marx considère la religion comme une forme d'aliénation. Nous pouvons néanmoins en référer à ce sujet aux *Manuscrits de 1844* et aux passages sur le maintien de la religion dans une extériorité injustifiée non réconciliée dans la conscience de soi du point de vue de l'individualité, alors que Hegel affirme pourtant la vérité dans la conscience de soi. La fausseté de la religion serait alors paradoxalement, une forme de transcendance à la totalité ; c'est au fond un argumentaire assez kantien que Marx utilise alors contre Hegel pourtant à partir d'un commentaire de Hegel lui-même. Cf. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. Franck Fischback, Paris : Vrin, 2007, pp. 169-170 : « Lorsque je sais la religion comme la conscience de soi humaine extériorisée, ce n'est donc pas ma conscience de soi que je sais comme confirmée en elle en tant que religion, c'est ma conscience de soi extériorisée que je sais comme confirmée en elle. Ce n'est donc pas dans la religion que je sais comme étant confirmée ma conscience de soi s'appartenant elle-même, s'appartenant son propre être, mais bien plutôt dans la religion *anéantie, supprimée*. Chez Hegel, la négation de la négation n'est pas en conséquence la confirmation de l'être véritable (précisément par la négation de l'être apparent), mais la confirmation de l'être apparent ou bien de l'être aliéné à soi dans sa négation ou la négation de cet être apparent comme d'un être objectif, demeurant en dehors de l'homme, indépendant de lui, et sa transformation en sujet. »

1° le ciel – la nature – l'esprit. A bas le ciel : le matérialisme.

2° tout est « médié » = vermittelt. A bas le ciel : les lois de tout (le PROCESSUS) de l'univers.⁹⁵

Quel est ce premier tri qu'opère Lénine ? Il affirme d'un côté l'immédiateté et la médiateté de la *res*. L'*être*, qui n'est le *concept* « qu'auprès de lui-même »⁹⁶, se contient ontologiquement comme produit de la médiation et devenir de la médiation, mais récuse la totalité du processus. Pourtant, ainsi que nous l'avons présenté, il est explicitement dit dans la *Science de la logique* que le processus du *penser*, c'est-à-dire la totalité, n'est pas une catégorie extérieure qui s'oppose à l'*être* ou qui l'intègre en tant qu'allo-élément, mais est constituée à partir de l'être lui-même par le *rapport* à son négatif. Comment donc comprendre ce mot d'ordre « à bas le ciel » ? En blâmant les « lois de tout » on doit y voir un mouvement subtil tel que suit : Lénine ne cherche pas à délégitimer le savoir comme processus allant vers son accomplissement, il en récuse seulement l'hypostase. Toutefois récuser l'hypostase n'est pas non plus sans conséquence, puisque les lois, perdant leur unité dans une conscience et conscience de soi du monde, c'est à dire dans le *penser* ou l'Esprit, perdent par cela même la garantie de leur vérité en tant que relevant de l'essence absolue. Cependant encore, en supprimant l'Esprit (ici identifié à la totalité du processus), et par ceci la vérité comme conscience de l'Esprit, il restitue la polarité de la connaissance : sujet intuitionnant-objet. Mais ce sujet intuitionnant n'intéresse pas Lénine ici, ce qu'il souhaite, c'est cantonner la vérité de l'*être en lui-même*. La limite de sa vérité devient alors la limite de sa détermination en tant que chose médiée, c'est-à-dire produit d'une dialectique antérieure. La réfutation du kantisme et de l'abstraction de la *chose en soi* se maintient malgré la suppression de l'hypostase, par la vérité propre à l'*être* d'être le produit de la réconciliation de ses contradictions indépendamment d'un sujet individué. Il y a donc un transfert de la vérité, de la

⁹⁵ Lénine, *Les cahiers de sur la dialectique de Hegel*, Paris : Gallimard, 1967, p. 159.

⁹⁶ Hegel, *Science de la logique*, op. cit. §84, p. 142.

conscience du tout à la réalité de l'*être*. C'est donc la signification de cette vérité dans l'*être* qu'il faut interroger. Lénine poursuit dans sa lecture de *la doctrine de l'être* :

137 : « Un quelque chose posé avec sa limite immanente comme contradiction de soi-même par laquelle il est chassé au-delà de lui est le fini. »

(Un quelque chose pris du point de vue de sa limite immanente, - du point de vue de sa contradiction interne qui le pousse au-delà de lui-même, est le fini.)

Quand on dit des choses qu'elles sont finies, on reconnaît par-là que leur non-être est leur nature (« le non-être est leur être »).

« Ces choses sont, mais la vérité de cet être est leur fin. »

Pénétrant et intelligent ! Les notions qui d'habitude semblent mortes, Hegel les analyse et montre qu'il y a du mouvement en elles – Fini ? Donc, se mouvant vers la fin ! Quelque chose ? Donc pas ceci qu'est autre chose. Être en général ? donc si indéterminé que l'être = non-être. Universelle élasticité des notions, élasticité qui aboutit à l'identité des contradictions – voilà le fond. Cette élasticité de la pensée appliquée subjectivement = éclectisme et sophistique. Appliquée objectivement, c'est-à-dire reflétant l'universalité du processus matériel et son unité, c'est la dialectique, c'est le reflet vrai du développement éternel de l'univers.⁹⁷

La traduction matérialiste de la *Logique* que tente Lénine aborde ici une difficulté : la vérité de l'*être* est son devenir, c'est-à-dire le *rapport* à l'altérité dont il est le produit. Mais il ne faut pas oublier que si Lénine cherche à montrer la portée révolutionnaire de Hegel, c'est pour réflexivement pouvoir ramener le texte hégélien comme récit parabolique et scientifique de la révolution ; une double narration de dessine. Lorsque la *res* posée résout ses contradictions, l'élément de l'*être* inclut à la fois la matière (la mécanique) et la réalité humaine (la politique). L'*être* subsume donc en général la *matérialité*, et toutes ses déterminations résolvent leurs contradictions pas la catégorie du *rapport*. Or si certes les contradictions de la matière suivent un fonctionnement mécanique, l'*être* humain ne suit pas cette nécessité, mais connaît sa réalité extérieure comme conscience, et sa propre réalité comme conscience de soi.

⁹⁷Lénine, *Les cahiers de sur la dialectique de Hegel*, op. cit. p. 166.

On y retrouve les prédicats de l'Esprit, et la caractéristique de connaître sa vérité dans la conscience de soi, c'est-à-dire de se rapporter à soi en tant qu'objet. De plus, la téléologie de l'être est par la médiation de l'essence son accomplissement, c'est-à-dire sa fin riche de contenu en tant que *concept* (tel que développé après dans la *doctrine du concept*). La téléologie de l'être humain est donc *en soi* la résolution immanente consciente des contradictions objectives, c'est-à-dire celles de la totalité dans laquelle il est intégré : « Un *quelque chose* pris du point de vue de sa limite immanente, - du point de vue de sa contradiction interne qui le pousse au-delà de lui-même, est le fini. » Voici ce que cherche Lénine chez Hegel : la positivité de la dialectique spéculative dans la résolution des contradictions, cette mystérieuse science qu'il avait apprise par l'intermédiaire de Marx. Constaté l'exactitude du travail de son maître semble en ce sens l'une des motivations principales du révolutionnaire lorsqu'il lit Hegel. Négativement, la fin de cette citation nous intéresse à plus forte raison.

La dialectique, puisqu'elle est une science qui se constitue à partir de la *res* même, doit être nécessairement objective ou ne pas être. Si l'« universelle élasticité des notions » dont parle Lénine, souligne le mouvement perpétuel de la *res*, le fondement héraclitéen de la philosophie dialectique de Hegel, cela n'affirme aucunement le mouvement erratique et irrationnel de celle-ci. En identifiant l'usage subjectif de cette pensée à « [l'] éclectisme et [la] sophistique » qui vise-t-il ? Ce vocable même « d'éclectisme » est celui qu'il utilise en permanence dans son *Matérialisme et empiriocriticisme* pour alimenter la polémique contre Ernst Mach et Richard Avenarius. Sous la plume de Lénine, l'éclectisme égal à l'usage subjectif de la dialectique (*contradictio in adjecto*), est l'attitude dont le vice premier consiste en ne pas saisir la nature élémentaire de l'être, c'est-à-dire de ne pas lui accorder sa valeur de vérité fondamentale en tant que matière (nous traiterons ce sujet dans une section à suivre). L'attitude objective consiste donc à user scientifiquement de la dialectique c'est-à-dire à

appuyer les contradictions immanentes. Pourtant, dans la dernière phrase citée, on voit Lénine presque céder à l'idéalisme, à s'enthousiasmer d'un récit inéluctable de l'histoire porté par la nécessité : « Appliquée objectivement, c'est-à-dire reflétant l'universalité du processus matériel et son unité, c'est la dialectique, c'est le reflet vrai du développement éternel de l'univers. » Si Lénine refuse d'admettre la métaphysique hégélienne de l'Esprit garant de la vérité et du devenir du monde, la difficulté réside alors dans la téléologie et le nécessitarisme de la dialectique : comment la dialectique matérialiste fonde-t-elle sa vérité ? Si la dialectique est une pratique objective suivant une fin (le *concept*) à partir des déterminations de l'*être*, quelle peut alors être la liberté d'action du dialecticien, du révolutionnaire ?

b) Liberté et détermination

On a vu dans la section précédente Lénine tirer en quelque sorte à lui la philosophie de Hegel dans des termes que nous avons cherché à restituer avec autant de précision que possible. L'héritage marxiste de la lecture de Hegel se montre assez limpide : la dialectique, en tant que mouvement négatif résolvant les contradictions internes rend compte des discordances du capitalisme, préparant sa propre dislocation. Mais il faut encore clarifier le débat relatif au *mécanisme* de la dialectique dans un système de pensée matérialiste. Engels déjà se plaignait d'avoir été compris en mécaniste, c'est-à-dire en nécessitariste, comme si la dialectique était un processus immuable abolissant 'toute seule' les contradictions. Dans sa lettre à Bloch du 21 septembre 1890, il explique :

La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte des classes – les constitutions établies une fois la bataille gagnée par les classes victorieuses, etc., les formes-juridiques, et même le reflet de ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses, et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, exercent également leur action dans les luttes historiques, et dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la forme.⁹⁸

Comment comprendre ce problème du point de vue de Lénine ? Pour lui, la politique s'entend comme une lutte, un jeu d'échec où chaque coup répond à une situation effectivement réelle. On sait que s'il y a bien quelqu'un qui a compris cette leçon du vieil Engels, c'est lui. Pour preuve, son *Que faire ?* qui préface la coupure de 1903 avec Grigori Plekhanov tourne autour de l'accusation principale d'*économisme*. Comme on le verra, cette accusation se montrera centrale dans la querelle idéologique entre Mencheviks et Bolcheviks. Il n'y a donc pas de

⁹⁸ *Lettre d'Engels à Bloch du 21 septembre 1890*, in Marx et Engels, *Études philosophiques*, Paris : Éditions sociales, 1961.

doute sur ce point précis quant au fait que Lénine ne se soit pas laissé 'hypnotisé' par Hegel.

Voyons cela de plus près :

145 : - tout ce qui est humain sort au-delà de ses limites (instinct, douleur, etc.) et la raison, voyez-moi ça, « serait censée ne pas pouvoir dépasser la limite » !

« Mais bien entendu tout dépassement des limites n'est pas une véritable libération des limites » !

Un aimant, s'il avait une conscience, considérerait comme libre son orientation vers le nord (Leibniz). – Pas du tout, car il aurait connu tous les points cardinaux, et il aurait considéré un seul point comme limite de sa liberté, comme une limitation etc.⁹⁹

Cette partition que nous avons opérée plus haut entre *être* matériel et *être* humain comme diffraction du même, n'est pas une paraphrase de Hegel, mais une tentative d'explicitier ce que Lénine comprend de ce dernier. On avait vu se profiler une dichotomie dans la matérialité subsumant le tout : si l'*être* tombe dans la matérialité, il n'en reste pas moins que l'homme se distingue de la matière par la conscience. Dans la totalité matérielle du monde telle que la conçoit Lénine, l'individu conscient de lui-même est avant tout conscient d'une certaine détermination face à l'altérité dans le *rapport*, une détermination matérielle, comprendre : *rapport de production* au sens cette fois marxiste du mot. On peut y voir ici un grand passage de dialogie entre Hegel et Marx : Dans la *doctrine de l'essence*, la catégorie du *rapport* renvoie les déterminations de l'*être* – qui *en soi* n'est alors la forme du *concept* qu'auprès de lui-même – à son négatif, c'est-à-dire aux déterminations de l'*aliud* ou de l'altérité :

β) Ce qui est un et le même dans le rapport, la relation à soi donné en lui, est ainsi relation immédiatement négative à soi, et cela comme la médiation selon laquelle c'est la relation à soi immédiatement négative qui se repousse elle-même, comme réflexion-en-elle-même, pour devenir différence, et se pose existante comme réflexion-dans-un-aliud, et inversement ramène cette réflexion-dans-un-aliud à la relation-à-soi et à l'indifférence, - la *force* et son *extériorisation*.¹⁰⁰

⁹⁹ Lénine, *Les cahiers de sur la dialectique de Hegel*, op. cit. p. 168.

¹⁰⁰ Hegel, *Science de la logique*, §136 in *Encyclopédie des sciences philosophiques*, op. cit. p. 174. β) « Das Eine und Dasselbe dieses Verhältnisses, die in ihm vorhandene Beziehung auf sich, ist somit

La proximité nominale et philosophique de ces deux concepts nous permettent de poser ce qui suit : si du point de vue de la *res*, la détermination du négatif ou de l'altérité de l'*aliud* est pour l'*être* la négation de son indifférenciation et son élévation à l'*essence*, alors de même, pour le prolétaire exploité, le rapport objectif dans le processus de production par *rapport* au détenteur de capitaux fait de sa condition de prolétaire exploité son *essence* objective. La matérialité dans le rapport à l'altérité peut à son tour, et sans détour par la métaphysique, opérer la transvaluation de l'*être* à l'*essence* par le concept marxiste du *rapport de production*.

Si la résolution des contradictions de la détermination pour la matière est la mécanique, cette même résolution pour l'homme, raisonnable et conscient du lui-même, est alors la politique, mais la résolution de ces contradictions se fait toujours librement. On peut alors dire que la détermination est l'*essence* de la liberté et de la politique, car une politique qui s'effectuerait sans détermination dans le *rapport* ne serait au fond qu'une détermination *en soi*, c'est-à-dire ineffective. L'exemple que donne Lénine de l'aimant illustre bien cela : la liberté de l'aimant est une certaine détermination par *rapport* à d'autres. La détermination est donc nécessité dans son immédiateté, mais liberté dans son devenir ; or la détermination est toujours dialectique, en devenir, donc la détermination se résolvant est toujours liberté. Mais là où la résolution de la mécanique est pure nécessité selon les lois de la nature, la résolution politique est l'exercice effectif de la conscience ; elle est donc liberté en tant que *possible*. C'est là selon nous que peut prendre racine la critique contre l'*économisme*. La critique contre l'économisme prend un ton très différent de ce qu'on retrouve dans *Que faire ?* ou de façon moins directe dans *Matérialisme et empiriocriticisme* ; il ne faut pas oublier en effet qu'il ne

unmittelbar negative Beziehung auf sich, und zwar als die Vermittlung, daß ein und dasselbe gleichgültig gegen den Unterschied, und daß es die negative Beziehung auf sich ist, welche sich selbst als Reflexion-in-sich zum Unterschiede abstößt und sich als Reflexion-in-Anderes existierend setzt und umgekehrt diese Reflexion-in-Anderes zur Beziehung auf sich und zur Gleichgültigkeit zurückführt, – die Kraft und ihre Äußerung. »

s'agit pas d'un livre à proprement parler, mais de notes personnelles qui n'ont jamais eu pour vocation d'être publiées. En conséquence, le but de Lénine ici ne consiste pas en une attaque contre les économistes, une polémique – comme on le voit hélas trop souvent chez lui à notre sens – mais bien plutôt de construire un argumentaire philosophique fondamental contre ces derniers.

L'économisme porté par Kautsky, Bernstein et Plekhanov principalement consiste dans la conviction en une résolution nécessaire des contradictions du capitalisme. Elle correspond à la lecture de Marx que déplorait Engels dans la lettre que nous avons citée plus haut. D'un point de vue philosophique, Lénine va réfuter cette doctrine par deux accusations qui en dernière instance se rejoignent : 1) celle de monisme dans un sens hégélien 2) celle de subjectiviste dans un sens kantien :

1) Critique du monisme de type hégélien.

Lénine recherche toujours dans sa lecture de Hegel à épurer toute trace d'idéalisme. Sa compréhension en matérialiste du texte le plus spéculatif de Hegel semble le rendre impitoyable avec les lectures restées idéalistes. A propos de l'hypostase de l'Esprit historique, il dresse ce bilan :

Cet « esprit interne » — cf. Plékhanov — est une suggestion idéaliste, mystique, mais très profonde sur les causes historiques des événements. Hegel subsume entièrement l'histoire à la causalité et comprend la causalité avec mille fois plus de profondeur et de richesse que la multitude des « savants » contemporains.¹⁰¹

¹⁰¹ Ibid, p. 243.

Cet acerbe hommage à Hegel ne manque pas de décocher une flèche à Plekhanov. On y doit voir une critique de son *60^e anniversaire de la mort de Hegel* où Plekhanov restitue les grandes lignes de sa philosophie de l'histoire. Mais le lieu d'expression de cet idéalisme de Plekhanov reste son *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*. Il y écrit :

Nous ne doutons point qu'à la lecture de ces lignes maint lecteur, même bien disposé en notre faveur, va évoquer une foule d'exemples, une masse de faits historiques en apparence absolument inexplicables de notre point de vue, et qu'il éprouvera l'envie de nous dire : « Vous avez raison, mais pas tout à fait; et ils ont aussi raison, mais pas tout à fait non plus, ceux qui soutiennent l'opinion contraire; eux et vous n'apercevez qu'une moitié de la vérité. » Un peu de patience, lecteur ! Ne recherchez point le salut dans l'éclectisme sans essayer de tirer toute la leçon que vous peut donner la conception moniste moderne, c'est-à-dire matérialiste, de l'histoire.¹⁰²

La critique de ce retour, intolérable aux yeux de Lénine, à une conception idéaliste de l'histoire sera l'objet de cette section. La critique de Lénine reprend en somme les termes de la critique marxiste de Hegel : la totalité de la *Logique* comme abstraction de la relation des termes et de la causalité est saluée pour sa solidité théorique et sa réfutation du subjectivisme kantien, mais est attaquée pour sa conservation du « principe » qui subsume le tout. Il faut pour approfondir cette critique, ressaisir celle déjà opérée dans *Que faire ?* sur le problème de l'action chez les économistes. Positivement, la position politique de Lénine en 1901 sur le moment opportun d'une révolution est la suivante :

Dans ces conditions, tout homme capable d'envisager l'ensemble de notre lutte, sans s'en laisser distraire à chaque « tournant » de l'histoire, doit comprendre que notre mot d'ordre, à l'heure actuelle, ne saurait être « A l'assaut ! », mais bien « Entreprenons le siège en règle de la forteresse ennemie » ! En d'autres termes, l'objectif immédiat de notre parti ne peut être d'appeler toutes les forces dont il dispose à se lancer dès maintenant à l'attaque, mais d'appeler à mettre sur pied une

¹⁰² Plekhanov, *Essai sur le développement de la conception moniste de l'histoire*, 1895, Archive internet : <https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/00/plekhanov_18950000.htm>

organisation révolutionnaire capable de rassembler toutes les forces et d'être le dirigeant non seulement en titre, mais réel du mouvement, c'est-à-dire une organisation toujours prête à soutenir chaque protestation et chaque explosion, en les mettant à profit pour accroître et endurcir une armée apte à livrer le combat décisif.¹⁰³

Aux économistes, il reproche précisément de ne pas suivre cette attitude patiente d'organisation, de préparation au combat politique, mais de privilégier au contraire la « lutte économique » :

Quel est dans la bouche de Martynov¹⁰⁴ le sens concret, réel de la tâche qu'il assigne à la social-démocratie : « Donner à la lutte économique elle-même un caractère politique » ? La lutte économique est la lutte collective des ouvriers contre le patronat, pour vendre avantageusement leur force de travail, pour améliorer leurs conditions de travail et d'existence. [...] Ainsi donc, sous son aspect « terriblement » profond et révolutionnaire, la phrase pompeuse : « Donner à la lutte économique elle-même un caractère politique », dissimule en réalité la tendance traditionnelle à rabaisser la politique social-démocrate au niveau de la politique trade-unioniste ! Sous couleur de corriger l'étroitesse de l'*Iskra*, qui préfère –voyez-vous– « révolutionner le dogme plutôt que révolutionner la vie* », on nous sert comme quelque chose de nouveau la lutte pour les réformes économiques.

*[note de Lénine] *Rabotchéïé Dielo*, n°10, p.60. C'est la variante apportée par Martynov à l'application de la thèse : « Tout pas en avant, toute progression réelle, importe plus qu'une douzaine de programmes », application faite à l'état chaotique actuel de notre mouvement, et que nous avons déjà caractérisée plus haut. Au fond, ce n'est que la traduction russe de la fameuse phrase de Bernstein : « Le mouvement est tout, le but final n'est rien ».¹⁰⁵

Cette lutte économique a pour premier vice de tomber dans le réformisme bourgeois, de faire faner la cause finale révolutionnaire, de céder dans le fond à Bernstein et à sa croyance dans

¹⁰³ Lénine, *Par où Commencer ?* in *Que faire ?* traduction des *Œuvres complètes* [op. cit.], Paris : Sciences Marxiste, 2004, p. 36.

¹⁰⁴ Alexandre Samoilovitch Martynov fut d'abord membre de *Народная воля*, avant d'intégrer le POSDR où il représente alors l'un des chefs de file de l'économisme. Il se rallie à Plekhanov et aux Mencheviks en 1903.

¹⁰⁵ *Ibid*, p. 104.

un réformisme autonome du capitalisme après la phase violente du début de son existence. Mais ce vice n'est encore que secondaire au regard de ce qui suit :

Économistes et terroristes d'aujourd'hui ont une racine commune, savoir ce culte de la spontanéité [...]. Au premier abord, notre affirmation peut sembler paradoxale, si grande semble la différence entre ceux qui mettent sur le premier plan « la lutte obscure, quotidienne » et ceux qui appellent l'individu isolé à lutter avec le plus d'abnégation. Mais ce n'est point un paradoxe. Économistes et terroristes s'inclinent devant deux pôles opposés de la tendance spontanée : les économistes, devant la spontanéité du « mouvement des ouvriers pur » ; les terroristes, devant la spontanéité de l'indignation la plus ardente d'intellectuels qui ne savent pas ou ne peuvent pas conjurer ensemble le travail révolutionnaire et le mouvement ouvrier.¹⁰⁶

Cette croyance en la spontanéité aux yeux de Lénine est un aveu de faiblesse, un confort dans le manque théorique d'un programme d'action : en acceptant que les mouvements révolutionnaires (ou même ceux de la simple réforme !) se fassent de façon spontanée, les économistes renouent avec le « principe interne » de Plekhanov, avec la philosophie de l'histoire de Hegel selon une interprétation nécessitariste, c'est-à-dire avec une pensée qui a au fond abandonné la scientificité de l'action révolutionnaire. En abandonnant l'action révolutionnaire, Plekhanov abandonne l'idée de la révolution elle-même. En maintenant cette lecture nécessitariste de l'histoire-processus, les économistes ne font pas la distinction que nous avons proposé dans *l'être*, et en ce sens réduisent le devenir de *l'être* humain à la nécessité de la matière, soit à la mécanique. La liberté déterminée devient liberté nécessaire ou absence de liberté, c'est-à-dire absence de politique, absence de conscience de soi.

La nature de cet idéalisme peut être éclairée davantage encore par le commentaire d'Althusser sur la distinction entre dialectique idéaliste et matérialiste chez Hegel et chez Marx. Althusser a vu brillamment qu'on ne pouvait pas extraire la dialectique du système comme on

¹⁰⁶ Ibid, p. 119.

‘dénoyaute’¹⁰⁷ un fruit, et résume sa conviction comme suit, dans l’introduction de sa conférence *Contradiction et surdétermination* :

Pour parler clair, cela [la détermination et la structure au sens marxiste différencié du terme hégélien] implique que des structures fondamentales de la dialectique hégélienne, telles que la négation, la négation de la négation, l’identité des contraires, le « dépassement », la transformation de la qualité en quantité, la contradiction etc..., possèdent chez Marx (dans la mesure où il les reprend, ce qui n’est pas toujours le cas !) une structure différente de ce qu’elles possèdent dans Hegel. Cela implique aussi qu’il est possible de mettre en évidence, de décrire, de déterminer, et de penser ces différences de structure.¹⁰⁸

Il faut donc, nous dit Althusser, moins penser la traduction que la transvaluation de la dialectique spéculative hégélienne en dialectique matérialiste. Cette intention d’Althusser revêt l’ambition de ne pas mélanger tous les ‘types’ de dialectique et de ne pas interpréter les contradictions de la réalité matérielle objective avec les catégories idéalistes de Hegel. Il reste cependant un point que nous ne soulignerons jamais assez et qu’il faut ici rappeler, la dialectique pour Hegel, et sans doute à plus forte raison encore pour Marx, *n’est pas* une méthode, mais *est* effectivement la réalité du processus de résolution des contradictions sans aucune extériorité à son principe. On comprend alors avec d’autant plus d’aisance la suite de l’exposé d’Althusser lorsqu’à propos de la philosophie de l’histoire de Hegel il écrit :

La simplicité de la contradiction hégélienne n’est en effet possible que par la simplicité du principe interne qui constitue l’essence de toute période historique. C’est par ce qu’il est en droit possible de réduire la totalité, l’infini diversité d’une société historique donnée (la Grèce, Rome, le Saint-Empire, l’Angleterre, etc...) à un principe interne simple, que cette même simplicité, acquise ainsi de droit à la contradiction, peut s’y réfléchir. Faut-il être encore plus net ? Cette réduction elle-même (dont Hegel a emprunté l’idée à Montesquieu), la réduction de tous les éléments qui font la

¹⁰⁷ « La dialectique chez Hegel est la tête en bas. Pour découvrir dans la gangue mystique le noyau rationnel, il faut la renverser » Cf. K. Marx, postface de la 2nd édition du *Capital*, cit in. Althusser, *Pour Marx, Contradiction et surdétermination* Paris : La Découverte, 2005, p. 87.

¹⁰⁸ Althusser, *Pour Marx, Contradiction et surdétermination*, op. cit. p. 92.

vie concrète d'un monde historique (institution économique, sociale, politiques, juridique, mœurs, morale, art, religion, philosophie, et jusqu'aux événements historiques : guerres, batailles, défaites, etc...) a un principe d'unité interne, cette traduction n'est elle-même possible que à la condition absolue de tenir toute la vie concrète d'un peuple pour l'extériorisation – aliénation (Entfremdung, Entäußerung) d'un principe spirituel interne qui n'est jamais rien d'autre en définitive que la forme la plus abstraite de la conscience de soi de ce monde : sa conscience religieuse ou philosophique, c'est-à-dire sa propre idéologie. On aperçoit, je pense, en quel sens la « gangue mystique » affecte et contamine le « noyau », - puisque la simplicité de la contradiction hégélienne n'est jamais que la réflexion de la simplicité de ce principe interne d'un peuple, c'est-à-dire non de sa réalité matérielle, mais de son idéologie la plus abstraite. C'est pourquoi d'ailleurs Hegel peut nous représenter comme « dialectique », c'est-à-dire mue par le jeu simple d'un principe de contradiction simple, l'histoire universelle depuis le lointain Orient jusqu'à nos jours. C'est pourquoi il n'est jamais au fond pour lui de vraie rupture, de fin effective d'une histoire réelle, - ni non plus de commencement radical. C'est pourquoi aussi sa philosophie de l'histoire est truffée de mutations toutes uniformément « dialectiques ».¹⁰⁹

Ce commentaire restitue la différence philosophique fondamentale qui existe entre Marx et Hegel : la contradiction pour ce dernier a certes une réalité effective dans le monde, dans l'histoire, mais cette contradiction est avant tout la contradiction du « principe interne », c'est-à-dire une contradiction de l'Esprit qui, ayant trouvé dans sa détermination actuelle une contradiction, l'abolit, dans la douleur du négatif pour *se donner* une nouvelle figure de lui-même, une nouvelle réalité plus objective ayant abolit la contradiction. Il y a donc clairement chez Hegel, à la fois l'indépassabilité et l'impossible extériorité d'une chose au principe : tout est subordonné à l'Esprit, et les contradictions ne se résolvent qu'en lui. Pour Marx, ces contradictions n'ont de réalité que matérielle et l'Esprit est donc assimilable à cette « gangue

¹⁰⁹ Ibid, p. 102.

mystique » dont il parle. Mais il faut par la suite analyser la positivité de l'historicité marxiste pour comprendre l'ampleur de cette nuance capitale. Althusser poursuit son exposé :

Au principe simple « pur » de la conscience (de soi d'un temps), principe interne simple qui, dans Hegel, est principe d'intelligibilité de toutes les déterminations d'un peuple historique, on aurait ainsi substitué un autre principe simple, son contraire : la vie matérielle, l'économie – principe simple qui devient à son tour l'unique principe d'intelligibilité universelle de toutes les déterminations d'un peuple historique. Caricature ? C'est en ce sens que vont, si on les prend à la lettre, ou à part, les fameuses phrases de Marx sur le moulin à bras, le moulin à eau, et la machine à vapeur. A l'horizon de cette tentation nous avons le pendant exact de la dialectique hégélienne – à cette différence près qu'il n'est plus question d'engendrer les moments successifs de l'Idée, mais les moments successifs de l'Économie en vertu du même principe de la contradiction interne. Cette tentative finit par la réduction radicale de la dialectique génératrice des *modes de production* successifs, c'est-à-dire à la limite, des différentes techniques de production. Ces tentations portent, dans l'histoire du marxisme, des noms propres : l'*économisme*, voire le *technologisme*.¹¹⁰

Le problème dialectique de l'économisme est explicité avec une remarquable limpidité ! Notons ici l'usage ironique par Althusser d'une majuscule à « Économie », de même qu'à « Idée » : le pêché des économistes tient en cette lecture néecessitariste, et au fond idéaliste, de la dialectique que nous avons pointé précédemment avec Lénine. De façon paradoxale, c'est par Marx et ses théories sur les « lois de l'histoire » que les économistes – Plekhanov en tête – reviennent à une forme d'hypostase de l'histoire de type hégélien, à un principe. La conséquence principale de cette dernière compréhension de Marx n'est autre que celle qui exaspère le plus Lénine dans son estocade contre Plekhanov : la mort de la lutte politique. Lorsque Lénine pense la contradiction effective du capitalisme, il ne se la représente pas comme une tour de Babel destinée fatalement à s'effondrer sous le regard de spectateurs oisifs, mais comme le système économique qui crée sa perte parce qu'il crée une classe d'exploités vivant dans une insondable misère, par cela même amenée à devenir

¹¹⁰ Ibid, pp. 107-108.

politiquement la classe révolutionnaire sous le commandement d'un parti révolutionnaire organisé¹¹¹. Il y a donc du jeu chez Lénine, et ce jeu est à la fois le possible et le contingent de l'action révolutionnaire face à une situation objective ; là se trouve le domaine de la lutte, de l'action politique. La nécessité de la conscience de soi se voit réactivée par la nécessité pour le parti révolutionnaire de pouvoir déterminer sa liberté d'action en fonction des éléments extérieurs. Voici exactement ce que nous disent Henri Lefebvre et Norbert Guterman dans leur *introduction aux Cahiers de la dialectique* :

La conscience étant dépassement actif et fondé sur l'action, dépasse tous les déterminismes, précisément en les connaissant, donc en les utilisant et en les dominant. [...] La conscience politique en tant que conscience et domination pratique du déterminisme économique-social est un moment de la liberté au même titre que la conscience scientifique, (et cela très spécialement aujourd'hui). Inversement la conscience politique et l'activité révolutionnaire entrent dans le déterminisme et conditionnent un bond, un passage au déterminisme dans la liberté (Engels). La liberté révolutionnaire reprend toutes les déterminations et les transforme en liberté de l'individu conscient de sa nature humaine et qui s'est « approprié » la nature externe et sociale.¹¹²

Il y a donc chez Lénine une identification de la liberté et de la politique. Comme chez Hegel, la liberté n'existe que dans la détermination. Mais si liberté il y a, elle n'existe qu'en tant qu'activité de la conscience qui accomplit son devenir, c'est-à-dire qui résout effectivement les contradictions. Nous avons jugé opportun de rechercher cette détermination de la liberté dans l'*être*, parce que cette liberté, nous le comprenons mieux à présent, est un *en soi* non accompli qui recherche par cette médiation même (celle de la liberté) sa réconciliation dans le dépassement de la contradiction. Toute la difficulté de la question réside donc dans l'usage déterminé de cette liberté. Si cette liberté est l'usage du *possible*, elle pose en retour le problème de l'usage opportun de cette liberté : ne pas commettre d'erreur politique. C'est ce

¹¹¹ Lénine, *Œuvres complètes*, op. cit. t. 4, p 385 : « Aucune classe dans l'histoire n'est parvenue à la domination sans avoir trouvé en son sein des chefs politiques, des représentants d'avant-garde capables d'organiser le mouvement et de les diriger. »

¹¹² Henri Lefebvre et Norbert Guterman, *Introduction in Cahiers de la dialectique sur Hegel*, op. cit. pp. 84-85.

second problème de la pratique scientifique de la politique contre le subjectivisme en tant que réponse objective à une situation objective qu'il faut entendre comme le second volet de la critique léniniste des économistes :

La tâche que nous avons esquissée dans le n° 47 du Social-Démocrate est gigantesque. Elle ne peut être remplie qu'au cours d'une longue suite de grande batailles de classe entre le prolétariat et la bourgeoisie. Mais ce n'est pas notre impatience, ce ne sont pas nos désirs, ce sont les conditions objectives réunies par la guerre impérialiste qui ont amené l'humanité tout entière dans une impasse et l'ont placée devant le dilemme : ou bien laisser encore périr des millions d'hommes et anéantir toute la civilisation européenne, ou bien transmettre le pouvoir dans tous les pays civilisés au prolétariat révolutionnaire, accomplir la révolution socialiste.¹¹³

On touche en effet du doigt comment la vision politique de Lénine se confronte de façon complexe et subtile à l'historicité hégélienne : la tentative menée par ce dernier de rendre intelligible le mouvement général de l'histoire à partir des contradictions immanentes de la *res* elle-même, et non selon un principe qui lui soit extérieur, est saluée avec le plus grand enthousiasme parce qu'elle permet une compréhension scientifique du mouvement. Mais c'est dans le fond un argument pragmatique qu'oppose Lénine à Hegel : la croyance en un mouvement spontané reste cette « contamination » idéaliste de la dialectique hégélienne dont parle Althusser qui interdit à la réalité de la dialectique marxiste d'être effective. Cette survivance chez les Mencheviks d'une forme idéaliste de monisme hégélien, « de principe » dans la dialectique prétendue matérialiste et marxiste des économistes, apparaît alors aux yeux de Lénine comme un contresens politique majeur, une erreur qui doit coûter sa scientificité à la doctrine révolutionnaire, la laisser s'affadir dans l'oxymore d'une passivité révolutionnaire : l'économisme. Cette subsistance d'idéalisme n'a pas été pointée par Lénine

¹¹³ Lénine, *Œuvres complètes*, op. cit. t. 23, p. 400.

seulement sur son versant moniste. Le problème premier d'une théorie de la connaissance a également cherché à épurer le subjectivisme de la dialectique matérialiste.

Quelle est donc la nature de cette accusation de subjectivisme ? En quoi rejoint-t-elle la lecture de la *Science de la logique* et la critique de Kant ? Comment cette critique de Kant se retrouve-t-elle dans *Matérialisme et empiriocriticisme* ?

Chapitre 2. Objectivité et matérialité : le subjectivisme kantien contre la dialectique

2) Critique de subjectivisme kantien chez les Mencheviks

Le problème du subjectivisme chez les Mencheviks survient frontalement dans *Matérialisme et empiriocriticisme* dont la rédaction est antérieure de six ans à celle des *Cahiers de la dialectique*¹¹⁴. A cette époque, Lénine ne pense pas encore de façon centrale le problème de la dialectique comme il le fait en commentant Hegel ; ce qu'il a alors bien plus à l'esprit, c'est le développement parmi les membres du POSDR (essentiellement Mencheviks) de la tendance subjectiviste empiriocriticiste. Le livre consacre toute sa verve à détruire les positions gnoséologiques d'Ernst March et Richard Avenarius, tous deux tenants de cette dernière école. Du point de vue de Lénine, l'empiriocriticisme, parce qu'il renoue avec un certain kantisme gnoséologique qui place la vérité dans le sujet connaissant aux dépens de la vérité de la matière, affirme son incompatibilité avec le matérialisme stricte dont il se prévaut. Mais comme nous le disions, cette affaire, au premier abord d'arrière-garde, rejoint de façon indirecte la théorie révolutionnaire. On ne peut pas en outre véritablement détacher *Matérialisme et empiriocriticisme* du contexte de sa rédaction : après l'échec de l'insurrection de 1905 et la création de la Douma par Nicolas II, la brouille toujours marquée entre Mencheviks et Bolcheviks, on peut voir de la part de Lénine un mouvement de retour vers une théorie fondamentale de la révolution alors que la perspective d'une véritable révolution prolétarienne semble reportée à un futur lointain. Au sein de cette théorie révolutionnaire, la gnoséologie prend la place – pour le dire ainsi – de fondement du fondement dans sa prétention à la scientificité.

¹¹⁴ *Matérialisme et empiriocriticisme* a été rédigé en 1908 ; les *Cahiers de la dialectique* l'ont été en 1914.

Le premier mouvement de Lénine consiste en une ressaisie rapide de la théorie berkleysienne de la connaissance :

Considérons le monde extérieur, la nature, comme une « combinaison de sensations » suscitées dans notre esprit par la divinité. Admettez cela, renoncez à chercher l'« origine » de ces sensations en dehors de la conscience, en dehors de l'homme, et je reconnaitrai, dans le cadre de ma théorie idéaliste de la connaissance, *toutes* les sciences de la nature, toute la valeur et la certitude de leurs conclusions. J'ai justement besoin de ce cadre, et je n'ai besoin que de ce cadre pour justifier mes déductions en faveur « de la paix et de la religion ». Telle est la pensée de Berkeley. Nous retrouverons par la suite, en examinant l'attitude des disciples de Mach envers les sciences de la nature, cette pensée qui exprime bien l'essence de la philosophie idéaliste et sa signification sociale.¹¹⁵

Berkeley pose la transcendance de la divinité ou l'extériorité d'une certaine substance au monde comme médiation de la connaissance. Il ne nous semble pas nécessaire de développer davantage ce point pour démontrer avec quelle ardeur les théories idéalistes de Berkeley s'opposent frontalement à toutes les convictions matérialistes de Lénine. Mais on doit surtout noter la filiation annoncée de Berkeley avec Mach et Avenarius. Lénine poursuit, dans ce long passage que nous restituons dans son unité de sens :

De même O. Ewald, qui loue Mach de n'avoir pas cédé au matérialisme, dit de la coordination de principe :

« S'il faut ériger la corrélation entre le terme central et le contre-terme en nécessité gnoséologique dont on ne peut s'écarter, on se place, de quelques majuscules criardes que soit composée l'enseigne « Empiriocriticisme », à un point de vue qui ne diffère en rien de l'idéalisme absolu. »

¹¹⁵ Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit. p. 43.

(Ce terme est employé à tort ; c'est idéalisme subjectif qu'il fallait dire, car l'idéalisme absolu de Hegel s'accommode de l'existence de la terre, de la nature, du monde physique sans l'homme, ne considérant la nature que comme une « forme particulière » de l'idée absolue.)

« Si, au contraire, on ne s'en tient pas logiquement à cette coordination et si on laisse aux contre-terms leur indépendance, on voit aussitôt remonter à la surface toutes les possibilités métaphysiques, et surtout celle du réalisme transcendantal »

M. Friedländer, qui se cache sous le pseudonyme d'Ewald, qualifie le *matérialisme* de métaphysique et de réalisme transcendantal. Défendant lui-même une des variétés de l'idéalisme, il se range entièrement à l'avis des disciples de Mach et de Kant pour lesquels le matérialisme est une métaphysique, « métaphysique la plus fruste du commencement à la fin » (p. 134). Sur ce point, cet auteur pense comme Bazarov et tous nos disciples russes de Mach, qui parlent, eux aussi, du « transcensus » et de la métaphysique du matérialisme ; nous y reviendrons. Il importe ici de montrer une fois encore qu'en réalité, la prétention pseudo-érudite et creuse de vouloir dépasser l'idéalisme et le matérialisme s'évanouit, que la question est posée avec une intransigeance inexorable. « Laisser l'indépendance aux contre-terms », c'est admettre (si l'on traduit le style prétentieux du grimacier Avenarius en un simple langage humain), que la nature, le monde extérieur, sont indépendants de la conscience et des sensations de l'homme ; et c'est là le matérialisme. Bâtir la théorie de la connaissance sur le principe de la liaison indissoluble de l'objet avec les sensations de l'homme (« complexes de sensations »=corps ; identité des « éléments du monde » dans le psychique et le physique; coordination d'Avenarius, etc.), c'est tomber infailliblement dans l'idéalisme. Telle est la simple, l'inévitable vérité qu'on découvre aisément, pour peu qu'on y prête attention, sous le fatras péniblement amoncelé de la terminologie pseudo-savante d'Avenarius, de Schuppe, d'Ewald et de tant d'autres, terminologie qui obscurcit à dessein la question et éloigne le grand public de la philosophie.¹¹⁶

¹¹⁶ Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit. pp. 88-89.

La convocation de Hegel contre Kant fait rejouer une querelle philosophique éculée. Du point de vue logique, Lénine souligne l'importance accordée par Friedländer au deuxième terme, c'est-à-dire à la connaissance selon les formes *a priori* de l'entendement comme l'indique la référence directe à Kant par l'allusion au « réalisme transcendantal ». Avec ses mots, avec la verve qu'on lui connaît, Lénine restitue le combat de Hegel pour intégrer la chose *en soi* dans la réalité de l'Esprit, non seulement en tant que réalité effective de la substance, mais encore comme connaissable parce que contenue dans la conscience de soi de l'Esprit. Le 'psychologisme' néokantien de l'empirio-criticisme renvoie le matérialisme à une « métaphysique la plus fruste du commencement à la fin » en en faisant de façon caricaturale une doctrine philosophique qui n'aurait pour obsession que cette connaissance de la *chose en soi*, c'est-à-dire au fond de l'inconnaissable, plutôt que de s'attarder sur le véritable débat de la connaissance qui ne peut être autre que les conditions de possibilités de l'intuition sensible ou la faculté de connaître de l'entendement. La critique du formalisme kantien par Hegel se cristallise principalement autour de l'absolutisation du subjectivisme, ainsi que l'explique Olivier Tinland :

Aux yeux de Hegel, le point de vue de Kant constitue l'absolutisation illégitime d'une figure de l'expérience, celle de la conscience percevante, qui trouve le sensible devant elle, trouve l'intelligible en elle, et rapporte l'un à l'autre dans la synthèse d'un jugement pour constituer toute connaissance.¹¹⁷

Cette détermination de l'universel d'une part, et la satisfaction de cette situation d'autre part, ou la restriction du projet philosophique dans l'analyse des facultés de connaître, se présente pour Hegel comme une capitulation inacceptable dans la quête du savoir absolu. La critique de Hegel contre Kant doit donc surtout s'entendre contre la détermination de l'entendement et du sujet percevant. La détermination de l'entendement, parce qu'elle se pose comme le

¹¹⁷ Olivier Tinland. *L'Idéalisme hégélien*, Paris : CNRS éditions, 2013, p. 45.

négatif de la *res*, est sans contenu ou n'est qu'un *formalisme logique* qui, au fond, en est restée à la logique d'Aristote. Dans son cours d'histoire de la philosophie consacré à Kant à l'université de Berlin en 1825, Hegel affirme de façon lapidaire :

Kant demeure prisonnier de la façon de voir psychologique et de la manière empirique.¹¹⁸

Pour qu'une véritable dialectique entre les termes de la *res* ait lieu, il faudrait alors abolir les déterminations formelles et *a priori* l'entendement comme source unique et indépassable de la connaissance pour rendre au *penser* un devenir effectivement dialectique. C'est sous cette condition seulement que l'on pourrait alors penser la dialectique non plus en termes simples, asymétriques et fixes, mais en altérité en général de l'*être* face à un autre. On retrouve également cette critique du formalisme kantien dans les *Cahiers de la dialectique* :

La chose en soi de Kant est une abstraction vide, et Hegel exige que les abstractions correspondent à l'essence des choses : « le concept objectif des choses constitue le fond même des choses » – il exige que les abstractions correspondent – pour parler en matérialiste – à l'approfondissement réel de notre connaissance du monde.¹¹⁹

La critique de cette non-transvaluation ou de cette transvaluation manquée apparaît clairement dans la *conscience malheureuse* dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qui est principalement pour Hegel le lieu d'une critique de la philosophie pratique de Kant. La conscience malheureuse est en effet conscience de l'essence de l'Esprit *pour soi* ou la conscience scindée qui pose comme un spectre ce qu'elle voudrait atteindre. Hegel écrit ainsi :

Ce qui se présente ici comme le mode d'être et le mode de relation de l'immuable, s'est avéré comme l'expérience de la conscience de soi scindée fait dans son malheur. Cette expérience n'est pas à vrai dire le mouvement unilatéral de cette conscience, car elle-même conscience immuable, et cette conscience immuable est donc en même temps aussi conscience singulière, et le mouvement est aussi bien mouvement de la conscience immuable, qui dans ce mouvement, entre

¹¹⁸ Hegel, *Leçons sur l'Histoire de la philosophie*, t.7, Paris : Vrin, 1990, p.1857.

¹¹⁹ Lénine, *Les Cahiers de la dialectique sur Hegel*, op. cit. p 148.

en scène aussi bien que la conscience singulière, car ce mouvement a le cours suivant : un premier moment dans lequel l'immuable est posé dans la singularité en général, un second moment dans lequel l'immuable est devenu lui-même singulier s'oppose à l'autre existence singulière, enfin un troisième moment dans lequel l'immuable est un avec cette existence singulière.¹²⁰

La *conscience malheureuse* a conscience de l'immuabilité de l'essentiel simple, ce qui contredit son *être au monde* en tant que conscience singulière. Puisque son *devoir être* est sans rapport avec son *être au monde*, l'action de rendre grâce est néant face à sa conscience de l'immuable, mais c'est pour autant là son seul moyen d'entretenir un lien avec ce même immuable. Bref, son expérience ne transvalue rien et maintient la polarité fixe du premier et du troisième terme de la proposition, elle est manifestement non-dialectique. Il s'agira pour nous de comprendre si cette figure de la conscience malheureuse trouve son pendant dans la philosophie matérialiste de Lénine.

Lénine, malgré l'hommage rendu à Hegel dans le passage cité plus haut, vise à réintégrer cette *chose en soi*, ce second terme de la connaissance dans le monde effectif, non pas en tant que conscience de soi de l'Esprit, mais en tant que matérialité ; la *res* de Hegel devient la matière de Lénine. La confrontation Lénine-Mach autour de la théorie de la connaissance reprend au fond les mêmes aspects que celle qui en son temps opposa Kant à Hegel sur le contenu de la *chose en soi*. Mais cette glose sur la gnoséologie ne se contente pas de son objet simple, elle prend dans la suite du texte un tournant éminemment politique. Comme nous le disions plus haut, Lénine s'alarme de l'influence de l'empirio-criticisme au sein de la section Menchevik du POSDR, non pas pour des raisons personnelles, parce qu'il ne s'accorde pas avec l'empirio-criticisme, mais bien parce que la gnoséologie ne se réduit pas à un problème annexe, sans lien avec la doctrine révolutionnaire en général. Bien au contraire, ce versant

¹²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 1, trad. Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1999, p. 179.

politique du problème gnoséologique s'esquisse clairement dans le passage qui suit contre Bogdanov¹²¹:

L'exemple choisi par Engels est d'une simplicité élémentaire, et chacun trouvera sans peine maints exemples de vérités éternelles et absolues dont il n'est permis de douter qu'aux fous (comme le dit Engels, qui donne encore cet exemple : « Paris est en France »). Pourquoi Engels parle-t-il ici de « platitudes » ? Parce qu'il réfute et raille le matérialiste dogmatique et métaphysique Dühring, incapable d'appliquer la dialectique aux rapports entre la vérité absolue et la vérité relative. Il faut, pour être matérialiste, admettre la vérité objective qui nous est révélée par les organes des sens. Admettre la vérité objective, c'est-à-dire indépendante de l'homme et de l'humanité, c'est admettre d'une façon ou d'autre la vérité absolue. Ce « d'une façon ou d'autre » sépare le matérialiste métaphysicien Dühring du matérialiste dialecticien Engels. A propos des problèmes les plus complexes de la science en général et de la science historique en particulier, Dühring prodiguait à droite et à gauche les mots : vérité éternelle, ultime, définitive. Engels le railla : certes, lui répondait-il, les vérités éternelles existent, mais ce n'est pas faire preuve d'intelligence que d'employer de grands mots (*gewaltige Worte*) pour des choses très simples. Il faut, pour faire avancer le matérialisme, en finir avec le jeu banal du mot : vérité éternelle ; il faut savoir poser et résoudre dialectiquement la question des rapports entre la vérité absolue et la vérité relative. Tel fut, il y a trente ans, l'objet de la joute Dühring-Engels. Et Bogdanov, qui a trouvé moyen de « ne pas remarquer » l'éclaircissement donné par Engels dans le même chapitre de la vérité absolue et de la vérité relative, Bogdanov qui a trouvé moyen d'accuser Engels d'« éclectisme » pour avoir admis une thèse élémentaire aux yeux de tout matérialiste, n'a fait que révéler une fois de plus sa complète ignorance du matérialisme et de la dialectique.¹²²

L'expression qui nous interpelle immédiatement ici est celle de « matérialiste métaphysicien » utilisée contre Dühring et étendue à Bogdanov. On peut comprendre ce syntagme oxymorique

¹²¹ Alexandre Alexandrovitch Bogdanov a été l'un des tenants de la *Богостроительство* (construction de Dieu), théorie hybride tirée d'une lecture 'idéaliste' ou 'religieuse' de Marx considérant l'édification du socialisme comme une construction de la « religion humaine ». Il a notamment élaboré cette théorie en compagnie de Gorki à 'l'école de Capri', durant la retraite italienne de ce dernier.

¹²² Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, op. cit. pp. 152.

de ‘matérialisme métaphysique’ selon le paradoxe exploré par Engels et restitué par Lénine : la vérité n’a pour effectivité que ce qui est vrai *sub specie aeternitatis* indépendamment de l’expérience humaine, mais cette même vérité ne peut être affirmée que par la confirmation inéluctable de l’expérience. On voit clairement la résurgence larvée du kantisme et de l’inconnaissabilité de la *chose en soi*, mais avec pour étrange principe de vouloir néanmoins fonder la vérité de cet *en soi* par l’expérience. A cette différence près cependant, que certaines choses sont considérées comme effectivement connaissables, mais que ce ne sont là que les choses dont on ne peut absolument pas douter. Ce sont ces platitudes que pointe Engels, « Paris est en France », car elles ne sont que des points de fixité isolés, indépendants, et qui n’entrent nullement en dialogique les uns avec les autres. Lénine au fond, accuse Bogdanov d’agnosticisme – au sens le plus strict du mot –, en réduisant la vérité à une série de tautologies ineptes qui n’apprennent rien de pratique sur le monde, qui ne donnent aucune concrétude à son changement. Lorsque Lénine pointe la vacuité de ces vérités éternelles, on peut y voir de sa part une charge contre l’ahistorisme de Dühring et Bogdanov : « A propos des problèmes les plus complexes de la science en général et de la science historique en particulier, Dühring prodiguait à droite et à gauche les mots : vérité éternelle, ultime, définitive. »¹²³ A la vérité dialectique, celle des termes résolvant la contradiction dans l’histoire, s’oppose la vérité éternelle ahistorique. Ce point très précis rejoint directement le débat abordé dans l’introduction de ce travail de recherche sur la rupture de la temporalité éternelle de l’histoire et sa transformation en une temporalité sur le mode d’un devenir-processus. En réaffirmant la vérité de la matière et sa connaissabilité par les sens humains, Lénine rejoint le débat évoqué au début de cette présente section : du point de vue logique, les termes de la proposition, puisqu’ils ont une réalité matérielle effective, sont sujet à l’altération, se modifient. La référence nominale au « matérialisme et [à] la dialectique » et à

¹²³ Cf. citation, supra.

sa complète ignorance par Bogdanov pointe explicitement ce problème. A la dialectique matérialiste marxiste de la résolution des contradictions matérielles, en devenir, on doit y voir son opposition à la dialectique kantienne comprise comme fixité fondamentale des termes contenus dans l'entendement, entrant en dialogue. De Hegel, Marx, Engels et Lénine, on retient ce même geste dialectique du mouvement permanent, lointainement héraclitéen, et plus originalement de la transformation des termes dans leur dialogue :

La dialectique, comme l'expliquait déjà Hegel, intègre comme l'un de ses moments, le relativisme, la négation, le scepticisme, mais *ne se réduit pas* au relativisme. La dialectique matérialiste de Marx et d'Engels inclut sans contredit le relativisme, mais ne s'y réduit pas ; c'est-à-dire qu'elle admet la relativité de toutes nos connaissances non point au sens de la négation de la vérité objective, mais au sens de la relativité historique des limites de l'approximation de nos connaissances par rapport à cette vérité.

Bogdanov écrit en soulignant : « Le marxisme conséquent n'admet pas une dogmatique et une statique » telles que les vérités éternelles (*Empiriomonisme*, livre III, p. IX). Confusion. Si le monde est (comme le pensent les marxistes) une matière qui se meut et se développe perpétuellement, et si la conscience humaine au cours de son développement ne fait que le refléter, que vient faire ici la « statique » ? Il n'est pas du tout question de la nature immuable des choses ni d'une conscience immuable, mais de la correspondance entre la conscience reflétant la nature et la nature reflétée par la conscience. C'est dans cette question, et seulement dans cette question, que le terme « dogmatique » a une saveur philosophique toute particulière : c'est le mot dont les idéalistes et les agnostiques usent le plus volontiers contre les matérialistes, comme nous l'avons déjà vu par l'exemple de Feuerbach, matérialiste assez « vieux ». Toutes les objections adressées au matérialisme du point de vue du fameux « positivisme moderne » ne sont que des vieilleries.¹²⁴

Même geste de disqualification de la gnoséologie subjectiviste de Kant lui-même, puis Dühring, Mach, Plekhanov et Bogdanov :

¹²⁴ Ibid, pp. 156-157.

En un mot, toute idéologie est historiquement relative, mais il est certain qu'à chaque idéologie scientifique (contrairement à ce qui se produit, par exemple, pour l'idéologie religieuse) correspond une vérité objective, une nature absolue. Cette distinction entre la vérité absolue et la vérité relative est vague, direz-vous. Je vous répondrai : elle est tout juste assez « vague » pour empêcher la science de devenir un dogme au mauvais sens de ce mot, une chose morte, figée, ossifiée ; mais elle est assez « précise » pour tracer entre nous et le fidéisme, l'agnosticisme, l'idéalisme philosophique, la sophistique des disciples de Hume et de Kant, une ligne de démarcation décisive et ineffaçable. Il y a ici une limite que vous n'avez pas remarquée, et, ne l'ayant pas remarquée, vous avez glissé dans le marais de la philosophie réactionnaire. C'est la limite entre le matérialisme dialectique et le relativisme.¹²⁵

On voit s'étendre ainsi le problème fondamental de la gnoséologie, s'intégrer au problème de l'historicité et à la scientificité politique. La scientificité est pour Lénine une nécessité absolue dans le suivi de l'activité révolutionnaire, mais cette scientificité ne doit pas devenir « une chose morte, figée, ossifiée », comprendre : « la sophistique des disciples de Hume et de Kant » parce qu'elle consacre une fixité des termes dans un subjectivisme polarisé qui ne transvalue rien, elle est une discipline par essence non-changeante, non-historique. Non seulement elle ne peut pas servir de fondement à la théorie révolutionnaire, mais encore sa simple présence dans le discours révolutionnaire lui fait perdre sa scientificité dialectique au profit d'une scientificité ossifiée.

On retrouve aussi avec netteté ce que nous avons exposé dans la section précédente relativement au 'jeu', à la non-nécessité dans le processus de l'histoire, et que cette contingence était en même temps le lieu et place de l'action politique. A ce paradigme de

¹²⁵ Ibid, p. 156.

scientificité et d'action politique effective résolvant les contradictions historiques, le marxisme répond positivement :

Ainsi Bogdanov veut bien reconnaître dans la théorie de la circulation monétaire de Marx une vérité objective, mais uniquement « pour notre époque », et il considère comme du « dogmatisme » d'attribuer à cette théorie un caractère de vérité « objective suprahistorique » (*Empiriomonisme*, livre III, p. VII). C'est de nouveau une confusion. Aucune circonstance ultérieure ne pourra modifier la conformité de cette théorie avec la pratique pour la simple raison qui fait de cette vérité : Napoléon est mort le 5 mai 1821, une vérité *éternelle*. Mais comme le critère de la pratique - c'est-à-dire le cours du développement de *tous* les pays capitalistes pendant ces dernières décades, - démontre la vérité objective de *toute* la théorie économique et sociale de Marx en général, et non de telle ou telle de ses parties ou de ses formules, etc., il est clair que parler ici du « dogmatisme » des marxistes, c'est faire une concession impardonnable à l'économie bourgeoise. La seule conclusion à tirer de l'opinion partagée par les marxistes, que la théorie de Marx est une vérité objective, est celle-ci : en suivant *le chemin* tracé par la théorie de Marx, nous nous rapprocherons de plus en plus de la vérité objective (sans toutefois l'épuiser jamais) ; *quelque autre chemin* que nous suivions, nous ne pourrions arriver qu'au mensonge et à la confusion.¹²⁶

La vérité objective des théories économiques de Marx est non seulement effective immédiatement, c'est-à-dire permet d'analyser objectivement la situation présente, mais encore, parce qu'elle est scientifique sans étouffer la marge de manœuvre du possible, de la lutte politique, elle donne au contraire à cette même lutte politique une ossature scientifique. D'une façon générale, cette scientificité de la dialectique matérialiste disqualifie toute forme de métaphysique en politique, en histoire et en gnoseologie.

Matérialisme et empiriocriticisme se termine sur un très court chapitre consacré à Tchernychevski où Lénine attribue à son maître de jeunesse la prémonition – comme un rêve

¹²⁶ Ibid, p. 163.

de Rakhmetov ? – de la gangrène métaphysique que représentent contre Hegel les théories immuables de la connaissance, les théories non dialectiques dans leur ensemble :

« Ceux des savants qui se croient des bâtisseurs de théories universelles demeurent en réalité des élèves, généralement de faibles élèves des anciens penseurs qui créèrent des systèmes métaphysiques et généralement des penseurs dont les systèmes ont déjà été détruits partiellement par Schelling et définitivement par Hegel. Il suffit de rappeler que la plupart des savants qui s'attachent à édifier les larges théories des lois de l'activité de la pensée humaine, répètent la théorie métaphysique de Kant sur la subjectivité de notre connaissance. »¹²⁷

A cet éloge, s'ajoute pourtant une légère critique :

Tchernychevski est vraiment le seul grand écrivain russe qui ait su écarter les misérables bourdes des néo-kantiens, des positivistes, des disciples de Mach et de maints autres brouillons, et rester depuis les années 50 jusqu'en 1888 à la hauteur du matérialisme philosophique conséquent. Mais Tchernychevski n'a pas su, ou plutôt n'a pas pu, par suite de l'état arriéré de la vie russe, s'élever jusqu'au matérialisme dialectique de Marx et Engels.¹²⁸

Sans doute peut-on y voir une subtile façon de dire qu'à présent armé de la dialectique scientifique de Marx et Engels, le POSDR, s'il parvient à éradiquer en son sein la tendance empiriocriticiste, disposera alors de la doctrine révolutionnaire effectivement la plus solide et inébranlable qui soit.

C'est sans crainte que nous pouvons confirmer cette intuition que nous avons formulé plus haut : Pour Lénine, les Mencheviks recourent au fond toutes les caractéristiques de la *conscience malheureuse* de Hegel. D'un point de vue gnoséologique d'abord : parce qu'ils

¹²⁷ Ibid, p. 392.

¹²⁸ Ibid. p. 393.

souscrivent à l'empirio-criticisme dans la droite ligne subjectiviste de la tradition kantienne en restituant la chose en soi dans son inconnaissabilité. Mais encore selon une perspective plus généralement idéaliste par un excès d'hégélianisme : la subsistance d'une forme de monisme hégélien ramenant l'histoire au principe résolvant 'de lui-même', les contradictions de sa substance dispensent la branche économiste – Plekhanov, Martynov – de réfléchir à une tactique effective de lutte politique. *Conscience malheureuse* d'un réformisme qui a émasculé le marxisme en le privant de sa scientificité révolutionnaire, les Mencheviks, pour Lénine, en se rattachant à une espèce protéiforme d'idéalisme déguisé en matérialisme, oscillent entre l'attentisme béat du providentiel « mouvement spontané » et les théories fumeuses à la mode dont le principal vice est de faire perdre à la téléologie révolutionnaire sa nature objective. La critique est hybride, presque paradoxale, elle combine donc à la fois une accusation d'extrême hégélianisme, d'un hégélianisme qui n'a pas opéré la transition marxienne explicitée par Althusser d'une philosophie de l'histoire à une science de l'histoire, et celle d'un subjectivisme kantien qui est la cause même de ce retour à l'idéalisme sur fond hégélien.

La liberté déterminée ou l'action politique face à l'oppression objective retrouve sa vérité dans l'objectivité matérielle de la contradiction capitaliste. Lénine vise ici à la fois les Mencheviks et les libéraux avec qui il s'était de même affilié dans sa jeunesse militante. On retrouve clairement la critique de la liberté négative des libéraux :

La liberté est un bien grand mot, mais c'est sous le drapeau de la liberté de l'industrie qu'ont été menées les pires guerres de brigandage ; c'est sous le drapeau de la liberté du travail qu'on a spolié les travailleurs. L'expression « liberté de critique » telle qu'on l'emploie aujourd'hui renferme le même mensonge.¹²⁹

¹²⁹ Lénine, *Œuvres complètes*, op. cit., t.5, p. 361.

La science révolutionnaire de Lénine relève donc plus d'une *scientificité*, en ceci qu'elle ne cherche pas à obtenir de lois éternelles, de dogme causal révolutionnaire, mais recherche plutôt à ne laisser aucune alternative au débat quant à l'objectivité de la cause révolutionnaire, et parallèlement, à laisser la place à la lutte politique pragmatique, patiente, cette *essence* de la liberté déterminée. La positivité et l'originalité de sa pensée s'affirme donc dans une *praxis révolutionnaire* sous-tendue par des positions philosophiques déterminées sur l'histoire en devenir dialectique mais non mécanique, la liberté en tant que détermination dans le rapport de production qui affirme en même temps le *possible* de l'action politique. A Hegel revient de façon très claire la paternité d'une logicisation de la politique nourrissant en permanence le corpus léniniste, à Marx – qui sur ce point dépasse Hegel – celle d'une thèse sur l'action en politique. En sous-main de tout notre exposé filtre la grande conviction de Lénine : seul un parti centralisé et organisé, composé de révolutionnaires professionnels acquis à la cause objective du socialisme scientifique pourra guider et mener à bien le mouvement révolutionnaire lorsqu'il surgira, à la prochaine insurrection ouvrière causée par la misère, par les contradictions internes du système capitaliste.

Partie III. Révolution et peuple déterminé

Chapitre 1. Histoire universelle et détermination éthique, l'altérité auprès de soi

Après avoir abondamment examiné la nature de la scientificité de la doctrine révolutionnaire de Lénine, nous avons saisi la nécessité pour la dialectique matérialiste de transvaluer effectivement les contradictions fixes données par les déterminations immédiates en contradictions matérielles. Dans cette théorie révolutionnaire, la détermination contradictoire dans la relation (de la *res* à l'altérité chez Hegel) n'est autre que le *rapport de production* propre aux contradictions internes du système capitaliste. Le dépassement est, du point de vue de la dialectique spéculative hégélienne, l'aliénation du soi vers l'altérité dans le déchirement d'une partie de soi, qui, dans le troisième terme retrouvant son soi réconcilié dans un plus grand degré d'objectivité, a aboli la part inobjective de son soi. La dialectique marxiste, ainsi que nous l'avons étudiée plus haut avec Althusser, se donne pour objet non la résolution des contradictions du principe, de l'Esprit, mais des déterminations du monde telles qu'elles ne soient hypostasiées sous aucune entité métaphysique. La véritable question que nous devons nous poser à présent est : qu'est-ce qui pour le dépassement révolutionnaire constitue le négatif ? Quelles sont précisément les déterminations immédiates qu'il est nécessaire d'abolir pour l'édification du socialisme ?

Dans l'analyse politique marxiste, on trouve très clairement l'idée selon laquelle la bourgeoisie par le mode de production capitaliste crée son monde, monde dans lequel elle règne en maître :

L'esprit national étroit et borné est chaque jour plus impossible, et de la somme des littératures nationales et régionales se crée une littérature mondiale. Par l'amélioration rapide de tous les instruments de production, par les communications rendues infiniment plus facile, la bourgeoisie entraîne toutes les nations, jusqu'aux plus barbares, dans le courant de la civilisation. Le prix bas de ses marchandises avec laquelle elle rase toutes les murailles de Chine, avec laquelle elle contraint à capituler les barbares xénophobes les plus entêtés. Elle contraint toutes les nations, si elles ne veulent pas courir à leur perte, à adopter le mode de production de la bourgeoisie ; elle contraint à introduire chez elles ce qu'on appelle la civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En un mot, elle se crée un monde à sa propre image.¹³⁰

Le mode de production capitaliste tend par sa nature même au cosmopolitisme, à l'abolition des frontières nationales en intégrant les autres nations dans son système de production. Plus largement, on remarque que Marx et Engels associent l'expansion même du capitalisme à l'intégration des nations lointaines dans le devenir historique mondial. En somme, le devenir de l'histoire ne fait qu'un avec le déploiement du capitalisme. Mais de plus poursuivent les auteurs :

La bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a aussi engendré les hommes qui manieront ces armes, - les ouvriers modernes, les *prolétaires*.¹³¹

Le système capitalise crée la classe qui doit entraîner sa perte car elle est la classe qui aspire à la révolution par sa position dans le rapport de production. La création de cette classe révolutionnaire se détermine jusque dans ses ramifications les plus fines :

L'industrie moderne a transformé le petit atelier de maître artisan patriarcal en la grande usine du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers, entassés dans l'usine, sont organisés militairement.¹³²

En somme, ce sur quoi s'appuie le capitalisme est en même temps son négatif : la classe ouvrière et l'État-nation : la classe ouvrière est la seule à créer de la valeur sans en recevoir

¹³⁰ Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Corinne Lyotard, Paris : poche, 1973, pp. 56-57.

¹³¹ Ibid. p. 60.

¹³² Ibid. p. 61.

les bénéfiques, et l'État, affaiblit jusqu'à ne devenir qu'un simple appareil juridique organisant le commerce – la superstructure – n'emploie plus son pouvoir que pour la répression policière. La véritable contradiction n'est plus à l'intérieur de l'État, mais à l'intérieur du système capitaliste tout entier.

On retrouve cette conception générale chez Lénine dans *l'Impérialisme stade suprême du capitalisme*. Restituant Hilferding, il écrit :

De même se renforcent particulièrement l'oppression nationale et la tendance aux annexions, c'est-à-dire à la violation de l'indépendance nationale (car l'annexion n'est rien d'autre qu'une violation du droit des nations à disposer d'elles-mêmes.) Hilferding note très justement la liaison entre l'impérialisme et le renforcement de l'oppression nationale :

« Pour ce qui est des pays nouvellement ouverts au trafic, écrit-il, le capital importé y intensifie les antagonismes et suscite contre les intrus la résistance croissante des peuples qui s'éveillent à la conscience nationale [...]. Les anciens rapports sociaux sont foncièrement révolutionnés ; le particularisme agraire des « nations » « sans histoire » est rompu ; elles sont entraînées dans le tourbillon capitaliste. [...] »¹³³

De ce point de vue, ce texte constitue probablement l'un des plus directement marxiste, en ceci que Lénine tente effectivement de prolonger Marx dans une version plus contemporaine du développement du capitalisme mais sans en remettre en cause le principe, la théorie de l'histoire de Lénine s'identifie pleinement à celle de Marx. La véritable positivité de la pensée léniniste réside bien plus, comme nous avons tendu à le montrer dans ce travail, dans la conceptualisation d'une *praxis révolutionnaire* pour mener à bien la révolution socialiste. C'est face au système capitaliste entier que doit s'organiser le parti révolutionnaire dont le

¹³³ Lénine, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme*, traduction des *Œuvres complètes*, Paris : Sciences Marxiste, 2005, p. 139.

rôle est, en quelque sorte, de suppléer l'élan révolutionnaire issu du prolétariat en fédérant sa force armée :

Les forces s'épargnent par l'organisation cohérente, unie, fondée sur des principes déterminés et non pas l'amalgame d'éléments hétérogènes. Loin d'être épargnées, les forces se gaspillent dans des tentatives stériles de réaliser ces sortes d'amalgame. Pour réaliser en fait et non en paroles « l'union dans le combat », il faut savoir clairement, nettement, et d'ailleurs, par expérience, en quoi précisément et dans quelle mesure précise nous pouvons être unis. Sans quoi, tout ce qu'on dit de l'union de combat n'est que mot, mot, mot. Or ce savoir-là ne s'obtient justement que par la polémique, par la lutte, par l'hostilité dont vous parlez en termes aussi terrifiants.¹³⁴

Lénine écrit encore :

Le parti est la couche consciente et avancée de la classe, il en est l'avant-garde. La force de cette avant-garde est supérieure de 10 fois, de 100 fois et davantage encore à son importance numérique. Est-ce possible ? La force d'une centaine peut-elle dépasser la force d'un millier ? Elle le peut et elle le fait, quand la centaine est organisée. L'organisation décuple les forces.¹³⁵

Le dépassement révolutionnaire a par sa nature vocation à abolir la détermination nationale, puisque cette même détermination est le négatif de l'accomplissement de la classe ouvrière :

Dans toute question politique, le regroupement se fait par classe et non par nation.¹³⁶

Cette même idée avait déjà été très clairement exprimée par Marx :

Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut pas prendre ce qu'ils n'ont pas. Du fait que le prolétariat doit d'abord conquérir à son profit la domination politique, s'ériger en classe nationale, se constituer elle-même en nation, il est lui-même encore national, mais nullement au sens bourgeois du mot.¹³⁷

¹³⁴ Lénine, *Un accord de combat pour l'insurrection* in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 8, p. 155.

¹³⁵ Lénine, *Deux procédés de discussion et de lutte* in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 19, p. 528.

¹³⁶ Lénine, *Notes sur la question nationale* in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 20, p. 30.

¹³⁷ Marx et Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. Corinne Lyotard, Paris : poche, 1973, pp. 77.

On doit percevoir ici la portée anti-hégélienne de ce passage. Toute la dialectique de l'histoire n'est pas, comme le pense Hegel, la résolution de la contradiction des nations, des peuples déterminés par leur *Volkgeist*, mais bien celle des classes à l'intérieur des nations. Pour autant, Lénine, dans cette charge anti-hégélienne, reprend à son compte la faculté créatrice du dépassement historique dont la positivité se manifeste dans la création de la 'nation ouvrière'. Lefebvre et Gutterman précisent la perspective léniniste du dépassement :

La praxis sociale est créatrice en étant plus profondément négatrice de l'accompli que ne l'a vu Hegel. Elle l'élève de niveau en le remaniant profondément. L'idée du dépassement est seule à fournir un principe éthique acceptable par l'individu moderne. Ce but éthique ne peut être un idéal extérieur à lui : une telle valeur ne peut plus être qu'une valeur d'ascétisme.¹³⁸

On doit retrouver chez Lénine, comme en son temps chez Bakounine, une certaine réminiscence critique du positif au sens schellingien dans le *Volkgeist* hégélien : ce qui préexiste à un devenir dialectique se présente comme une forme de transcendance à la détermination matérielle du *rapport de production*. Comme si la détermination pourtant effective de l'*ethos*, comprise comme préexistante à la dialectique matérialiste¹³⁹ se présentait alors comme un non-sens de l'histoire. Bref, Lénine n'accorde aucune vérité à l'éthique nationale, en tant qu'elle ne peut être que l'émanation de l'État bourgeois. Mais si la révolution est négatrice de l'*ethos* déterminé préexistant à la révolution, alors se pose clairement la question de la positivité de l'*ethos* révolutionnaire. Quelle éthique, quel peuple nouveau peut naître de révolution socialiste ?

¹³⁸ Introduction de Henri Lefebvre et Norbert Guterman, in Lénine, *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, op. cit. p. 89.

¹³⁹ *Contradictio in adjecto*, car ainsi qu'on l'a vu avec la critique léniniste de la *Science de la logique*, comme chez Hegel, aucune détermination ne peut préexister au devenir. Leurs existences vont nécessairement de pair.

Le problème de l'éthique est selon nous l'un des points les plus difficiles de la pensée léniniste, et il nous est nécessaire d'opérer un certain retour à Hegel pour l'éclairer. Le holisme qui partout prédomine dans les écrits de Lénine marque un point de rupture méthodologique très net avec Hegel. Chez Hegel, la dialogique entre l'éthique (*Sittlichkeit*) propre à la totalité nationale et la moralité (*Moralität*) propre à l'individu est permanente. Elle est en outre l'un des moteurs dialectiques de l'histoire universelle. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* on retrouve cette dialogique exprimée comme suit dans *le monde éthique* :

La famille comme le concept inconscient et qui n'est encore qu'intérieur surgit en face de l'effectivité de ce concept [celui de l'ordre éthique] quand elle est explicitement consciente ; comme l'élément de l'effectivité du peuple elle surgit en face du peuple lui-même ; comme l'être éthique immédiat, en face de l'ordre éthique se façonnant et se préservant grâce au travail pour l'universel ; les Pénates surgissent en face de l'Esprit universel.¹⁴⁰

Les deux termes de cette dialogique, la vie privée et la substance éthique, se donnent à l'Esprit comme des déterminations de la même totalité¹⁴¹. La réalité du peuple est la famille, sans quoi il ne peut être effectivement substance, mais la vérité de la famille est en même temps la conscience de soi de l'universel en tant que conscience d'appartenir à un peuple déterminé. Il y a donc chez Hegel une pluralité dans l'identité déterminée. Certes dans la dialectique hégélienne, un objet porte toujours *en soi* le germe de son dépassement, est toujours compris dans une visée téléologique supérieure. Mais cet objet doit nécessairement pour cela être riche de tout son contenu, car l'Esprit ne dépasse que les figures de soi qui sont arrivées au terme de leur accomplissement.

¹⁴⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, op. cit. p. 18.

¹⁴¹ Au terme de la dialectique du monde éthique (le monde Grec), l'individualité fait implorer la totalité et amorce ainsi, la nouvelle réalité de l'Esprit, l'État du droit (le monde romain).

Chez Lénine, en temps de révolution, la dissolution de l'individu est totale, il ne peut y avoir de place pour l'expression idiosyncratique singulière ; il s'agit en somme de la thèse du 'communisme de guerre'. En avril 1918 dans la tourmente des événements révolutionnaires, il rédige une brochure intitulée *Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets* dans laquelle il affirme :

La révolution vient de briser les plus anciennes, les plus solides, les plus lourdes chaînes imposées aux masses par le régime de la trique... aujourd'hui la même révolution exige, justement dans l'intérêt du socialisme, que les masses obéissent sans réserve à la volonté unique des dirigeants du travail.¹⁴²

L'activité individuelle chez Lénine n'a pour vocation que d'être dissoute dans l'accomplissement de la révolution. Il en va de même pour la littérature, comme il l'explique très clairement dès 1905 dans *L'organisation et la littérature du parti* :

A bas la littérature sans parti ! A bas les surhommes de la littérature ! La littérature doit devenir un élément de la cause générale du prolétariat, une 'roue et une petite vis' dans le grand mécanisme social-démocrate, un et invisible, mis en mouvement par toute l'avant-garde consciente de la classe ouvrière.¹⁴³

La littérature est intégrée à la révolution dans un rapport asymétrique, elle lui est subordonnée. Pour Lénine, seule compte la fin effective, la révolution socialiste qui doit embraser le monde. La littérature est donc comprise, non pas dans la totalité de l'*ethos* déterminé propre à un *Volkgeist*, mais l'est uniquement en tant que détermination secondaire de la téléologie révolutionnaire. Chez Hegel en effet, l'art est entendu comme l'une des émanations du *Volkgeist* :

Lorsque nous parlons d'un peuple, nous devons expliciter les forces par lesquelles il se particularise. Ces forces particulières sont la religion, la constitution, le système juridique, les

¹⁴² Lénine, *Les tâches immédiates du pouvoir des Soviets*, in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 27, p. 279.

¹⁴³ Lénine, *L'organisation et la littérature du parti*, in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 10, p. 39.

droits civils y compris, l'industrie, le monde du travail, les arts et les sciences, de même que l'élément militaire, le facteur du courage, par lequel chaque peuple se distingue des autres.¹⁴⁴

Mais ce qui nous intéresse ici a plus forte raison, ce sont encore les relations qu'entretiennent ces différentes déterminations entre elles. Hegel poursuit :

Tous les aspects qui se manifestent dans l'histoire d'un peuple sont étroitement liés. L'histoire d'un peuple n'est autre chose que le processus par lequel ce peuple exprime le concept que l'Esprit a de lui-même dans les différentes sphères où il se manifeste. Cela veut dire que son État, sa religion, son art, son droit, ses rapports avec les autres peuples, etc., sont divers domaines où le concept que l'Esprit a de lui-même devient une réalité, où l'Esprit parvient à se contempler et à se connaître comme monde réellement existant. De même l'artiste a besoin d'extérioriser et jouir de lui-même dans son œuvre.¹⁴⁵

Nous remarquons ici une multiplicité de relations : d'abord, celle de l'Esprit à lui-même, se donnant dans un peuple déterminé riche de son contenu déterminé, une figure dont il peut jouir en tant que son soi. Le peuple est alors contenu comme détermination dans la conscience de soi de l'Esprit. Mais ensuite, pour lui-même, un peuple vit dans l'inconscience d'être une détermination de l'Esprit, et la manifestation de ses forces signifient autre chose pour ce peuple, car elles sont pour lui la vie effective ou la substance de leur *ethos*. Lorsque l'artiste « joui[t] de lui-même » dans son œuvre, sa jouissance est immédiate et non téléologique. A l'inverse, pour l'Esprit, cette contemplation de soi contient consciemment *en soi*, la résolution future de ses contradictions.

De ce point de vue, chez Lénine, le parti de la classe ouvrière se comporte bien plus comme l'Esprit que comme l'État. Il n'est en effet pas seulement le principe qui centralise toute les déterminations du peuple, il est encore celui qui, consciemment vise la résolution de la

¹⁴⁴ Hegel, *La raison dans l'histoire*, op. cit. p. 164.

¹⁴⁵ Ibid. pp. 164-165.

contradiction au sein de l'État bourgeois. Les déterminations ne sont pas seulement des forces émanant de la détermination du peuple (comme la littérature), elles sont encore un vecteur qu'il est nécessaire de déterminer en fonction de la fin de la classe ouvrière, de la révolution et de l'édification du socialisme. L'expression des forces de la classe ouvrière est donc subordonnée de façon consciente au parti.

L'éthique léniniste est alors ce que nous pourrions nommer une éthique négative, car elle contient dans son principe d'être la création d'une altérité au peuple déterminé auprès de lui-même visant à abolir la détermination auprès de laquelle elle se crée. Elle n'est pas l'éthique créée auprès d'un seul peuple déterminé, mais de tous les peuples déterminés gouvernés par un État bourgeois. En 1913, dans ses *Thèses sur la question nationale*, il écrit :

En raison de l'acuité particulière prise par la question de l'autonomie nationale culturelle parmi les social-démocrates, voici quelques éclaircissements sur cette thèse.

Du point de vue de la social-démocratie, il est inadmissible de lancer, que ce soit directement ou indirectement, le mot d'ordre de culture nationale. Ce mot d'ordre est erroné, car toute l'existence économique, politique et intellectuelle de l'humanité s'internationalise sans cesse davantage, même en régime capitaliste. Le socialisme l'internationalisera intégralement. La culture internationale que le prolétariat de tous les pays crée dès aujourd'hui d'une manière systématique ne s'approprie pas la totalité d'une «culture nationale» (de quelque collectivité nationale que ce soit), mais prend exclusivement dans chaque culture nationale ses éléments démocratiques et socialistes conséquents.¹⁴⁶

Pour Lénine, c'est en quelque sorte le capitalisme qui a remplacé l'Esprit. Son action a été de disloquer les déterminations nationales, et le socialisme crée son mouvement à partir de cette situation donnée. L'action de la révolution, à son tour, ne peut être qu'une action

¹⁴⁶ Lénine, *Thèses sur la question nationale*, 1913. *Œuvres*, op. cit, t. 19, p. 259.

internationale, visant à remplacer le capitalisme dans son ensemble, en tant qu'il est un système global et non circonscrit à un ou quelques peuples déterminés. Elle est le négatif créé par les contradictions au sein du peuple national qui se retourne contre celui-ci et vise à le dépasser. La classe ouvrière contient donc *en soi*, comme le laisse entendre Marx, la fin de « se constituer en nation ».

Chez Hegel comme chez Lénine, on trouve ce même mouvement de dislocation de la totalité à partir d'elle-même, dans un mouvement dialectique en surface identique. Le mouvement dialectique aboutit donc à créer l'altérité auprès de soi. Mais en profondeur, alors que les termes semblent équivalents, leur contenu est en réalité différent. Pour Hegel, l'État est l'émanation immédiate de l'*ethos* du peuple même, dont l'effectivité est fondée sur la famille, la vie privée. Cet *ethos* est la vérité *pour soi* du peuple déterminé, du *Volkgeist*, mais en même temps une vérité pour l'Esprit. Notre conviction est que toute la puissance de l'historicité hégélienne tient en ceci qu'elle est à la fois, pour emprunter ces termes à Kostas Papaïoanou, une pensée de la *métahistoire* (les grands événements, les grandes batailles) et de la *microhistoire* (la vie privée, les faits singuliers). Chez Lénine, l'État n'a aucune effectivité éthique. Il n'est que l'appareil utile de la bourgeoisie contre le prolétariat, et l'*ethos* déterminée du *Volkgeist* est niée, car inutile pour penser le *rapport de production* à l'intérieur de l'État. L'effectivité de l'éthique du prolétariat a seulement pour positivité la négation de la bourgeoisie en tant que celle-ci est son négatif.

Lorsque nous proposons le syntagme d'« éthique négative », il faut encore entendre que cette éthique, n'a pas encore pu créer sa positivité, elle n'a pas encore pu créer la vie concrète à laquelle elle aspire pourtant, car cette vie concrète ne pourra advenir qu'après le mouvement révolutionnaire. Chez Lénine comme chez Marx, la dialectique matérialiste a pour pouvoir

d'élever à la conscience et de résoudre les contradictions immédiatement et effectivement présentes. Mais la dialectique, pour cette raison même n'a aucun pouvoir d'oracle, et ne rend pas compte de la réalité de la future société à venir, ou comme le dit lapidairement Marx :

Quiconque compose un programme de société future est réactionnaire.¹⁴⁷

Faut-il retourner au *Que faire ?* de Tchernychevski et le lire à côté des textes de Lénine pour se faire une idée de la future société socialiste ? Nous mettons en vérité ici le doigt sur un problème indépassable. Si Lénine n'a pas su ou pas pu proposer de positivité éthique au socialisme, c'est avant tout parce que Lénine n'a pas connu la fin de la révolution. A la création de l'URSS le 30 décembre 1922, Lénine est très affaibli. Déjà

le 12 décembre [1922], Lénine dut cesser de travailler dans son bureau. Cloué au lit, incapable d'écrire, il se mit à dicter des articles, des notes, des 'pages du journal', à lire, ou plutôt à feuilleter, pour employer ses propres termes quelques livres.¹⁴⁸

Ses derniers écrits datés du début 1923 présentent la NEP comme période de transition vers le socialisme réel, mais l'effectivité du pouvoir a déjà été transmise au triumvirat du parti, Zinoviev, Staline, Kamenev dont la principale activité à ce moment est la mise à l'écart de Trotsky. A sa mort, le 21 janvier¹⁴⁹ 1924, l'ancien empire russe, dévasté par une guerre, opère encore cette 'période de transition'.

En clair, l'éthique léniniste ne s'est affirmée qu'en tant que politique ; tout est politique, et tout est la négation de ce qui préexistait. L'éthique léniniste peine à se détacher d'une théorie de l'action politique, elle est toujours sous-tendue par celle-ci. On ne voit pas encore, comme chez Hegel, l'effectivité d'un *ethos*, d'un peuple qui aurait librement extériorisé son essence

¹⁴⁷ Karl Marx, *Lettre à Beesly*, citée par Bruno Péquignot in *Utopies et sciences sociales*, Paris : l'Harmattan, 1998, p. 253.

¹⁴⁸ Gérard Walter, *Lénine*, op. cit. p. 471.

¹⁴⁹ A noter ici, le sarcasme de l'histoire, qui fit mourir Lénine le même jour que Louis XVI.

dans la réalisation de l'État, du droit, des arts, de la religion, etc. Une fois encore, cet *ethos* socialiste n'a pas pu être explicité par Lénine puisque précisément, il n'a pas pu connaître la situation réelle dans laquelle il aurait pu se déployer. L'*ethos* socialiste se présente certes comme la réconciliation, pour employer un vocabulaire hégélien. Mais cette réconciliation ne peut encore être que théorique. Lefebvre et Guterman se sont essayés à une telle anticipation :

Dans la politique révolutionnaire, l'État devient pleinement conscient de sa nature et de son rôle, qui se trouve élevé à un niveau supérieur. Dès l'époque de transition au socialisme, il cesse d'être un organe masqué de contraintes. Cette contrainte étatique devient contrainte et avérée. (Planification, lutte contre la contre-révolution). L'État devient ainsi l'organe de la domination humaine sur les forces économiques, le levier de la transformation. Il devient en même temps représentation *vraie* de la société. Après quoi, ayant atteint son maximum de réalité en tant qu'État, il disparaît dans la société elle-même, qu'il a élevée à un niveau supérieur de conscience et d'organisation. La contrainte sur les hommes est remplacée par l'administration technique des choses, par la gestion des affaires sociales, par la société toute entière. Cette démocratie totale n'est plus un régime politique ; elle est la disparition du politique en tant que tel, c'est-à-dire de l'existence de plusieurs possibilités dans la gestion des affaires, correspondant à des classes et à leurs intérêts divergents ou incompatibles, de telle sorte qu'il faut un pouvoir de contrainte pour choisir et imposer une de ces possibilités.¹⁵⁰

Pure spéculation d'un *ethos* qui se veut effectif au sein d'un État qui, par sa réconciliation totale avec la société civile disparaît en tant qu'État, le discours marxiste renoue ici, par manque de concrétude, avec un vocabulaire hégélien. Au fond, il s'agit de faire de l'État-dissout l'accomplissement total de la société qui alors pourra revenir en elle-même, c'est-à-dire dans la vie familiale, comme indifférenciée avec l'État-dissout. D'une figure négative qui n'est que politique pendant la révolution, l'*ethos* socialiste pourra déployer sa positivité en tant que figure purement apolitique après la révolution.

¹⁵⁰ Introduction de Henri Lefebvre et Norbert Guterman, in Lénine, *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, op. cit. p. 121.

La grande question que nous sommes à présent amenés à nous poser est la suivante : est-il possible pour cet *ethos* socialiste, revendiqué comme étant le négatif de l'*ethos* national déterminé, du *Volkgeist* hégélien, de se constituer comme pure positivité ayant effectivement dépassé les déterminations de l'ancienne société ? Ce sera l'objet de notre dernière partie, où nous tenterons en quelque sorte d'appréhender l'œuvre que Lénine lui-même n'a (presque) pas eu le temps de contempler, l'*ethos* du socialisme réel au regard de ses phases abolies dont il est l'héritier.

Chapitre 2. *Ethos* socialiste, *ethos* russe ; quelle place pour les phases abolies de l'histoire?

a) Les Soviets face au peuple russe

Il nous importe de livrer l'intuition que nous voyons se dessiner au terme de notre recherche : la grande entreprise qu'a menée Lénine, la révolution socialiste qui s'est voulue négatrice de la détermination nationale, de l'appartenance de l'individu à un peuple a-t-elle pu créer le peuple-classe qu'elle avançait ?

C'est à dessein que, dans notre première partie, nous avons exposé la réaction politique du vieux Dostoïevski contre Hegel. Le pantragisme dostoïevskien, qui affirme l'irréductibilité de la souffrance dans le monde avait déjà lancé ses mises en gardes contre les mouvements révolutionnaires, contre l'histoire processus en général. Son agnosticisme, son incrédulité se jetant finalement en un ultime saut salvateur dans la foi rejoint politiquement le régime tzariste, garant de l'éternité de la Russie face à l'Europe décadente. Lénine ne répondra jamais à Dostoïevski, écrivain qui avait pourtant publié expressément les *Carnets du sous-sol* contre son maître, Tchernychevski. En fait, les termes même de la logique matérialiste, la totalité politique que nous avons tenté d'esquisser tout au long de ce travail, ne laissent aucune place au discours tragique. La philosophie tragique en effet, par son recours au sentiment pour fonder la vérité, à l'irréductibilité de l'ipséité, est par essence exclue du discours philosophique rationnel.

Nous avons vu les querelles philosophiques allemandes se rejouer quelques années plus tard sur la scène russe, et l'histoire philosophique que nous avons tenté de restituer peut ici encore

se compléter. A cette non-réponse de Lénine à Dostoïevski, on peut toutefois apprécier celle qu'opposa en son temps Hegel à Jacobi. Dans *Foi et savoir*, Hegel lance une charge extrêmement violente contre Jacobi :

Quand à juste titre, Kant présente dans l'expérience aussi bien le moment de la sensation que celui de l'intuition et de la catégorie comme ne produisant qu'un phénomène et non la connaissance de l'en soi et de l'éternel en marche, Jacobi comprend cela comme une suppression de tous les droits à connaître la vérité jusqu'à son tréfond, et comme l'abandon d'une telle foi aveugle totalement dépourvue de connaissance, à un point que personne n'a encore supposé chez les hommes, - et ce traitement général et odieux se comprend à partir du principe déjà exposé disant que l'infini et le phénomène sont absolus pour lui. Ainsi, la philosophie de Jacobi a même réduit les expressions « vérité » et « foi » à la signification la plus commune et la plus empirique ; or l'un de ces mots, « vérité », mérite d'être utilisé dans un commerce philosophique et non par l'effectivité empirique, mais par la certitude de l'Éternité ; et l'autre « foi », l'a aussi effectivement été en général. Jacobi s'en prend à la négation d'une telle vérité empirique et de la foi au savoir sensible comme s'il s'agissait d'une agression sacrilège ou du pillage d'une église.¹⁵¹

Le recours mystique à la foi de Jacobi, sa théorie d'une « philosophie du sentiment » en gnoséologie disloque la totalité hégélienne du savoir. Par une mécompréhension de Kant, Jacobi désordonne le travail de conceptualisation de l'entendement entrepris par le maître de Königsberg. Précisément, Jacobi veut restituer à l'entendement une faculté autre que celle de juger le donné de l'intuition. L'entendement vidé par Kant de sa substance doit pour Jacobi se réaffirmer dans une connaissance sentimentale, singulière, transcendante, en un mot, dans la foi. Hegel ne tolère pas qu'un tel « Galimatias »¹⁵² puisse se prévaloir du nom de philosophie, entendu que la philosophie ne peut pas être subjective ; parler de « sa » philosophie est un non-sens.

¹⁵¹ Hegel, *Foi et savoir*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris : Vrin, 1988, p. 151.

¹⁵² Ibid, p. 150. C'est sous ce terme que Hegel désigne la philosophie (ou plutôt pour lui la non-philosophie) de Jacobi dans son ensemble.

C'est à notre sens dans cette perspective qu'il faut appréhender l'occultation du pantragisme dostoïevskien pour Lénine. La pensée subjectiviste, existentialiste qui se déploie chez Dostoïevski n'a pas sa place dans la vision matérialiste de l'histoire. Au contraire, le discours tragique transforme la douleur en transcendance, en extériorité au monde, en fatalité inexplicable et s'accomplit finalement en théorie de l'inaction, de l'inchangeable. Comme un lointain écho d'une historicité abolie dans le fleuve de l'histoire-processus, le pantragisme dostoïevskien renoue avec la temporalité éternelle, avec l'histoire par essence non-révolutionnaire. Dostoïevski serait à Lénine ce que Jacobi fut à Hegel. Mais Lénine lui-même a-t-il lu Dostoïevski ? Ou s'est-il seulement contenté de le dénigrer par ce qu'il savait qu'il n'y trouverait rien de 'révolutionnaire' ?

On note dans toute l'œuvre de Lénine quatre références à Dostoïevski (ce qui est négligeable si l'on met en perspective la quantité considérable des écrits légués par Lénine et l'importance de Dostoïevski dans la littérature russe). A-t-il lu les *Frères Karamazov* ? En tout cas Lénine accuse Vassili Strouvé refusant la théorie de la valeur de Marx d'être

de même qu'un certain avocat de Dostoïevski, défendant son client accusé d'avoir commis un meurtre ayant le vol pour mobile, en arrivait à soutenir qu'il n'y a eu ni vol ni meurtre [...].¹⁵³

Référence à Fetioukovitch, l'avocat de Dimitri Karamazov, romantique exalté au verbe schillérien¹⁵⁴. Dans une autre occurrence de son nom, Dostoïevski est assimilé aux *Bexu*¹⁵⁵ et à ses auteurs

Messieurs Berdiaev, Boulgakov, Gherschenson, Kistiakovski, Strouvé, Frank et Izgoev.¹⁵⁶

¹⁵³ Lénine, *Encore un anéantissement du socialisme*, in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 20, p. 208.

¹⁵⁴ Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, t. 2, tard. Henri de Montgault, Paris : Gallimard, 1952, pp. 420 et suivantes.

¹⁵⁵ *Bexu* (jalons) est le nom d'un recueil d'articles paru en 1909, fédérateur des constitutionnels-démocrates critiques de l'intelligentsia révolutionnaire. Dostoïevski, mort en 1881, n'y est bien entendu assimilé qu'à titre d'influence.

Dans la tourmente polémique, Lénine accuse les *Viékhi* de servir la réaction :

Il est tout à fait naturel que suivant ce point de vue [selon lequel Iourékitch est un grand philosophe comparé à Tchernychevski], les *Viékhi* mènent une campagne inlassable contre l'athéisme des « intellectuels » et s'efforcent, de la façon la plus résolue, de rétablir dans sa plénitude la conception religieuse du monde. Il est tout à fait naturel qu'ayant anéanti Tchernychevski comme philosophe, les *Viékhi* anéantissent Belinski comme publiciste. Belinski, Dobrolioubov, Tchernychevski sont les chefs des « intellectuels ». Tchaadaïev, Vladimir Soloviev, Dostoïevski « ne sont pas du tout des intellectuels ».¹⁵⁷

Il faut comprendre ici le retournement sémantique du vocable d' « intellectuel » sous la plume des *Viékhi* que pointe Lénine. « Intellectuel » prend ici le sens éminemment péjoratif, d'un individu abstrait, d'un homme de système, étranger aux problèmes concrets du monde, en somme ce terme vise les 'socialistes'¹⁵⁸. En opposition à ceux-ci, ceux qui « ne sont pas du tout des intellectuels », Dostoïevski compris, sont les hommes du peuple, ceux qui connaissent les souffrances du *moujik* malheureux et qui de ce fait sont les mieux à même d'être une source d'inspiration réformiste. L'irritation de Lénine contre les *Viékhi* prend la tournure d'une lutte contre le populisme, contre le chauvinisme qui emploie une rhétorique compassionnelle et sentimentale pour finalement accepter le réformisme, à faire une concession au tzarisme.

¹⁵⁶ Lénine, *A propos des Viékhi*, in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 16, p. 128.

¹⁵⁷ Ibid, pp. 129-130.

¹⁵⁸ Nous avons vu dans notre première partie les différences qu'il existait entre libéraux, positivistes hégéliens, socialistes etc. La convocation conjointe de Belinski et de Tchernychevski nous apparaît assez étrange tant les deux personnages présentent des systèmes de pensée différents. Cela étant, il est vrai aussi qu'ils se placent dans la filiation d'une lecture socialiste de Hegel. On doit y voir de la part de Lénine un hommage rendu à la génération précédente des 'progressistes' au sens large du mot.

Mais c'est notre dernière référence¹⁵⁹ qui nous intéresse au plus haut degré. Il s'agit d'une lettre de Lénine expédiée à Gorki alors en retraite à Capri en novembre 1913. Lénine écrit à son ami :

Hier, j'ai vu dans la *Retch* votre réponse aux « hurlements » en faveur de Dostoïevski et j'étais prêt à me réjouir, mais aujourd'hui arrive le journal liquidateur où est publié un paragraphe de votre article qui ne figurait pas dans la *Retch*. Voici ce paragraphe :

« Mais il faut provisoirement » (provisoirement, pas plus ?) « remettre à plus tard la « recherche de Dieu » ; c'est une occupation inutile : il n'y a pas à chercher là où l'on a rien mis. On ne récolte pas sans avoir semé. Vous n'avez pas de Dieu, vous ne l'avez pas *encore* (encore !) « créé. On ne cherche pas les dieux, on les crée ; on n'invente pas la vie, on la crée. »

Il en résulte que vous n'êtes contre la « recherche de Dieu » que « provisoirement » !! Il en résulte que vous n'êtes contre la recherche de Dieu que pour la remplacer par la construction de Dieu !!¹⁶⁰

On retrouve en termes différents la polémique contre Bogdanov dans *Matérialisme et empiriocriticisme* autour de la *Богостроительство*, la construction de Dieu. Lénine s'insurge contre la subsistance chez Gorki de traces de références métaphysiques. Comme à son habitude, Lénine ressaisi le problème religieux en termes objectivistes, et l'intègre dans la lutte des classes :

Un million de péchés, d'abjections, de violences et de contagions physiques sont bien plus facilement décelés par la foule et sont, par conséquent, bien moins dangereux que l'idée d'un petit bon Dieu, subtile, emplie de spiritualité, paré des plus beaux atouts « idéologiques ». Le curé catholique déflorant des jeunes filles (je viens de le lire, par hasard, dans un journal allemand) est beaucoup moins dangereux pour la « démocratie » qu'un prêtre sans soutane, un prêtre sans religion grossière, un prêtre démocrate ayant une idéologie, prêchant la création et la constitution d'un petit bon Dieu. Car s'il est facile de démasquer le premier prêtre, de le condamner et de le

¹⁵⁹ Nous avons parlé de quatre références à Dostoïevski chez Lénine. La dernière se trouve dans une lettre datée du 5 juin 1914 à sa maîtresse, Inès Armand. Elle reste cependant anecdotique et ne nous intéresse pas dans le suivi de notre discours.

¹⁶⁰ Lénine, *Lettre à Gorki de novembre 1913*, in *Œuvres complètes*, op. cit. t. 35, p. 116.

chasser, on ne peut chasser le second aussi simplement, il est mille fois plus difficile de le démasquer, aucun philistin « frêle et impitoyablement instable » ne consentira à le condamner.

Et vous, connaissant la « fragilité et la pitoyable instabilité » de l'âme petite-bourgeoise (russe : pourquoi russe ? l'italienne est-elle meilleure ??), vous troublez cette âme avec un poison le plus sucré et le plus recouvert de bonbons et de toutes sortes de papiers bariolés.¹⁶¹

Lénine reste impitoyable – matérialisme oblige – envers toute conception religieuse, et même à plus forte raison contre les théories religieuses s'accommodant du socialisme. Il nie tout caractère spirituel, singulier de la relation de l'individu avec la transcendance. On peut se demander en effet, si Gorki n'a pas tenté de réconcilier l'irréconciliable en accommodant Marx à Dostoïevski. Toujours est-il que pour Lénine, la foi n'existe pas, seule existe la religion, par ce qu'elle a une emprise temporelle sur le monde au service de la bourgeoisie. Lénine rejoint au fond Hegel dans la manière objectiviste d'appréhender la religion. Elle n'est plus comme chez Hegel, la conscience de soi de l'Esprit d'être l'essence absolue, mais plutôt une des déterminations contradictoires de l'histoire au service de la bourgeoisie et du chauvinisme qu'il est nécessaire d'abolir. Pour Dostoïevski, si la foi rejoint « l'âme russe » c'est parce que la dialogie de ces deux éléments suspend la temporalité dialectique de l'histoire processus de Hegel. La relation idiosyncratique à la transcendance, la foi minée par le doute perpétuel trouve sa correspondance terrestre dans la « Russie éternelle ».

On remarque très clairement l'éclatement des plans du discours : d'un côté Dostoïevski et le pan de la spiritualité personnelle, la relation tragique de l'individu à son destin. De l'autre Lénine et le plan du devenir objectif de la révolution par le mouvement des masses, des foules organisées. Si Lénine n'a, comme nous le disions, pas eu l'opportunité de penser effectivement et positivement l'*éthos* socialiste, de constater sa réalité, c'est alors dans la vie

¹⁶¹ Ibid. p 117.

privée en URSS qu'il faut aller le rechercher. La révolution socialiste et internationaliste a-t-elle aboli « l'âme russe » si chère à Dostoïevski ?

Face à l'ampleur d'un tel problème, nous ne pouvons que réduire la prétention de cette recherche à une esquisse, une intuition que nous nous évertuerons toutefois à expliciter avec la plus grande précision. Dans son *Histoire des peuples de l'ex-URSS* à laquelle nous avons rendu hommage dans notre avant-propos, Henry Bogdan écrit :

L'écrasement des mouvements séparatistes par l'Armée rouge et la création en 1922 d'un État fédéral sous le nom d'Union des Républiques socialistes soviétiques devaient donner naissance dans l'esprit de Lénine à une nouvelle structure politico-sociale où toutes les nationalités¹⁶² confondues communieraient dans une idéologie unitaire, le communisme, qui transcendait les diversités ethniques, linguistiques et culturelles localement respectées, devait aboutir à long terme à la création d'un homme nouveau, l'« *hommo sovieticus* ». ¹⁶³

L'*hommo sovieticus* a pour vocation de s'émanciper de sa détermination nationale au profit d'une nouvelle éthique, une nouvelle culture, le socialisme. Le 27 juin 1930, Staline poursuit cette vision léniniste de la nationalité :

« Il faut laisser les initiatives nationales grandir et se déployer en manifestant toutes leurs vertus potentielles pour leur permettre ensuite de se fondre en une seule culture et une seule langue commune. L'épanouissement des cultures, nationales par la forme, socialistes par le contenu, sous le régime de la dictature du prolétariat dans un seul pays, pour leur fusion en une seule culture socialiste par la forme comme par le contenu, avec une seule langue commune au moment où le prolétariat triomphera dans le monde entier et où le socialisme entrera dans les mœurs, voilà

¹⁶² Il ne faut bien entendu pas oublier que l'ancien Empire russe est un territoire éminemment pluriethnique. Dans le premier grand recensement effectué sous Nicolas II en 1897 les Grands-russes ne représentent 'que' 44% de la population totale alors qu'on dénombre plus de 100 ethnies différentes. Cf. Andrea Graziosi, *Histoire de l'URSS*, Paris : PUF, 2010, p.5.

¹⁶³ Henry Bogdan, *Histoire des peuples de l'ex-URSS*, Paris : Perrin, 1993, p. 205.

précisément où est l'essence dialectique de la conception léniniste du problème des cultures nationales. »¹⁶⁴

La détermination nationale s'abolit, elle est sans contenu, ou alors ce contenu, transitoirement encore subsistant, doit s'abolir pour laisser place au contenu véritable, le socialisme. Dans le contexte stalinien d'un échec de la révolution mondiale et la contenance de celle-ci dans un seul pays, on remarque surtout le paradoxe dans lequel se trouve la « culture socialiste ». La culture socialiste, qui doit s'affirmer positivement dans un seul pays comme effectivité éthique, a encore pour mission historique de mener le triomphe du prolétariat dans le monde entier. Paradoxalement, la « culture socialiste », qui se présente comme un produit dialectique de l'histoire, aboutirait au final, partout dans le monde, à une seule et même culture indépendamment du pays dans lequel elle s'installerait. Plus paradoxalement encore, ce que nous avons nommé plus haut en essayant de conceptualiser le problème léniniste de l'éthique « éthique négative », c'est-à-dire téléologique, devient en même temps une « éthique positive » qui doit effectivement s'épanouir dans un mode de vie.

¹⁶⁴ Cit in, Ibid, p. 219.

b) Le peuple russe face aux Soviets

C'est ce double paradoxe que nous nous proposons d'observer avec le roman de Venedikt Erofeiev, *Moscou-Pétouchki*. Rédigé en 1969, interdit de publication en URSS mais circulant sous la forme de *самиздат*¹⁶⁵, le roman raconte par l'absurde et à la première personne les déambulations alcooliques d'un citoyen soviétique. Dans une vie écartelée entre le dessein grandiose de l'émancipation du prolétariat mondial et sa réalité, un train de la banlieue moscovite qu'il espère voir arriver en gare de Pétouchki, Erofeiev met en lumière cette éminente contradiction en moquant la 'religion civile' du marxisme-léninisme :

« Les couches supérieures ne pouvaient plus, les couches inférieures ne voulaient plus. » Quelle est cette prédiction, messieurs les doctes en Lénine, messieurs les experts en la seule vraie philosophie de l'histoire ? Aucun doute : ça va être une belle dérouillée à la prochaine paye, et la prochaine paye, c'est demain.¹⁶⁶

La prochaine paye et la vodka qu'il pourra s'offrir semblent plus intéresser « Venitchka » que la complexité de la philosophie de l'histoire léniniste. Galéjade moqueuse d'un grand récit historique qui s'est ossifié dans son inaction et finalement réduite à sa propre incantation, on doit y voir ici la décorrélation totale entre l'État soviétique et la société civile, alors que c'est précisément leur union qui, pour Lénine, devait se produire dans la nouvelle société socialiste :

Bien sûr, pour commencer l'étude du hoquet, il faut d'abord provoquer le *an sich* (cf. Emmanuel Kant), c'est-à-dire le provoquer en soi, ou bien le provoquer en quelqu'un d'autre, mais dans son propre intérêt, c'est-à-dire *für sich*. Voir Emmanuel Kant. Le mieux naturellement, c'est de

¹⁶⁵ *Самиздат*, littéralement « auto-édition » désigne les textes censurés en URSS mais 'circulant sous le manteau' et produits dans des imprimeries clandestines.

¹⁶⁶ Venedikt Erofeiev, *Moscou-sur-Vodka* (titre français), trad. Annie Sabatier et Antoine Pingaud, Paris : Albin Michel, 1976, p. 44.

pratiquer à la fois l'*an sich* et le *für sich* de la façon suivante : Vous buvez deux heures durant quelque chose de très fort, Starka, vodka du Chasseur, ou une gnôle quelconque. Vous buvez dans de grands verres, à raison d'un verre toutes les demi-heures, en évitant si possible tout accompagnement solide. [...] On dit que les Guides du prolétariat mondial, Karl Marx et Friedrich Engels, ont étudié minutieusement le schéma des différentes formations sociales, et qu'ils ont pu à partir de là, prévoir quantité de choses. Mais dans notre affaire, ils eussent été bien impuissants à prévoir quoi que ce soit : votre caprice nous a entraîné dans le domaine de la fatalité.¹⁶⁷

Marx et Engels sont inutiles à l'étude de la vodka et du hoquet, voilà un problème de taille ! « Qu'est-ce qui a un sens pour la vie autre que la vodka ? » semble questionner Erofeiev. En fait de culture socialiste, subsiste le vice russe, la boisson comme solution, non aux problèmes du prolétariat, mais du moins à celui de l'ennui, du non-sens de la vie dans cet État qui prétend pourtant accomplir l'histoire. S'imaginant voyager à Paris, Erofeiev interpelle Louis Aragon sur les Champs-Élysées :

Je rattrape Louis Aragon et je l'aborde, je lui ouvre mon cœur, je lui dis que je désespère de tout, que je ne doute de rien et que je meurs de mes contradictions internes, et de beaucoup d'autres choses encore.¹⁶⁸

Subtile charge contre le lauréat du Prix Lénine pour la paix de 1956, archétype de l'intellectuel dandy, communiste de l'Ouest qui a très certainement une solution à ses « contradictions internes ». La plaisanterie accable Marx et la dialectique historique en les caricaturant ; toute résolution d'un problème, même le plus prosaïque, reviendrait à la résolution d'une telle « contradiction interne ». La mécanisation d'un individu sans autonomie, écrasé par le récit historique de l'émancipation des masses devient le symptôme d'un État borné et sans âme. L'universalisme de la cause prolétarienne trouve son aporie dans un verbe ineffectif, indifférent à toute esthétique, à toute représentation du monde autre que celle correspondant à son idéologie.

¹⁶⁷ Ibid. pp. 72-73.

¹⁶⁸ Ibid. pp. 121-122.

Il y avait aussi Hegel, je me rappelle très bien. Il disait : « Il n'y a qu'une différence de degrés et l'absence de différence. » C'est-à-dire en clair : « Qui ne boit pas de nos jours ? »...

Y a-t-il quelque chose à boire Piotr ?¹⁶⁹

La farce dépeinte par Erofeïev fait écho, cette fois dans un registre plus sérieux, à un livre dont on se doit de mesurer l'importance : *La Fin de l'homme rouge* de Svetlana Alexeïevitch. Cette dernière étude de texte à laquelle nous nous livrons peut être en quelque sorte perçue comme un épilogue à ce mémoire. Dans les années qui ont suivi la chute de l'Union soviétique, Svetlana Alexeïevitch s'est rendue avec un dictaphone chez les habitants pour leur poser des questions sur leur vie, leur jeunesse, leurs souvenirs. Dans sa propre préface, Alexeïevitch écrit :

Le communisme avait un projet insensé : transformer l'homme « ancien », le vieil Adam. Et cela a marché... C'est peut-être la seule chose qui ait marché. En soixante-dix ans et quelques, on a créé dans ce laboratoire du marxisme-léninisme un type d'homme particulier, l'*homo sovieticus*. Les uns le considèrent comme une figure tragique, d'autres le traitent de *sovok*, de pauvre Soviet ringard.¹⁷⁰

Le projet anthropologique du socialisme a eu, à défaut d'une réussite, une réalité, c'est précisément cette réalité que Alexeïevitch s'évertue à dépeindre ; la réalité de l'*homo sovieticus*. L'une des intervenantes, Éléna Iourevna S, 49 ans, « troisième secrétaire du comité régional du parti » raconte :

C'est un mot magnifique l'*homo sovieticus* ? Ne dites pas n'importe quoi ! Le Soviétique, c'était un homme bien, il était capable d'aller en Sibérie, au milieu de nulle part, au nom d'une idée et pas pour des dollars. Pour des billets verts qui ne sont même pas à nous... La centrale du Dniepr, la

¹⁶⁹ Ibid. p. 171.

¹⁷⁰ Svetlana Alexeïevitch, *La fin de l'homme rouge*, trad. Sophie Benech, Paris : Actes Sud, 2013, p. 17.

bataille de Stalingrad, le premier homme dans l'espace, tout ça c'est lui ! Le grand homme soviétique ! Aujourd'hui encore, cela me fait plaisir d'écrire « URSS ». C'était mon pays. Maintenant, je vis dans un pays qui n'est plus le mien. Un pays qui m'est étranger.

Je suis née soviétique... Ma grand-mère ne croyait pas en Dieu, mais elle croyait dans le communisme. Et mon père a attendu le retour du socialisme jusqu'à sa mort. Le mur de Berlin était déjà tombé, l'Union soviétique s'était effondrée, mais il attendait quand même.¹⁷¹

On perçoit sous ce terme obscur d'*homo sovieticus* une sorte de ferveur, de vertu morale, celle d'un homme qui vit pour son objet, l'édification du socialisme. A un grand devenir historique répond un individu qui a intériorisé cette grandeur comme *modus vivendi*. Éléna Iourevna ajoute encore :

Le parti ne faisait plus peur à personne. Les poivrots, devant les kiosques à bière, pouvaient l'injurier à qui mieux mieux, mais le KGB, ils n'y touchaient pas... ça pas question ! C'était gravé dans les mémoires. On savait que ces gars-là allaient remettre de l'ordre... d'une main de fer, du fer rouge dans un gant hérissé de barbelés... je ne vais pas rabâcher des banalités. Mais Gengis Khan a détraqué quelque chose dans nos gènes. Et le servage aussi... on a l'habitude, on sait qu'il faut taper sur tout le monde, qu'on arrive à rien sans ça.¹⁷²

Curieux ajout à cette première esquisse, comme si l'héroïsme vertueux évoqué précédemment se trouvait en vérité conditionné à une servilité immémoriale. Référence aux conquêtes de la Horde d'or au XIIIe siècle, cette violence lointaine serait à la source de 'l'asiatisme' russe qui doit ressurgir dans le gouvernement comme une nécessité institutionnelle¹⁷³. L'*homo sovieticus* serait alors une sorte de sur-Russe, celui qui réalise l'œuvre socialiste tout en conservant l'héritage indélébile d'une relation singulière aux sévices venus d'une autorité

¹⁷¹ Ibid. p. 57.

¹⁷² Ibid. p. 63.

¹⁷³ On retrouve cette idée déjà chez Rousseau. « Les Russes ne seront jamais vraiment policés, par ce qu'ils l'ont été trop tôt. Pierre avait le génie imitatif ; il n'avait pas le vrai génie, celui qui crée et fait tout de rien. [...] Il a vu que son peuple était barbare, il n'a point vu qu'il n'était pas mûr pour la police; il a voulu civiliser quand il ne fallait que l'aguerrir ». Cf. Rousseau, *Du contrat social*, II, 8, op. cit. p 85.

supérieure. La filiation de l'*homo sovieticus* doit donc remonter dans les temps ancestraux de la vieille Rus' de Novgorod pour en rendre pleinement compte.

C'est cette fois, Alexandre Porphirevitch Charpilo, retraité de 63 ans qui s'exprime :

Les gens ont recommencé à croire en Dieu, puisqu'il n'y a plus d'espoir. Mais dans le temps, à l'école, on nous apprenait que les dieux, c'étaient Lénine, Marx... les églises, on les remplissait de blé, on mettait des betteraves dedans. Ça a été comme ça jusqu'à la guerre... quand la guerre a éclaté, Staline a rouvert les églises pour qu'on récite des prières pour la victoire de l'armée russe, et quand il s'est adressé au peuple, il a dit : « Frères et sœurs... Mes amis... »¹⁷⁴. Avant ça c'était quoi ? Des ennemis du peuple. Des koulaks, des pro-koulaks.¹⁷⁵

Le marxisme-léninisme comme religion civile a remplacé Dieu, et Dieu retrouve sa place en remplaçant Marx et Lénine. L'instabilité d'une figure divine objet d'un culte constitue un drôle d'épilogue pour un État qui, dans sa doctrine officielle, abjure la transcendance. Entre haine et intériorisation, l'*ethos* socialiste, soviétique se présente à nous comme une conscience déchirée, entre un héritage médiéval lointain qu'elle veut pourtant nier, et son affirmation dans un grand récit historique qui peine à se rendre effectif dans la vie privée. De fait, le jugement de Lénine selon lequel le capitalisme, par son universalisme, avait déjà disloqué la nationalité était sans doute erronée. Il y aurait alors quelque chose de très spécifiquement russe dans cet *ethos* socialiste qui pourtant le nie en tant que phase abolie de son histoire. Est-ce à croire comme Hegel, que l'Esprit, nostalgique, conserve dans ses doux souvenirs, son être-là supprimé, les figures anciennes qu'il s'est donné ?

¹⁷⁴ Référence au discours du 7 Novembre 1941, pour l'anniversaire de la Révolution d'octobre alors que l'armée allemande opère une avancée foudroyante sur le territoire soviétique. Fait inédit, Staline, dans ce discours sur la place Rouge, invoque Alexandre Nievski, Kniaz du XIIIe siècle ayant combattu la Horde d'or et les chevaliers teutoniques et d'autres figures de la vieille Russie. Il emploie également des qualificatifs propres à la tradition orthodoxe dans un contexte de répression anticléricale drastique.

¹⁷⁵ Ibid. p. 99.

En elle [sa concentration] et au sein de son immédiateté, l'Esprit doit recommencer depuis le début aussi naïvement, extraire de cette figure sa propre grandeur comme si tout ce qui précède était perdu pour lui, et comme s'il n'avait rien appris de l'expérience des esprits précédents ; mais la récollection du souvenir, les a conservés. Si donc cet esprit recommence depuis le début sa culture en paraissant partir seulement de soi, c'est cependant à un degré plus élevé qu'il commence.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, t. 2, op. cit. p 312.

Conclusion

Que nous enseigne cette grande histoire russe que nous avons essayé de retracer ? Que doit-on retenir de ce dialogue entre ces deux figures que sont Lénine et Hegel ?

Tout le XIX^e siècle russe, siècle romantique, peut se lire doublement à la lumière de Hegel : On peut y voir l'Esprit traverser le Dniepr pour insuffler la liberté au peuple de « la hache et [de] l'icône »¹⁷⁷ selon la formule de James Billington. Mais on doit surtout se représenter le bouleversement immense qu'a représenté la réception de Hegel en Russie. De Belinski, à Bakounine, Tchernychevski, Dostoïevski, Chestov et Lénine, Hegel semble, par personnes interposées, surexciter la vie intellectuelle russe en engendrant tout et son contraire. Lorsque Lénine se met à l'étude de Hegel, ce n'est pas pour y chercher de l'inspiration, son but est déjà fixé, il veut mener la révolution socialiste mondiale et accomplir le dessein d'émancipation du prolétariat tracé par Marx. Il cherche à se mesurer au maître de son maître, lire le philosophe génial qui a donné à l'absolu une effectivité matérielle, qui a donné pour principe à l'histoire de s'accomplir dans un devenir plein de possible. C'est de ce possible lui-même, créateur de nouveautés et de dépassements riches de contenu, qu'il faut s'emparer. Comme un discours parallèle, les catégories de la dialectique spéculative de Hegel sous-tendent toujours les théories révolutionnaires de Lénine. Lénine, au fond, a brillamment ressaisi Hegel et la *Science de la logique* en traduisant en termes matérialistes l'immanence du négatif dans l'être ; il a fait d'un texte au degré d'abstraction proverbial un manuel révolutionnaire.

¹⁷⁷ Le Point hors-série, *l'âme russe, les textes fondamentaux*, janvier-février 2011, p. 8.

Toutefois, Lénine, en s'extasiant de la totalité du monde que s'octroie la dialectique, n'a pas cherché à prendre véritablement au sérieux le système hégélien dans son ensemble. Trop idéaliste, cantonnée dans sa « gangue mystique », l'intérêt de la dialectique s'arrête là où elle prétend contenir le monde en tant qu'Esprit, dans son principe même. Le vieil Engels cependant écrit :

Nous sommes frappés de la pauvreté étonnante de Feuerbach par rapport à Hegel ; l'éthique de Hegel, ou doctrine de la moralité, est la philosophie du droit, et elle comprend : 1° le droit abstrait, 2° la moralité subjective, 3° la moralité objective qui comprend à son tour : la famille, la société civile et l'État. Autant la forme est idéaliste, autant le contenu est réaliste.¹⁷⁸

Lénine a cru avec une telle ferveur en la puissance créatrice de la révolution, qu'il en a fini par s'émanciper de ces réalités qui, inéluctablement, seront abolies par elle. L'État, la culture, le droit, les arts, l'*ethos* seront nouveaux, révolutionnés ; la grande révolution créera l'homme nouveau du genre de Rakhmetov. L'humanité, enfin réconciliée au terme d'une terrible histoire, outrepassera toutes les contingences du passé. Peut-on parler d'erreur d'anticipation de la part de Lénine ? Notre rôle n'est pas de remplacer l'histoire dans son rôle de « tribunal du monde ».¹⁷⁹ Il s'agit seulement de souligner que l'enchevêtrement des moments de l'histoire des peuples ne se résout pas toujours aussi clairement que le voudrait la dialectique. N'est-ce pas pourtant lui, qui, comme le souligne Jean Salem, se plaisait à plagier Tchernychevski en répétant :

La marche de l'histoire n'est pas aussi rectiligne que la perspective Nevski ?¹⁸⁰

¹⁷⁸ Engels, in *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1972, p. 48.

¹⁷⁹ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervegan, Paris : PUF, 2013, § 360.

¹⁸⁰ Lénine, cit in Jean Salem, *Lénine et la révolution*, Paris : Michalon, 2006, p. 61.

Bibliographie

Svetlana Alexeïevitch, *La fin de l'homme rouge*, trad. Sophie Benech, Paris : Actes Sud, 2013.

Jean-Christophe Angaut, *Bakounine jeune hégélien (La philosophie et son dehors)*, ENS Éditions, 2007.

Louis Althusser, *Lénine et la philosophie*, Paris : Maspero, 1969.

–, *Pour Marx*, Paris : La découverte, 2005.

Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris : Clamart-Lévy, 1977.

Mikhaïl Bakhtine, *La Poétique de Dostoïevski*, trad. Isabelle Kolitchev, Paris : Seuil, 1970.

La Bible, trad. École biblique de Jérusalem, Paris : Cerf, 2011.

Henry Bogdan, *Histoire des peuples de l'ex-URSS*, Paris : Perrin, 1993.

Michèle Cohen-Halimi et Jean-Pierre Faye, *L'histoire cachée du nihilisme*, Paris : La Fabrique, 2008.

Dominique Colas, *Lénine et le léninisme*, Paris : PUF, 1987.

Fédor Dostoïevski, *Le Carnet de Sibérie*, trad. Pierre Pascal, Paris : L'Herne, 1996.

–, *Les Carnets du sous-sol*, trad. André Markowicz, Paris : Acte Sud, 1992.

–, *Correspondances*, t. 2, trad. Anne Coldefy-Faucard, Paris : Bratillat, 1998.

–, *Crimes et châtement*, trad. V. Pozner, Paris : Gallimard, 1950.

–, *Les Démons*, trad. Marthe Robert, Paris : Gallimard, 1974.

–, *Souvenirs de la maison morte*, trad. Henri Mongault et Louise Desormonts, Paris : Gallimard, 2010.

Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris: Éditions Sociales, 1972.

László Földényi, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Trad. Natalia Zaremba-Huzvai et Charles Zaremba, Paris : 2008.

Andrea Graziosi, *Histoire de l'URSS*, Paris : PUF, 2010.

Hegel, G. W. F., *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. Maurice de Gandillac, Paris : Gallimard, 1970.

–, *Foi et savoir*, trad. Alexis Philonenko et Claude Lecouteux, Paris : Vrin, 1988

–, *Gesammelte Werke*, 21 volumes, Hambourg : Meiner, 1968.

–, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hippolyte, Paris : Aubier, 1999.

–, *Principes de la philosophie du droit*, trad. Jean-François Kervegan, Paris : PUF, 2013.

–, *La raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Paris : Pocket, 2012.

Jacques d'Hondt, *Hegel et la philosophie de l'histoire vivante*, Paris : Delga, 2013.

Lénine, *Cahiers de la dialectique sur Hegel*, trad. Henri Lefebvre et Norbert Guterman, Paris : Gallimard, 1967.

–, *Œuvres complètes*, trad. collective, 47 volumes. Paris : Éditions sociales/Москва : Государственное издательство, 1965.

–, *Que faire ?* traduction des *Œuvres complètes*, Paris : Sciences Marxiste, 2004.

–, *Matérialisme et empiriocriticisme*, traduction des *Œuvres complètes*, Paris : Science Marxiste, 2009.

Françoise Lesourd, (dirr.) *Dictionnaire de la philosophie russe*, Lausanne : L'Âge d'Homme, 2010.

Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin, Paris : Éditions Sociales, 1975.

–, *Le Capital*, trad. Collective, Paris : PUF, 2009.

–, *L'Idéologie allemande*, trad. Jean Quétier et Guillaume Fondu, Paris : Éditions Sociales, 2014.

–, *Le Manifeste du Parti communiste*, trad. Corrine Lyotard, Paris : Poche, 1973.

–, *Le Manuscrit de 1844*, trad. Franck Fischback, Paris : Vrin, 2007.

Grigory Plekhanov, *Pour le 60e anniversaire de la mort de Hegel*, 1891. Archive internet, <https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1891/00/plekhanov_18910000.htm>

–, *Essai sur une conception moniste de l'histoire*, 1895. Archive internet, <https://www.marxists.org/francais/plekhanov/works/1895/00/plekhanov_18950000.htm>

Le Point hors-série, *L'âme russe, les textes fondamentaux*, janvier-février 2011.

Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, Paris : GF, 2001.

Jean Salem, *Lénine et la révolution*, Paris : Michalon, 2006.

Joël Schmidt, *Robespierre*, Paris: Gallimard, 2011.

Albert Soboul, *Histoire de la révolution française*, t. 1, Paris : Gallimard, 1962.

Olivier Tinland, *L'idéalisme hégélien*, Paris : CNRS éditions, 2013.

Nicolaï Tchenychevski, *Que faire ?*, trad. Dimitri Sesemann, Paris : Éditions des Syrtes, 2000.

Gérard Walter, *Lénine*, Paris : Albin Michel, 1971.