

Le communisme comme vérité et comme séduction
Enrico Donaggio

Tout est / terrifiant, mais pas encore irrémédiable
Franco Fortini

Démocrates sincères ou perplexes, gardiens de la révolution de droite comme de gauche, grands et petits inquisiteurs, tous semblent avoir dans leur poche la même photo de famille de la tribu occidentale : la perturbante stylisation de notre façon de vivre qui fut prophétisée par Tocqueville il y a presque deux siècles¹. C'est la photo de l'*homo democraticus* comme « dernier homme », incarnant la mesquinerie petite-bourgeoise comme trait anthropologique global. Il n'y a plus rien de grand qui mérite que l'on combatte et que l'on meure ; il n'y a plus que des plaisirs vulgaires à consommer *ad libitum*. Les damnés de la terre eux-mêmes, au lieu de vouloir faire sauter la banque, cherchent à tout prix à vivre du bon côté de la frontière étanche, typique d'un régime d'apartheid planétaire. C'est la fin, rassasiée et heureuse, de l'histoire, une fin où tout ce qui vise la reconnaissance, la justice et l'égalité finit par alimenter le courant d'une humiliante homogénéisation de masse.

Face à un tel diagnostic, notre réaction n'est pas si différente de celle qui incita le docteur Bernard Mandeville à exercer son art consommé du paradoxe. Un tel tableau blesse l'amour propre et la sensibilité morale, mais l'application intransigeante des principes de vertu qui animent notre indignation comporterait la suppression d'une condition à laquelle, en fin compte, nous ne semblons pas disposés à renoncer. C'est le cercle vicieux du bien-être capitaliste : nous en jouissons, nous l'accroissons avec nos comportements quotidiens, en rêvant en même temps à un monde plus juste, lequel en provoquerait la débâcle. Mais « vivre dans l'aisance sans grands vices, c'est là une inutile utopie dans notre tête », proclame l'auteur de la *Fable des abeilles*, un traité de schizophrénie

¹ "Je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs, dont ils emplissent leur âme. Chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres: ses enfants et ses amis particuliers forment pour lui toute l'espèce humaine; quant au demeurant de ses concitoyens, il est à côté d'eux, mais il ne les voit pas; il les touche et ne les sent point; il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul, et s'il lui reste encore une famille, on peut dire du moins qu'il n'a plus de patrie. Au-dessus de ceux-là s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux. Il ressemblerait à la puissance paternelle si, comme elle, il avait pour objet de préparer les hommes à l'âge viril; mais il ne cherche, au contraire, qu'à les fixer irrévocablement dans l'enfance; il aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils ne songent qu'à se réjouir. Il travaille volontiers à leur bonheur; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre; il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritages; que ne peut-il leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? C'est ainsi que tous les jours il rend moins utile et plus rare l'emploi du libre arbitre; qu'il renferme l'action de la volonté dans un plus petit espace, et dérobe peu à peu chaque citoyen jusqu'à l'usage de lui-même. L'égalité a préparé les hommes à toutes ces choses: elle les a disposés à les souffrir et souvent même à les regarder comme un bienfait." Toqueville, *De la Démocratie en Amérique*, vol II (Quatrième Partie, Chapitre VI)

sociale qui a fait école chez les critiques, aussi bien que chez les apologistes du mode aujourd'hui dominant d'exister et de produire.

Un syndrome d'impuissance morbide et frustrante marque la conscience des citoyens occidentaux. D'un côté, le dégoût, la colère et l'indignation s'éveillent devant une misère structurelle qui semble chaque jour s'aggraver ; de l'autre, une couche de confort matériel et spirituel épargne à chacun un contact trop rude avec la réalité. Ce dernier fixe le prix que l'on n'est pas disposé à payer, la chandelle pour laquelle le jeu de la politique paraît ne plus rien valoir : ce que nous sommes pas facilement disposés à perdre ou risquer. Ainsi, nous patientons. Nous supportons la douleur, en espérant qu'elle passe – et, dans une mesure significative, nous arrivons aussi à être heureux, selon une attitude qui n'est pas simplement de l'ordre de la résignation passive ou de l'adaptation hébétée, mais qui implique aussi la réalisation partielle du désir d'un monde différent.

Le communisme ambitionne depuis toujours de résoudre ce paradoxe : il y a une alternative, grande et désirable, authentique et séduisante, au bonheur des derniers hommes, entendu comme évanouissement de la politique et triomphe d'une servitude volontaire et confortable. À sa base, en tant que principe de valeur non négociable, il y a la conviction qu'expriment certains vers de Brecht : « Des esclaves te libèreront./ Personne ou tous – ou tout ou rien./ On ne peut pas se sauver tout seul ». Cette foi se traduit par un arsenal théorico-politique, par une batterie de concepts, de narrations et de stratégies qui s'adressent d'abord au ressentiment et à l'impatience des exclus. Ce sont ces ingrédients qui ont longtemps empêché que la misère demeure muette dans une mélancolie solitaire et l'ont incité à se traduire sous la forme d'une aspiration révolutionnaire : un lieu commun d'humanité, de travail, de transformation de soi et du monde, dans lequel brille une grandeur créatrice et solidaire, humiliée par une exploitation injuste, mais non irrémédiable. Le communisme a fourni les mots pour dire ce mépris, pour en révéler les mécanismes, pour nommer les responsables : la richesse et la pauvreté devenaient des injustices structurelles, des scandales, cessant ainsi de prendre la forme d'un destin mérité ou d'une banale norme du fonctionnement du système. Il y avait un récit ou une image du monde qui autorisait les offensés et les humiliés à vouloir devenir les protagonistes d'une histoire plus grande que celle qui dérive de la simple conservation de soi-même.

Dans les dernières décennies, on a assisté à un refoulement quasiment total – planifié ou inconscient – de chaque élément de communisme. Les vérités intolérables, autrefois révolutionnaires, furent assimilées comme des évidences inertes ou bien perçues comme des extravagances résiduelles. On a même assisté, dès avant 1989, à un processus de reconquête de l'hégémonie de la part d'images du monde et valeurs axées sur la concurrence. Une métamorphose

du sens commun – de la raison comme du sentiment – a commencé, qui ne s'est pas interrompu depuis, même avec les ravages d'une crise globale, laquelle, au moins selon Jacques Rancière, a pourtant vérifié « la faillite de la grande utopie capitaliste ». Aucun retour de flamme rouge chez les humiliés et les offensés de la planète ne s'est encore produit.

Une réhabilitation de l'« hypothèse communiste » doit se situer dans le cadre de cette guerre de longue haleine. Dans les interventions philosophiques récentes, en particulier dans celles qui sont recueillies dans le volume *L'Idée du communisme*², on a ainsi examiné notre capacité à concevoir et à mettre en pratique une alternative radicale, plus heureuse, au capitalisme compris comme mode aujourd'hui dominant de produire et d'exister. Deux stratégies se sont rencontrées. On voulait démontrer qu'il n'est pas possible de renoncer à l'idée de communisme (ce qu'Alain Badiou, en termes emphatiques, définit comme son élément de « vérité »). On voulait aussi prouver qu'il est désirable (« avec quelle forces subjectives prétend-t-on construire ce communisme ? », se demande ainsi Rancière).

D'après le diagnostic épocal aujourd'hui le plus en vogue, le communisme manifeste en fait un double visage. D'un côté, il est un levier critique efficace, une instance de rectification plausible de notre forme de vie comme de notre représentation idéologique de la signification de cette vie. De l'autre, en tant que refus de l'espèce de bonheur actuellement disponible, il exige une conversion onéreuse, un saut risqué, sans soutien ni garantie.

Examinons le premier aspect. Il existe plusieurs arguments destinés à prouver qu'une idée de communisme constitue – malgré les tentatives répétées de mise au ban – un élément inéliminable de l'horizon de sens des individus et des sociétés à toutes les époques, donc aussi à la nôtre. On peut invoquer l'éternité platonicienne des « invariants » (justice égalitaire, terreur disciplinante, volontarisme politique et confiance dans le peuple), comme le fait Žižek en épousant la position de Badiou. Mais on peut aussi préférer éviter d'en appeler ainsi – d'une façon qui reflète plus les obsessions d'une âme inquiète que les raisons sereines de l'esprit – à ce « chantage à la transcendance » dont parle George Steiner. Les promesses d'une réalisation de soi essentielle à laquelle aspire l'individu, le désir d'un bonheur partagé, ne peuvent pas certes être abandonnés, sous peine d'un renoncement à notre humanité : « l'idéal reste profondément désirable, nous ne pouvons pas le rejeter puisque nous en reconnaissons pleinement la valeur suprême ». À moins – si l'on se réfère à Hans Blumenberg, le moins communiste des philosophes aujourd'hui dignes de considération – de comprendre l'hypothèse communiste comme une « métaphore absolue » de l'émancipation universelle : l'image même de la sortie de la caverne. Ce serait une image (pas une

² *L'Idée du communisme*, Paris, Lignes, 2009.

idée) dans laquelle se cristalliseraient, avant de toute forme d'élaboration conceptuelle, les attentes fondamentales à l'égard de la signification de notre action.

On peut aussi penser qu'une reformulation, au moyen d'équivalents fonctionnels qui se situent au niveau du présent historique, des opérations de sens dont le communisme a été capable représente une tâche ardue, mais peut-être pas impossible. Il en résulterait une description alternative du sens de notre « vivre ensemble », l'élaboration d'un nouveau sens commun capable de découvrir de nouveaux gisements de passion et d'espérance, gisements aujourd'hui diversement exploités, mais pas totalement épuisés. À ce moment, toutefois, la question se pose de savoir si une utopie aussi exigeante est désirable, si elle ne se paie pas d'un prix trop élevé.

L'appel déloyal à la poésie nous permettra peut-être de viser le cœur du problème :

Peut-être le temps du sang reviendra. / Il y a des hommes qui doivent être tués. / Des pères qui doivent être raillés. / Des lieux à profaner, des blasphèmes à prononcer / Des incendies à allumer, des délits à bénir / Mais surtout il faut revenir à une autre patience / À la féroce science des objets, à la cohérence / Dans des dilemmes que nous avons cru surmonter / Au parti qu'il faut prendre et faire / Chercher nos égaux, oser les reconnaître / Les laisser nous juger, les guider et nous laisser guider / Avec eux, vouloir le bien, faire avec eux le mal / Et le bien, la réalité, servir, nier, changer.

La poésie de Franco Fortini constitue un examen d'admission politique (un moment d'« incorporation » ou de « subjectivation » de la vérité, dirait Badiou). Elle fixe une ligne de conduite hypermorale, une intransigeance qui sera dans l'avenir à l'avantage de tous, mais qui n'est pas destinée à tous. Communiste, au moins jusqu'à aujourd'hui, est celui qui est disposé à se charger des mystères douloureux et joyeux de la passion politique, ici lucidement mise en vers : à donner sens à la justice et à une violence nécessaire, afin de transformer des catastrophes en rachats et en permis de tuer, à affronter, sans désespérer, le dégoût opaque qu'inspire une réalité qui décourage ; ne pas chercher à faire son salut seul, au nom d'une heureuse et indemne exceptionnalité, mais s'éduquer réciproquement, dans une pédagogie émancipatrice, qui, selon une remarquable intuition de Rancière, ne supporte aucune asymétrie de compétence.

Il est difficile d'imaginer que beaucoup d'individus, même portés par des raisons et des intérêts puissants, acceptent se soumettre de bonne foi à un examen aussi sévère, dans l'espérance de révolutionner soi-même et le monde. Une chose pourtant est certaine : le futur de l'hypothèse communiste dépend, dans une très large mesure, d'un affrontement entre des promesses de bonheur en concurrence.

D'un côté, donc, il y a le bonheur des abeilles de Mandeville, trois siècles après : le communisme pour un seul homme. Chaque consommateur, isolé dans la lutte pour le bien-être, caresse, sous une forme atomisée et marchandisée, le rêve de réaliser *in toto* le potentiel

d'expressivité du genre humain. Il s'exonère, de plus, de l'obligation de rejoindre les cimes inaccessibles des manifestations du soi polyédriques. L'allègement des responsabilités à l'égard du reste du monde, uni à une indulgence qui permet de s'absoudre soi-même de sa propre imperfection morale, constitue la source de fascination et de satisfaction qu'exerce ce type d'*eudamonia*.

De l'autre côté, un bonheur communiste reste entièrement à inventer. Il définit une perspective aujourd'hui colonisée par l'imaginaire capitaliste, avec une perversion qui en désamorce la puissance tout en prétendant l'incarner. Il est pris en tenaille entre une utopie exigeante et élitiste – le communisme des saints, évoqué par Fortini – et l'utopie d'un bien-être indécent. À l'élément vertueux de la pensée de l'émancipation – arracher la vie au destin de l'humiliation, en indiquant la direction d'un avenir plus noble –, il faudrait en somme ajouter un élément qui ne soit pas tant édifiant qu'enthousiasmant. Et, surtout, il faudrait ajouter une politique (ainsi que des institutions capables de la soutenir) : une politique qui encouragerait un désir aussi onéreux à s'assumer et à persévérer.