

Mai 68

et ses falsifications ultérieures

Recueil de textes de Jean-Franklin Narodetzki
du *Mouvement du 22 mars*

Octobre 2025

Table des matières

À Jean-Franklin.....	5
Préface à <i>Mai 68 à l'usage des moins de vingt ans</i>.....	12
Mai 68 raconté aux enfants.....	23
1. Fonctions du discours sur 68.....	24
2. Éléments d'analyse.....	30
Mai 68 : Notes contre la commémoration.....	44
La proto-falsification.....	46
La falsification aboutie.....	48
Notes sur les impasses rationalistes de l'imaginaire révolutionnaire.....	55
Mai 2008 : Quelles leçons politiques tirer de Mai 68 ?.....	61
Le sujet de la méconnaissance.....	76
Postulats de l'imaginaire révolutionnaire.....	76
Le social dans l'imaginaire psychanalytique.....	83
Au-delà du schème subjectif : la forme-sujet.....	92

À Jean-Franklin...

Hommage posthume prononcé le 28 août aux obsèques de Jean-Franklin, décédé le vendredi 22 août 2014 à Paris.

J'ai connu Jean-Franklin il y a quelques années. Au fil du temps, et des rencontres, nous avons appris à nous connaître, un peu. Il venait, aussi régulièrement qu'il le pouvait, aux quelques rencontres du groupe¹, dans les bars, où il appréciait autant, me semble-t-il, la teneur des discussions que la joie pessimiste qui s'en dégageait.

Sa femme Nicole m'a demandé de dire quelques mots à propos de ses travaux. Je ne peux pas résister à y glisser quelques souvenirs personnels.

J'ai rencontré Jean-Franklin au groupe de discussion que tout le monde ici connaît². La toute première chose dont je me souviens de lui, c'est de son *écoute*. Alors qu'il était resté silencieux pendant les premières réunions, son corps tout entier était tendu vers ce qui se disait. Il demandait subitement la redite d'un mot peu audible, puis se replongeait immédiatement dans le silence de la salle ou la prochaine intervention. Avant même d'entendre le son de sa propre voix, ce fut d'abord ça, Jean-Franklin, cette possibilité, fort rare, d'une extrême écoute. J'appris plus tard, par hasard, qu'elle pouvait peut-être être en rapport avec son travail d'analyste³. J'appris aussi lors de discussions un peu plus animées avec lui que cette capacité pouvait, très rarement, être momentanément suspendue lorsque les arguments l'exigeaient.

Je lui ai raconté une anecdote dernièrement, qui l'a bien fait rire et qu'il avait oubliée – il ne se souvenait apparemment pas de ses propres exploits. C'était à la fin d'une de ces réunions, dont il désespérait qu'il en jaillisse des perspectives de subversion pratique. Il y était resté attentif sans intervenir, et demanda brusquement la parole, alors que chacun s'ap-

1 Le collectif Lieux Communs (collectiflieuxcommuns.fr)

2 Groupe dont il est question dans les deux derniers textes de ce recueil.

3 ... au Quatrième Groupe, (voir notamment sa retranscription d'une discussion en son sein, « Repenser la psyché »). Il avait notamment publié un *Lexique trilingue des termes psychanalytiques français-anglais-allemand* en 1997 (Masson) en collaboration avec Johanna Stute-Cadiot et Catherine Wieder.

prêtait à partir. Il fit régner un silence solennel et déclara théâtralement d'une voix haute et claire pour que tout le monde entende bien :

« *Ce groupe veut-il être sujet ?* »

Interloqué, chacun marmonna des bribes de réponses gênées, il faut dire qu'on ne voyait pas très bien quoi faire d'autre... C'est le second souvenir que j'ai de Jean-Franklin, et qui donne une bonne idée du personnage : les pieds dans le plat, avec ou sans précautions (sans, en général). Et c'était souvent très bien vu, parce que, par quelque bout qu'on le prenne, *il avait raison*, même si la façon de faire tenait souvent autant de l'intransigeance du chirurgien que de la minutie du Panzer. C'était par maladresse qu'il faisait violence, ce qui lui arrivait, parce que ce monde, « *l'abjection des conditions présentes* », lui était absolument *insupportable*. Alors il s'efforçait de lui rendre, et il y parvenait, il faut bien l'admettre, au grand dam de ceux qui, parmi nous, en faisaient encore partie ou y étaient assimilés.

Le premier échange intellectuel suivi que j'ai eu avec lui était à propos de Mai 68¹. Je déplorais de ne pas trouver de traces de critiques internes permettant de tirer des leçons politique et essayais de m'atteler moi-même à la tâche. Après s'être excusé de m'avoir (presque) traité d'« *alcoolique du concept* », en référence aux thèses de Lipovetsky qu'il rebaptisait « *Lipowhisky* », la discussion put commencer : Elle fut riche, éclairante, et surtout profondément honnête, ce qui m'enthousiasma. J'appris plus tard qu'il était un membre éminent du *groupe du 22 mars*, et mon estime n'en fut que redoublé. Son implication presque *charnelle* dans la question posée ne l'empêchait pas d'entendre comme personne, là aussi, mes remarques forcément dérangeantes. Jean-Franklin était capable de ça, et c'est peu dire que j'eus le sentiment d'avoir affaire à *quelqu'un* – enfin ! (si j'ose dire).

Ce n'est qu'après des demandes répétées qu'il me fit lire ses propres textes, au compte-goutte, presque surpris de ce qu'il prenait pour de la curiosité, et qui était en fait un intérêt grandissant. D'abord ses articles sur Mai 68 et les déformations honteuses, amnésies sélectives, falsifications répétées du mouvement qui ont été opérées dès le mois de juin. C'était, me disait-il le « minimum » : ne pas laisser aux pouvoirs, aux arrivistes,

1 Mai 2008 : Quelles leçons politiques tirer de Mai 68 ?, cf *infra*.

aux médias, à toutes les figures identifiées ou à venir de l'ennemi le soin de réécrire l'histoire à leur convenance – et surtout pas aux *gauchistes*, récupérateurs de premier ordre dès le déclenchement de la crise. Force est de constater que, s'il était bien solitaire dans cette entreprise, comme dans tant d'autres, il la menait avec une férocité, une lucidité et un brio qui ne peuvent qu'emporter l'assentiment de ceux qui gardent un peu de discernement. Jean-Franklin a brièvement raconté ces quelques mois, dans des pages touchantes et enivrantes, où le vague étudiant en philo antifasciste et bagarreur préoccupé par son *Allya* se transforma en un des *Enragés* – le mot convenait, je crois, pour notre camarade qui faisait partie des plus radicaux parmi ces radicaux qui mirent le feu aux poudres. Il ne faudrait rien connaître de Jean-Franklin pour se demander en quoi ces semaines ont aimanté la suite de son existence : c'est peu dire, je crois, que d'affirmer que le Jean-Franklin que l'on a côtoyé est né à ce moment-là. Mais de la « *fréquentation haletante de l'intensité* » de ce printemps inaugural, il n'en tira ni une manie de l'émeute, ni une nostalgie morbide, ni un renoncement faussement adulte, ni, encore moins, une quelconque gloriole à négocier à quelque maquignon de la rumeur télévisée ou éditoriale. À le fréquenter, j'avais l'impression d'avoir là un *specimen* bien vivant tiré tout droit d'un monde disparu où la passion de la vérité, le goût de la langue, l'amour du savoir, la rage contre l'injustice, l'intransigeance face à la bêtise, l'évidence de l'engagement politique pour le pouvoir de tous dans une démocratie directe n'était pas l'apanage de quelques âmes égarrées, mais bien une culture commune dont la chaleur communicative la destinait à s'étendre inéluctablement. Cela, qu'il gardait de cette époque, et qu'il ne semblait pas avoir besoin de cultiver tellement l'abomination contemporaine faisait pâle figure face à sa force de conviction, tout cela je le trouvais salutaire et, même, *admirable*. Et je crois qu'il s'étonnait qu'un autre *specimen* de mon espèce, né bien plus tard, puisse le comprendre, le partager en entier et même en critiquer de multiples aspects sans jamais pouvoir l'identifier à ceux qu'il appelait les « *ventriloques révisionnistes* ».

De la défaite de Mai 68, son *échec bizarre* pour reprendre l'expression de « *Castor* » [C. Castoriadis] qu'il faisait sienne, il en fit une vocation pour la psychanalyse. Là encore, nul repli sur une « *rentabilisation de son Ego* », nulle conversion à un ordre social travesti en bien commode principe de réalité et encore moins éloge lettré d'un démagogique « désir » à

libérer. De ce que Jean-Franklin a bien voulu m'en dire, ce fut la nécessité de trouver une place viable dans le délabrement permanent d'un monde qu'il avait contribué à fissurer, la volonté de donner un sens à une existence privée des perspectives d'un changement radical, et, peut-être par-dessus tout, la nécessité de maintenir la possibilité de l'émancipation aussi bien pour soi que pour les autres – horizon que certains, dont nous sommes tous ici, tiennent pour aussi essentielle que la lumière du Soleil.

Tout cela transparaît avec évidence dans les articles de la fin des années 80 qu'il a pu écrire. Publiés dans des revues non spécialisées, ne s'adressant pas aux initiés, et ne traitant jamais d'autre chose que de la possibilité d'un individu capable de conquérir sans cesse et d'assumer pleinement son inaliénable souveraineté face au chaos existentiel et social, soit l'articulation de la *psyché* et de la politique. Pour qui porte un intérêt à l'un comme à l'autre, ces textes sont lumineux, tant par le propos que par le style.

Lire Jean-Franklin, c'est entrer dans un monde où la parole est libre et claire, invite à l'interrogation, à la discussion passionnée, à la *rumination*. L'auteur y tient autant à la précision des termes techniques qu'aux invectives, toujours méditées et méritées, et la phrase n'est pas tournée pour un coup de *bluff*, mais bien pour dégager un sens profond qui ne peut qu'avoir la richesse de la langue qui le porte. J'ai connu peu de gens aussi amoureux de la langue et dont l'écriture aussi limpide, précise et, il faut le dire, particulièrement *belle*, sert une telle recherche passionnée du vrai, quel qu'en soit le prix. C'est la veine classique, aujourd'hui en perdition, submergée par les charabias post-modernes, les logomachies jargonantes et autres démembrements langagiers, veine classique que l'on retrouve par exemple chez un Castoriadis. Nul ne sera ici surpris de la référence, ni, je pense, de la comparaison, d'autant plus qu'un des versants du travail de Jean-Franklin se place dans la continuité évidente d'une investigation sur *l'état du sujet aujourd'hui*¹. La question n'est pour nous en rien académique : de la façon dont nous nous représentons l'esprit humain découle la façon dont nous traitons la folie, l'anormalité, la déviance, l'hétérodoxie, bref la singularité de chacun et chacune d'entre nous, soit une société tout entière, et la possibilité ou non d'une autre société et d'un autre type d'être humain que celui qui a prévalu jusqu'à aujourd'hui. Et, nous

1 Voir le prochain recueil de ses écrits psychanalytiques.

dit Jean-Franklin, ni la conception marxiste du psychisme, ni la représentation freudienne du social (*et encore moins lacanienne !*) ne nous permettent de penser juste : il y a à élaborer aujourd'hui une *forme-sujet* qui rende possible de rendre compte de la démesure extrême du psychisme, son délire fondamental, comme son émancipation des déterminismes qui l'aliènent, sa potentialité de construire un monde habitable certes immanquablement précaire mais, de part en part, humain. La guerre incessante qu'il menait contre le *lacanisme* et les discours sur le narcissisme contemporain supposément hérité de 68, et, plus récemment, contre le *cognitivism*e n'avait d'autre objet que d'introduire à une réflexion ample et ambitieuse sur le type anthropologique formé par les sociétés contemporaines, l'individu éduqué par elles, et ses capacités de tendre, ou non, à l'autonomie.

Ces quelques textes publiés au tout début des années 90 n'ont eu aucun écho visible, et il est peu probable qu'ils en aient. Difficile, en ce qui me concerne, de ne pas rapporter cette surdité, ou cette aphasie qui sait ?, directement à leur contenu : *Qui s'intéresse encore, aujourd'hui, et sérieusement, à de telles questions ? Qui est prêt à se mesurer à cette dense clarté, à l'extrême scrupule, à la rigueur malade dont témoigne chacune de ses lignes ? A une mise en question radicale et solidement argumentée qu'aucune pseudo-vérité immédiatement consommable ne vient combler ?*

À la lecture, ces textes apparaissent à la fois extrêmement complets et stimulants par leur inachèvement même : chacun traite d'un versant qui laisse deviner une pente et un abîme, mais aussi un sommet, vers lequel ils pointent tous, et qu'ils laissent en même temps deviner, lui-même, comme en formant une autre piste, une autre voie, une autre face d'une autre montagne — ou d'un autre carrefour... Ces textes sonnent comme des introductions, travaux préparatoires, études liminaires pour une œuvre qui restait à composer mais dont les grandes lignes de force étaient plus qu'esquissées. On en attend la clef de voûte.

Puis vint la guerre en Bosnie et, rongé par la passivité politique auquel le condamnait la prolifération des luttes catégorielles, Jean-Franklin s'y jeta à corps perdu, huit ans durant, huit ans de vie entièrement donnée. Il s'y rendit à de très nombreuses reprises, notamment à Sarajevo en tant que clinicien, revoyant surgir une haine ethno- raciale et un processus génocidaire qui ne pouvait que faire écho à son histoire familiale qui l'avait marquée à jamais. Il en sortit de nombreux articles dans des revues, des

ouvrages collectifs, et un livre, *Nuits serbes et brouillards occidentaux – Introduction à la complicité de génocide*¹, dans lesquels il ne cesse de dénoncer brillamment les multiples implications des puissances étrangères, la France en premier lieu. Leur lecture laisse pantois, pas tellement quant aux thèses principales pour qui les connaît, mais face à l'irresponsabilité et l'amnésie absolument effrayante dont notre époque fait preuve et à l'acharnement exemplaire et le talent que l'auteur met à les combattre. On retrouve sa verve implacable dans le rapprochement qu'il effectuait avec les travaux de l'association *Survie* consacrés au Ruanda, notamment la conférence qu'il avait donnée l'année dernière au rapprochement entre ces deux guerres génocidaires.

Toute cette énergie ne l'empêchait pas d'être extrêmement lucide sur ces pays et les mentalités qui règnent dans la plupart des pays non-occidentaux – qu'il avait arpenté, passant notamment trois années au Brésil – : il n'est pas exagéré de dire qu'il y *exécrait parfaitement* les rapports sociaux marqués par la bigoterie, la corruption, le clanisme et l'hypocrisie. D'ailleurs, ses positions rigoureusement saines vis-à-vis de tout ce qui touchait aux superstitions religieuses le faisaient regarder avec la plus grande perplexité les pseudo-libertaires qui ralliaient plus ou moins ouvertement les positions de l'islamo-gauchisme, ce dernier avatar du tiers-mondisme. Les nombreuses discussions que nous avons à ce sujet lui faisaient mesurer l'écart entre le monde hyper-politisé des années 1960 qu'il incarnait complètement et le retour en force des vieilles lubies ethnico-religieuses auquel nous assistons, impuissants, sur les ruines de la lucidité, du courage et de l'exactitude qui étaient pour lui une seconde nature.

La dernière fois que je l'ai vu, ce printemps, sous prétexte de dépannage informatique, les projets de travaux dont il m'avait fait part quelque temps auparavant redevenaient actuels à la faveur d'une amélioration de son état de santé. Deux grands chantiers l'attendaient : la notion philosophique de *contradiction*, qu'il aurait voulu reprendre de fond en comble à partir de Marx et de Hegel, et, toujours, parvenir à cerner les grandes mutations de la *psyché* de l'individu contemporain. Il voulait, à ce propos, commencer par faire un sort aux monstruosité du cognitivisme, qu'il assimilait, à raison, à l'emprise de l'imaginaire machinique sur l'esprit

1 Éd. L'esprit frappeur, 1999

humain engendrant la société déshumanisée qui s'installe sous nos yeux. Ces projets, énormes mais impérieux, qui lui avait alors fait briller les yeux au cœur de ce que nous échafaudions comme un plan de bataille, micro état-major éphémère qui décidait des modalités et de la direction de l'offensive, Jean-Franklin les aurait menés à bien. Parti trop tôt, *bien trop tôt*, il nous laisse de sa vie une trajectoire remarquable qui nous somme de relever les défis que l'époque nous jette successivement à la figure.

Lors de son dernier coup de fil, lassé de faire état de l'évolution de sa santé qui se dégradait, il me demandait, dans le bruit de fond des sonneries intempestives des appareils médicaux qui l'assistaient, l'avancée des travaux de la maison (l'état de notre plomberie le préoccupait plus que moi), les nouvelles des uns et des autres, la sortie de la prochaine brochure, le prochain troquet d'où jaillirait la prochaine rigolade. Il en appelait à la vie qui continue et recommence, indifférente aux naissances comme aux disparitions et dont il appartient à chacun de transformer en une existence digne de notre humanité.

Il m'écrivait : « *La barbarie où nous sommes fait du refus de ce monde une exigence éthique, plus exactement : une ultime façon de conserver notre humanité. Que cela marche ou pas est une autre question.* »

Tu avais conservé ton humanité, Jean-Franklin, et tu savais reconnaître celle de tous ceux qui t'ont entouré lors de tes derniers instants. Tu avais conservé ton humanité, Jean-Franklin, et ce que tu laisses, tes écrits, tes gueulantes, tes souvenirs, comme le sourire du chat de Cheshire d'*Alice au pays des merveilles* dont le sourire demeure après la disparition, nous pousse à essayer de faire de même.

Tout cela est vrai mais tout de même, camarade Jean-Franklin, avoue, entre nous, que tu es parti un peu vite.

Quentin Bérard

Préface à *Mai 68 à l'usage des moins de vingt ans*

*Préface au livre collectif paru en 1998 (rééd 2008, Actes Sud)
Le premier paragraphe a été rajouté par l'auteur en octobre 2007)*

Cette préface, rédigée à la fin de l'année 1997, accompagnait la première édition de ce livre paru au printemps de 1998 dans la collection. Gageons qu'en 2008, les mêmes spécialistes une fois de plus se produiront pour mettre en œuvre les mêmes trucages. La seule particularité que devrait présenter ce quarantième anniversaire, c'est d'être célébré dans le contexte d'un renouveau hargneux de la propagande anti-soixante-huitarde déversée depuis les sommets de l'État, par ceux que nous avons tant fait trembler.

L'analyse de ce qu'on appelle désormais les "événements de 1968" et la critique d'une littérature de falsification où les *premiers adversaires* du mouvement de mai passent pour ses principaux représentants, j'en ai traité ce que je crois être l'essentiel dans un article auquel, si la question l'intéresse, le lecteur pourra se reporter (cf. *infra* "Mai 68 raconté aux enfants", 1988). Si je reviens aujourd'hui sur cette période de ma vie, c'est que Gérard Guégan m'a demandé un témoignage, non une analyse, et que l'exercice ne semble pas tout à fait superflu tant il est prévisible qu'au printemps 1998, comme lors des deux précédentes commémorations, les imposteurs se seront bousculés pour tenir le discours convenu sur 68.

Les repentis de la critique sociale, la plupart ex-léninistes devenus zélés de la République définitive, de l'État définitif, du Capitalisme définitif, de l'Ordre des choses définitif, auront encore le monopole du témoignage et l'exclusivité médiatique.

Je suis arrivé à la faculté de Nanterre, au sortir du bac, pour y faire des études de philosophie, après avoir renoncé à m'inscrire en médecine. La philosophie m'intéressait plus que tout, parce qu'elle incarnait à mes yeux l'intelligence même, et que l'urgence était pour moi de comprendre le monde où j'avais été jeté quelques années après la Shoah. Je n'avais aucune culture politique, au mieux quelques lectures d'adolescent, de vagues sympathies libertaires sans connaissances historiques, une sensibi-

lité d'écorché vif à l'inégalité et à ce que j'aurais sans doute alors appelé l'injustice, et un antifascisme virulent.

Je cherchais donc l'intelligence (critique) des choses, et je ne tardai pas à rencontrer la bêtise et – passé les premiers étonnements – l'ennui universitaire. Je pensais entrer dans un lieu de découverte et de libre réflexion. J'étais en fait retourné au lycée dont je m'étais cru libéré. La médiocrité autoritaire des enseignants, leur enseignement soporifique (je n'en percevrai la dimension idéologique que plus tard), l'arrogance de l'administration universitaire et de ses sbires, l'infantilisation des étudiants, l'arbitraire, la hiérarchie, la contrainte et le contrôle omniprésents, tout cela n'était qu'une réédition de mes années de lycée, dans un espace plus vaste mais où je n'avais plus peur, parce que j'y percevais des solidarités virtuelles.

La seule chose qui tranchait en effet avec la vie de potache, c'était la présence de militants, espèce inconnue dans l'enceinte lycéenne d'où je venais. Je ne savais rien de leur univers (j'étais trop jeune pour avoir milité contre la guerre d'Algérie), mais ils m'apparaissaient comme les seules individualités émergeant du troupeau muet et bien-pensant des étudiants. J'étais toutefois incapable de distinguer entre leurs différentes chapelles ; tous, hormis les staliniens de l'UEC [Union des Étudiants Communistes], m'étaient *a priori* sympathiques : je les croyais tous également insurgés.

Je n'eus pas besoin d'aller vers eux. Quelques semaines après la rentrée d'octobre 1966, un sergent recruteur trotskiste me démarcha. Il était du Comité de liaison des étudiants révolutionnaires (lambertiste), et borgne. J'ai oublié son nom, mais c'était le premier spécimen groupusculaire que je rencontrai. Il voulait toujours me fourguer sa feuille de chou, et déambulait souvent en compagnie d'un pittoresque couple d'étudiants-fils-d'ouvriers patentés : un barbichu éructant à intervalles réguliers je ne sais quoi concernant des "garanties" qu'il fallait exiger de "la bourgeoisie", et une petite blonde répétant après lui les mêmes billevesées, un ton en dessous. Malgré le burlesque de leur comportement et la pathétique incongruité de leurs propos, ces gens m'avaient sur le moment impressionné par un mot d'ordre insurrectionnel que leur "orga" prétendait avoir diffusé dans une caserne : "Nous on dit : « crosse en l'air et rompons les rangs ! » Ah ouais, camarade, parce que nous, on est des révolutionnaires, camarade !" On pouvait donc semer la tempête jusque dans l'armée ? Ébloui, j'achetai leur canard.

Mais ce qui me frappait, chez eux comme chez beaucoup d'autres gauchistes, trotskistes ou maoïstes, que je devais ensuite côtoyer, c'était qu'à l'écrit comme à l'oral, *ils ne parlaient pas*. Ils s'exprimaient par slogans, par formules toutes faites, par réponses stéréotypées ; ils récitaient leurs leçons. Ils se distinguaient par leur rigidité, leur manque d'humour, un esprit de sérieux proprement inébranlable et des certitudes sans faille sur toutes choses. Ils ne se manifestaient qu'en donneurs de leçons, jamais en interlocuteurs ; discuter, c'était pour eux rabâcher leurs rengaines (combien de fois les ai-je entendus aboyer : "Pas de dialogue !", lorsqu'un débat s'engageait dans une réunion ou une assemblée générale !). Ils avaient cette répugnante manie du double discours : l'un à l'usage des "masses", l'autre à usage interne ; ils pratiquaient la rétention des informations et mentaient sans cesse. Je compris vite qu'ils ne toléraient pas la moindre initiative spontanée, que l'on ne pouvait rien faire avec eux – ou simplement sur le territoire où ils se trouvaient – qui ne fût décidé par leurs chefs – puisqu'ils en avaient. Non seulement ils ne bronchaient pas sans l'approbation de leurs autorités, mais ils s'opposaient systématiquement à ce que d'autres pouvaient entreprendre sans eux. Lorsque l'agitation s'étendra, ils multiplieront les tentatives d'entraver le libre développement des luttes, affolés d'en perdre la maîtrise, et ils m'apparaîtront bientôt comme des adversaires à *l'intérieur* du mouvement.

Il en allait tout autrement de la poignée de libertaires que je finis par dénicher. Je rencontrai alors des gens qui pensaient, ouverts à la discussion, maniant l'humour et la dérision, agissant de façon à la fois autonome et concertée, exécrant le dogmatisme autant que le prêche, capables de mettre en question l'enseignement que nous subissions, refusant les examens. Ils posaient aussi des questions relatives à la vie quotidienne, des questions que je n'avais jamais entendues dans la bouche des léninistes. Avec plus ou moins de bonheur, et pas toujours de façon très fine, ils avaient au moins le mérite d'aborder de front ce que les puritains du gauchisme taisaient, parce que ce n'était pas "politique" : la vie sexuelle des jeunes et sa répression, caricaturalement exercée dans les locaux de la cité universitaire où les garçons étaient interdits de séjour dans le bâtiment des filles.

Surtout, ils agissaient démocratiquement, sans "direction" pour fixer la "ligne" à suivre ou les discours à tenir. Ils ne cherchaient pas à contrôler les initiatives des autres, ne prenaient aucune décision sans la soumettre

au débat, et accueillait le point de vue d'individus qui n'étaient pas de leur groupe. Et puis la révolte qui les animait faisait écho à la mienne, lui offrant les mots qui lui manquaient. Je n'avais rien trouvé de tel chez les gauchistes, où la révolte avait mauvaise presse (c'était "petit-bourgeois"). Ici, j'étais en compagnie d'individus qui m'aidaient à comprendre ce monde qui n'était pour moi qu'un magma hostile. Ils m'aidaient à transmuter ma haine en critique, ou, plus exactement, à la doter des armes de la critique sociale. Je serais donc des leurs, et c'est en leur compagnie que j'apprendrais à penser le monde.

Il y avait cependant un problème en suspens : j'étais sioniste. J'avais organisé une conférence sur l'"aliénation" des Juifs en diaspora et créé un Comité des étudiants sionistes de Nanterre, que les anars voyaient d'un mauvais œil. Le "petit Georges", l'un des animateurs de la Liaison des étudiants anarchistes que je consultai, non sans naïveté, sur la compatibilité de mon sionisme avec mes tendances libertaires, m'avait simplement répondu, sans lâcher la pipe dont il ne se séparait jamais : "Pour nous, créer un État, c'est réactionnaire." Ce qui m'avait plongé dans des abîmes de perplexité. Elle ne fit que croître au fil de diverses discussions que j'eus en 1967, le plus souvent avec Daniel Cohn-Bendit qui venait régulièrement contester nos thèses lors de la permanence hebdomadaire du Comité. Je ne renonçai pas d'emblée au choix de l'*aliya* (l'immigration en Israël), mais j'étais ébranlé, de moins en moins convaincu du bien-fondé de mes positions. Je découvrais des perspectives qui rendaient caduque l'alternative où je m'étais jusque-là enfermé : l'*aliya* ou une vaine lutte contre l'antisémitisme au sein d'organisations spécialisées (j'avais adhéré à la Ligue internationale contre l'antisémitisme – future LICRA – à l'âge de seize ou dix-sept ans). Je commençais à penser que, oui, la révolution sonnerait le glas de l'antisémitisme.

Et je penserais bientôt, dans le langage de la Théorie que je ne tarderais plus à manier, que la révolution résoudrait, par l'avènement de ce que Marx appelait l'"homme total", ce que le même appelait la "question juive", et qu'il eût été mieux inspiré de dire "chrétienne". Bref, j'entrevois la possibilité inouïe de me défaire, sans trahir, de la tunique de Nessus de mon particularisme, et cette perspective me ravissait. Comment, d'ailleurs, n'en aurais-je pas été convaincu quand se montraient si réceptifs à mon souci ceux qui se réclamaient du projet révolutionnaire ? Les Juifs, au demeurant, étaient si nombreux parmi eux (pro-

portionnellement plus nombreux, toutefois, chez les léninistes que chez les libertaires) qu'on avait sans doute raison de me répéter sur le ton de l'évidence que la révolution était, à cela aussi, "la seule solution".

En attendant le "grand soir" (mais je n'ai jamais cru que le vieux monde s'effondrerait en un soir), j'avais une idée fixe : casser du "faf". J'avais pris l'habitude de me battre à l'école, puis au lycée : au premier trimestre de chaque année scolaire, j'avais dû rosser un condisciple antisémite pour avoir la paix jusqu'aux vacances d'été. Parfois, une simple gifle suffisait ; dans les bagarres, j'avais toujours eu le dessus. Je découvrais ici une castagne autrement plus sérieuse, et collective. A ceci près que les fascistes que nous attendions, manches de pioche en main, se faisaient rares, et que je n'eus jamais le plaisir d'assommer Alain Madelin ou Gérard Longuet, ni aucun autre des néo-nazis du groupe Occident dont les gauchistes nous annonçaient à intervalles réguliers les imminentes descentes sur le campus.

Je désespérais de les trouver, quand eut lieu mon baptême du feu, avec d'autres ennemis – en uniforme, ceux-là.

Nous sortions de la grande grève de la fin 67, dont les mots d'ordre corporatistes et les querelles groupusculaires m'avaient laissé indifférent. Je m'étais cependant joyeusement initié à quelques désordres, et j'avais noué des relations plus étroites avec ceux qui s'efforçaient de radicaliser la situation en intervenant, chaque fois que l'occasion s'en présentait, de façon scandaleuse. Avec les progrès de l'agitation, la répression se précipitait contre les révolutionnaires : sanctions contre ceux qui avaient occupé le bâtiment des filles de la cité universitaire, menaces d'exclusion de l'université à l'encontre de plusieurs pro-situationnistes, procédure d'expulsion de Cohn-Bendit hors du territoire français, "listes noires" d'étudiants subversifs...

Ces listes, pensait-on, n'avaient pu être constituées qu'avec l'aide de flics en civil présents sur le campus (la police était interdite de séjour dans les locaux universitaires, en vertu d'une franchise datant du Moyen Age). Des anarchistes avaient réussi à photographier plusieurs argousins présumés. Le 26 janvier 1968, ils exposèrent leurs portraits sur des panneaux qu'ils promènèrent lentement dans le hall principal de la faculté. Il n'en fallut pas plus pour que l'administration dépêchât ses appariteurs, qui s'avérèrent impuissants à disperser cette première manifestation organisée *à l'intérieur* des locaux universitaires, où toute activité politique osten-

sible était également interdite. Le doyen – affublé du sobriquet de “Grappin-la-Matraque” par le groupe des Enragés, dont une affiche collée trois jours plus tard sur les murs de la fac fit monter la tension d’un cran – envoya donc quérir la police du commissariat de Nanterre. Cinq paniers à salade déchargèrent dans les minutes suivantes leur cargaison de képis, qui firent irruption au rez-de-chaussée des bâtiments. Quelques instants plus tard, ils prenaient la fuite sous une pluie de projectiles divers que leur lançaient des dizaines d’étudiants sortis des salles de cours et des amphithéâtres. Nous les poursuivîmes jusqu’à leurs véhicules, les arrosant de pierres ramassées sur les chantiers du campus.

Je jubilais. L’expérience m’emplit d’un sentiment de puissance qui ne me quitterait plus – qui ne nous quitterait plus – jusqu’au reflux du mouvement. Nos aventures ultérieures ne cesseraient de confirmer notre force, au fur et à mesure que céderaient les pouvoirs soumis à nos provocations. Bientôt, ils cesseraient tout simplement de fonctionner, frappés d’une réjouissante paralysie. Au soir de ce même 26 janvier 1968, à Caen, deux jours après le matraquage des grévistes de la Saviem par les gardes mobiles, des milliers de manifestants (non étudiants) affrontaient les CRS jusqu’au milieu de la nuit.

A Nanterre, après la déroute des képis, les directeurs d’études s’étaient solidarisés avec “Grappin-la-Matraque”. Les libertaires répliquèrent par un tract intitulé *Des salauds et des cons*. L’insolence et l’irrespect affichés par les Enragés, puis par les anars, faisaient scandale, et c’est à leur sens de ce que les “autorités” ne pouvaient alors digérer qu’ils devront une part de leur rôle décisif dans le développement du mouvement. Le dernier geste de cette sorte dont j’ai gardé souvenir date de la fin de l’année 1968, quand notre ami Pierre-Do introduisit dans la fac un cheval de trait qui répandit son crottin devant les urnes destinées à l’élection de “représentants étudiants” au sein des instances universitaires.

L’étape suivante, qui marqua le point de non-retour à partir duquel le mouvement prit *corps* et se répandit hors des groupuscules comme de toute organisation préexistante, se situa un soir du mois de mars, grâce à l’arrestation de cinq militants anti-impérialistes, parmi lesquels un étudiant de Nanterre.

Ce furent encore les anars et les Enragés qui prirent, malgré les réticences de Cohn-Bendit et d’autres étudiants effrayés, et malgré l’opposition de plusieurs gauchistes qui finirent par suivre, l’initiative d’occuper

la salle du conseil de la faculté, située au huitième étage du bâtiment administratif, pour exiger la libération des militants arrêtés et détruire les “listes noires” qu’ils pensaient y trouver.

Le Mouvement du 22 mars naquit ce soir-là, et les murs de la fac se couvrirent de graffitis dont on trouvera ici un échantillon. Il s’épanouit les jours suivants en diverses commissions (consacrées au capitalisme, aux luttes ouvrières et étudiantes, à l’anti-impérialisme, à la critique de l’Université...), et réalisa, en son sein et pour un temps, le dépassement des groupuscules, désormais à la remorque d’un groupe où leurs propres militants (ils y étaient minoritaires) se laissaient pervertir par l’exercice de la démocratie directe. Le processus était lancé.

L’alliance du pouvoir et de la contre-révolution de gauche – partis et syndicats – mettrait trois mois à en venir à bout.

Ses aspects les plus spectaculaires sont notoires : assemblées permanentes, grèves, occupations, barricades, émeutes ont été l’objet de mille récits et d’une débauche d’images. Cette abondance n’a pourtant servi qu’à occulter la nature du mouvement et escamoter ses acteurs déterminants, au point qu’il est devenu impossible d’aborder cette période sans buter sur une série de poncifs qui composent un tableau où aucun d’entre nous ne reconnaît ce qu’il a vécu.

Ouvrez, par exemple, un manuel d’histoire pour classes terminales, où les jeunes générations sont supposées prendre connaissance des “événements”. Vous y trouverez, bien sûr, l’incroyable conception infantile et policière de l’histoire faite par quelques “grands hommes”, réduite à l’action des politiciens. Vous y serez surtout plongés, d’autant plus imperceptiblement que vous n’avez pas vécu cette période, dans une représentation du mouvement aplatie, hachée, chosifiée, qui le rend incompréhensible faute de fournir d’autre moyen d’en saisir le processus et la dynamique que deux ou trois mots creux ressassés depuis trente ans : le “*malaise*” (de préférence “*profond*”) de la jeunesse et de la “*communauté étudiante*” ; l’“*usure*” du gaullisme ; “*la société*” qui “*se transformait trop vite*”, etc. Un enchaînement mécanique de faits et de gestes, une “*crise*” mystérieusement surgie du néant dans un ciel serein, une chronologie ordonnée à des revendications dérisoires (entre autres, les fameux “*débouchés*” professionnels dont nous n’avions que faire, nous qui voulions ne jamais travailler), comme si nous avions mis en avant quoi que ce fût de *négociable*, que le pouvoir eût pu nous accorder – à nous qui ne lui

demandions *rien* –, et comme s’il y avait eu un dialogue avec des gens et des instances que nous ne reconnaissons pas et que nous nous occupions à faire *disparaître*. Une fin non moins énigmatique que le début, par évanescent spontané, décomposition en vase clos, ou pour cause de “lassitude” éprouvée par cet ectoplasme qu’hallucinent journalistes et hommes d’État : l’“opinion publique”. Le silence sur l’efficacité de la lutte que la “gauche” a menée contre le mouvement, et le déni, toujours, de la signification révolutionnaire de ces journées.

On a forgé l’image d’un mouvement doté de dirigeants. Il n’y en eut aucun. Daniel Cohn-Bendit – contre qui *L’Humanité* faisait vibrer la corde xénophobe de ses lecteurs – ne fut qu’un sympathique porte-parole, dûment contrôlé par ses mandants, et dont la qualité principale était de savoir concilier tout le monde – sauf les Enragés. Il n’exerça jamais aucune sorte de pouvoir (un manuel édité chez Belin reproduit un tract du Mouvement du 22 mars avec la mention “*dirigé par Daniel Cohn-Bendit*”). Ses rivaux léninistes furent autant de candidats malheureux et ridicules à la chefferie, pressés de déprécier le mouvement dès qu’ils eurent compris leur impuissance à le diriger. Alain Geismar et Serge July, tard venus, avec des manières d’intrigants, ne furent pas suivis par ce qu’ils prenaient encore pour “la base”, juchés qu’ils étaient sur un imaginaire sommet. Roland Castro s’exprimait par proverbes maoïstes dont la stupidité suscitait l’hilarité de tous ceux qui n’appartenaient pas à son église. Krivine prononçait des discours de ministre au nom d’un mouvement qu’il exérait parce qu’il le trouvait “incontrôlable” – en quoi il voyait juste – et dont lui et les siens imputeraient bientôt l’échec au “spontanéisme” et aux libertaires coupables de ne s’être pas placés sous son commandement. Tous combattaient les tendances les plus radicales du mouvement, celles qui lui ont donné son style et l’essentiel de sa teneur, dont on aura un aperçu dans les pages qui suivent.

On a décrit un développement linéaire, comme si les faits s’étaient succédé selon un plan rationnel, mûrement réfléchi. Il n’en fut rien. À partir du mois de mars, nous avons été projetés dans un tourbillon de conséquences où nos actes produisaient des effets d’une ampleur chaque fois plus étonnante, à une vitesse stupéfiante, et l’une des particularités de ce que nous avons vécu là fut le paradoxe de notre capacité à créer des situations irréversibles, le vertige d’une prise sur la réalité qui se vérifiait jour après jour, notre efficience, si l’on veut, et l’impossibilité d’en maîtriser

les résultats. Les actes, serais-je tenté de dire, étaient au-delà de la conscience. “Pourquoi y avez-vous cru ?” me demandait récemment une jeune femme qui s’intéresse à cette période qu’elle n’a pas connue. Mais nous (je parle de mes amis politiques et de moi-même) n’avons cru à rien, ou à si peu ! Pour ma part, je n’ai cessé de douter du succès de nos entreprises – et de me tromper. Ainsi, le 10 mai, alors que la foule investissait la rue Gay-Lussac et que l’UNEF s’efforçait de la dissuader d’ériger des barricades (au son du refrain : “Pas de provocation, camarades !”), j’étais persuadé que rien d’important ne se produirait ce soir-là.

C’est un contresens de plus, véhiculé par l’actuel discours consacré sur 68, que de se représenter le déroulement des faits comme la mise en œuvre d’une idéologie. Les choses ne se sont pas passées ainsi. Non pas que nous fussions dépourvus d’idées ou d’idéaux. Mais pour la plupart des protagonistes, il n’y eut pas *d’abord* de l’idéologie, *puis* des actes qui en auraient procédé. La révolution était pour nous une hypothèse, l’objet d’un *pari*, non d’une croyance. Au commencement était une révolte contre un système social, quotidiennement alimentée par l’abjection qu’il sécrétait, la connerie qu’il entretenait, l’étroitesse de la vie qu’il permettait et la mort qu’il distribuait – au besoin de façon massivement réelle, comme au Viêtnam. Ensuite, venaient analyses, choix théoriques ou idéologiques, calculs tactiques ou principes stratégiques, lesquels, s’ils informaient l’action, n’en étaient pas la cause. La différence est de taille : elle est là pour rappeler qu’un mouvement subversif déclenché par une minorité s’est étendu à une portion considérable de l’espace social sans avoir eu à passer par un endoctrinement et une idéologie préalablement partagée.

Car ce mouvement n’a pas été qu’un “mouvement étudiant”, comme on le rabâche aujourd’hui. Né en milieu étudiant où il a grandi *contre la majorité des étudiants*, il a très vite gagné d’autres couches sociales, y compris une fraction radicalisée de la classe ouvrière, en dépit des calomnies, des mensonges et des manipulations des staliniens. Lesquels se sont employés, deux mois durant, à empêcher tout contact entre militants révolutionnaires et salariés, puis à briser les grèves et saboter les occupations d’usines – en juin, lorsque les ouvriers occupant l’usine Renault de Flins se défendront à l’aide de lances à incendie contre l’assaut des flics, la CGT fermera les vannes – tandis qu’à Grenelle, en parfaits maquereaux du prolétariat, ils négociaient au plus bas l’augmentation du prix de la

force de travail de ceux qui ne voulaient plus de l'esclavage industriel (voyez la scène centrale de *Reprise*, le film d'Hervé Le Roux sur la reprise du travail chez Wonder, orchestrée par les cégétistes). Ce ne fut pas non plus un mouvement exclusivement français. "68" a eu lieu dans de nombreux pays où, comme en France, ses prolongements se sont souvent étendus sur des années (sous des formes différentes, telles que le mouvement communautaire ou celui des femmes) et parfois ont engendré une lutte armée (Italie, Allemagne) écrasée dans le sang. Ce qui ne se produisit pas en France, où des mouvements de troupes furent néanmoins observés, et la rumeur selon laquelle de Gaulle, revenu de Baden-Baden après avoir rencontré les chefs de l'armée, était sur le point de faire donner les unités blindées regroupées autour de Paris n'a jamais été infirmée. Quelques jours plus tard (début juin), il envoyait la troupe occuper les émetteurs de l'ORTF et graciait les condamnés de l'OAS, aussitôt libérés de prison ou revenus d'exil pour reprendre du service.

Le mouvement proprement dit ne s'est pas évaporé par enchantement, sans cause ni protagonistes de cette disparition. Il ne s'est pas défait par la simple vertu de je ne sais quelle entropie. Nous avons été vaincus. De l'extérieur, par la collusion de la gauche politique et syndicale avec tous les pouvoirs en place. De l'intérieur, par les néo-bolcheviks qui ne voyaient dans ce mouvement qu'une masse de manœuvre et le moyen de construire enfin leur "grand parti" et prendre le pouvoir. En vue de quoi, leurs chefs traitèrent avec des politiciens de gauche (au plus tard) le 27 mai, à l'occasion du meeting au stade Charléty organisé par l'UNEF et le PSU.

Du pouvoir, nous ne voulions précisément pas, puisque nous visions la fin de la domination de l'État sur la société civile, donc la fin de l'État. Là fut sans doute notre principal point faible. Qu'on n'aille pas en conclure que notre seul objectif était, comme la rumeur le colporte aussi, de "détruire". Détruire les fondements institutionnels de cette société n'était que le passage obligé vers une vie délivrée de ses oppressions économiques et politiques, passage où nous avons certes follement joui du spectacle enchanteur de la fragilité de ce qui nous dominait jusque-là, mais dont nul d'entre ceux que j'ai connus n'entendait se satisfaire. Nous nous proposons, si sceptique que j'aie toutefois pu être quant à nos chances d'aboutir, ce qui est désormais regardé, par nos contemporains recroquevillés sur la rentabilisation de leur *ego* et pénétrés de l'équivalence de la

révolution et du totalitarisme (sauf pour 1789, qui échappe miraculeusement à cette fatalité), comme une dangereuse chimère : faire advenir une réalité autre – dont chacun savait qu'elle n'advviendrait qu'au prix d'un combat collectif.

Or, c'est l'un des aspects le mieux occultés de ces journées que, dans les luttes elles-mêmes, s'instauraient déjà des formes de socialité anticipant la société sans classes que nous voulions, sous les espèces de l'auto-organisation et de la démocratie directe, effectivement pratiquées par la majorité des acteurs et systématiquement attaquées par tous les candidats à la direction des "masses". Au cours de ces deux mois était en outre apparue entre les protagonistes, qu'ils fussent ou non militants, une solidarité qui, si elle n'était pas exempte d'inconstance, se manifestait néanmoins comme l'un des traits prépondérants des rapports qui s'étaient instaurés entre les individus ou les groupes engagés dans le conflit. Jamais, sans doute, la plupart des gens ne s'étaient rencontrés avec autant de facilité et d'allégresse.

Notre joie et notre rire : voilà ce qu'aucun des témoins attitrés n'aura su dire, comme aucun compte rendu n'aura rendu justice au plaisir que nous avons connu. Ce plaisir-là (que d'aucuns appelleront jouissance) participait de la dépense de soi, faite sans compter, dans la fréquentation haletante de l'intensité. Il ne faut pas chercher ailleurs la source de l'extrême érotisation de ces journées. Nous étions épuisés de bonheur. Nous sortirions de la défaite avec l'envie de mourir. Parce que tout cela est désormais oublié ou travesti, le florilège qu'on va lire est précieux : il consigne les traces de ce que ce mouvement a produit de meilleur, sa fécondité critique – sans ventriloque pour parler en son nom.

Mai 68 raconté aux enfants

Contribution à la critique de l'inintelligence organisée

Article publié dans la revue *Le Débat* n°51, septembre-octobre 1988.

Qui entreprend de se référer à mai-juin 68 sans sacrifier pour cela à l'un des tropes de l'annulation rétroactive ou de la défiguration s'expose aujourd'hui au chantage (« post-moderne » ?), à la nostalgie ou à la « ringardise ». Ceux que cela n'aurait pas suffi à décourager de toute exploration feront donc bien de se fier à « la seule vertu de la numération décimale »¹ [1] qui ressuscite 68 tous les dix ans, offrant alors à leurs propos discordants quelque créneau médiatique.

L'ennui, c'est qu'en ces périodes d'anniversaires préestivales ledit créneau (où l'on retient sa place longtemps à l'avance) se trouve saturé. Par une production textuelle pléthorique où l'on chercherait en vain la moindre rigueur, dont on demanderait vainement à ses auteurs qu'ils respectent les plus évidents des critères de l'honnêteté intellectuelle ou qu'ils appliquent les règles les plus élémentaires de l'exercice de la connaissance et de la théorisation. Inutile, par exemple, d'escompter de la plupart de ces commentateurs qu'ils ne fassent qu'esquisser l'ombre d'une relation entre *ce qu'ils étaient ou faisaient à l'époque*, *ce qu'ils sont ou font à présent* et *ce qu'ils disent aujourd'hui de 68*. Chacun y va de sa pacotille interprétative indéterminée, sans position d'énonciation ni référence autre que l'aptitude de son propre génie bavard à rendre compte de ce qu'il surplombe. Au besoin deux fois à l'identique en dix ans, quand la cuistrerie ne prend même plus la peine de s'habiller pour sortir².

L'objet d'investigation supposé étant comme beaucoup soluble dans le bavardage, malveillant ou seulement incompetent, il aura tout simplement disparu. Ne reste qu'un patchwork informe et sui-référentiel de « points de vue » interchangeable où je défie quiconque n'aurait pas pris une part active au mouvement mais s'y intéresserait à présent de com-

1 E. Morin, in *Mai 68 : la brèche*, ouvrage collectif, Fayard, 1968, réédité par les éditions Complexe, 1988.

2 Cf. le texte écrit en 1978 par R. Debray et régurgité dans *Libération* du 23 mai 1988.

prendre quoi que ce soit. Pour restituer quelque chose de 68, et s'y retrouver, ce n'est pas un ménage qu'il faut faire dans un tohu-bohu, c'est un chemin dans la végétation qu'il faut frayer à la machette.

C'est pourquoi je propose ici, à titre de préalable à toute réflexion sur la période, l'examen de deux points dont la prise en compte est à mes yeux condition de son intelligence. C'est tout d'abord la ou les fonctions que remplissent désormais les récits, chroniques, « études » ou « analyses » auxquels il vient d'être fait allusion et qu'on dirait destinés à des enfants idiots. C'est ensuite, et cela n'est pas facile mais je le crois indispensable, une question qu'on pourrait dire de méthode : sur quels principes ou critères se guider pour l'investigation de cette période ? Je me bornerai à cette tentative, sans certitude de la mener à bien. Et sans omettre, pour ne point tomber sous le coup de ma propre critique, d'annoncer la couleur : étudiant à Nanterre à partir de novembre 1966 (philosophie), j'ai fait partie du *Mouvement du 22 mars* depuis sa création jusqu'à sa fin — lieu d'« observation » qui ne saurait évidemment être sans incidence sur mon propos.

1. Fonctions du discours sur 68

I. Exorcisme ou congélation ?

Dans un court article paru dans *Le Monde* du 17 mai dernier, j'ai utilisé le mot d'*exorcisme* pour qualifier les évocations actuelles de 68. Il pêche bien sûr par imprécision puisqu'on n'exorcise jamais que la jouissance qui vous possède ou que l'on craint de voir revenir vous posséder. Or, si tel était encore le cas voici dix ans, nous n'en sommes plus là : le spectre de 68 n'effraie plus grand monde, il n'y a même plus de spectre ni de désir à refouler, rien qu'un squelette et des archives. Cl. Lefort a raison d'écrire que « vingt ans après on commémore le rien »¹. Encore faut-il ajouter que cette réduction à rien ne s'est pas faite toute seule, mais au fil d'un *travail du récit* opiniâtrement mené dans le sens de l'annulation par insignifiance ou de la dévaluation par dérision (le feuilleton télévisuel tiré du *who's who* d'Hamon-Rotman est à cet égard exemplaire). En notant au passage — et avec circonspection car, à la différence de nombreux ana-

1 « Relecture », in *Mai 68 : la brèche*.

lystes, je me méfie par-dessus tout de l'exportation des concepts hors de leur sphère de validité — que ce travail du récit semble susceptible d'être rapproché du (je n'ai pas dit : assimilé au) travail du rêve dont on pourrait montrer qu'il reprend les quatre mécanismes de déformation. *Condensation* (un nom, une « personnalité » contient/représente/résorbe une multitude d'acteurs, leurs actes et leur pensée) ; *déplacement* (substitution aux questions soulevées en et par mai 68 de problématiques secondaires ou hétérogènes ; confection de pseudo-responsables du mouvement choisis de préférence parmi ceux qui le combattaient, périphériques à celui-ci ou anodins) ; *prise en compte de la figurabilité* (prépondérance des images sur la conceptualisation et l'analyse, mais aussi réencodage de 68 par toute une batterie de références imaginaires contemporaines prégnantes : le « rétro », l'« idéalisme générique-mais-naïf », la « violence », la « mode », l'« individualisme », la « communication », etc.) ; *élaboration secondaire*, enfin (réécriture linéaire des « événements », imputations causales sans surprise, réduction à des finalités revendicatives, claire conscience postulée des actes et des enjeux, positivations multiples, cohérence factice, intégration à l'ordre de la politique, intelligibilité globalement maîtrisée).

Toutefois, et c'est ici notamment que la comparaison avec le travail du rêve marque le pas, ce travail du récit, même si l'inconsistance de son contenu manifeste n'est peut-être pas à prendre au pied de la lettre, se solde par un vaste désinvestissement de l'« objet » 68 — ce qui était évidemment l'effet recherché : Il ne s'agit même plus de rejouer la « cérémonie de l'enterrement »¹, mais de déterrer un cadavre pour s'assurer qu'il est bien mort : vous pouvez lui mettre des doigts dans les trous ou l'exhiber dans une cage, vous voyez bien qu'il ne moufte pas. Plutôt que d'exorcisme, donc, procédure encore à l'honneur il y a dix ans, mieux vaudrait parler maintenant de vérification-réassurance phobo-obsessionnelle ou, plus pertinemment, de *cryogénisation*, le caisson étant de verre pour le son et lumière décennal et verrouillé à double tour, on ne sait jamais — ou plutôt « on sait bien mais quand même... ».

1 CI. Lefort, *ibid.*

2. Fixation et appropriation ou le charme discret des léninistes.

Je reviendrai dans la seconde partie sur le rôle joué il y a vingt ans par les chefs de groupuscules léninistes, considérant plutôt ici la place occupée de nos jours par les mêmes dans l'opération narrative. À de rares exceptions près — protagonistes-alibis ponctuellement sollicités pour prononcer quelques mots sans importance ; D. Cohn-Bendit requis parce que depuis vingt ans affublé du rôle de contenant et de condensateur-vedette hormis ces exceptions, l'écrasante majorité des comédiens chargés d'animer la commémoration étaient — deux ou trois fossiles sont encore — d'obédience léniniste (trotskistes ou maoïstes, après une longue immersion dans le stalinisme estudiantin version U.E.C.).

Or ces gens sont assurément les plus mal placés pour dissenter sur un mouvement qui s'est justement distingué par sa rupture avec ce qui définissait tant leurs pratiques organisationnelles que leurs conceptions politiques. Un mouvement dont l'axe a été le refus et la critique des pouvoirs économico-politiques ou techno-bureaucratiques se voit maintenant représenté par ceux qui incarnaient la domination sans partage d'un parti et d'un État sur la société civile : « dictature du prolétariat » pour les intimes, que les uns n'ont pas manqué de soutenir sous les espèces assassines de ses performances chinoise, albanaise puis cambodgienne, tandis que les autres l'appelaient de leurs vœux telle que le célèbre inventeur de la militarisation du travail et promoteur des premiers camps « soviétiques » la leur avait enseignée. Un mouvement que les sergents-recruteurs bredouilles s'employèrent, dès que la ruine de leurs prétentions à le contrôler fut devenue patente, à dénoncer pour son « spontanéisme », sa prétendue « inorganisation » imputable aux libertaires ou son caractère de « révolte petite-bourgeoise », avant de découvrir une énième « répétition générale » là où leurs cousins plus exotiques avaient halluciné des rizières vietnamiennes.

Si le potentiel subversif du mouvement en question résidait dans son incontrôlable extension, dans ses surgissements imprévisibles, dans son développement protéiforme, irréductible à quelque cadre, circonscription, localisation organisationnelle que ce fût ; si le danger qu'il représentait pour la société instituée consistait dans la réaction en chaîne du refus et l'inventivité critique se communiquant de proche en proche à une part

considérable de l'espace social, échappant non seulement aux emprises institutionnelles mais encore à la maîtrise des protagonistes eux-mêmes, il est clair que l'identification du mouvement à quelques pseudo-leaders, sa fixation dans les limites de leur juridiction constituent déjà un dispositif de contrôle et un procédé d'endiguement, voire de neutralisation. Cela valant de façon générale et quels que soient les « représentants » retenus en vue de remplir cette tâche si nécessaire au maintien des conflits dans des limites tolérables par le système : ainsi naissent les « interlocuteurs-valables » pour la négociation. La raréfaction de tels partenaires en 68 (ceux qui, à l'instar de Geismar, ont voulu tâter de cette fonction s'y sont couverts de ridicule parce qu'ils ne disposaient d'aucun pouvoir effectif) n'a pas peu contribué à l'effolement de l'État.

Il n'y a donc pas à s'étonner que surviennent, sur le moment et plus encore dix ou vingt ans après, des candidats à l'appropriation. Il y a en revanche à se demander pourquoi ceux-là plutôt que d'autres obtiennent aujourd'hui un monopole de la parole dans l'espace médiatique de la commémoration. C'est que plusieurs de leurs traits distinctifs les y destinaient.

- Gens de pouvoir ils furent (qui dans l'Université, qui dans un groupuscule où il exerçait l'art de la manipulation des militants, etc.), gens de pouvoir ils demeurent. *Ceux-là*, et non « les soixante-huitards » comme on l'entend partout, ont « réussi », sont devenus des privilégiés ou des dominants, *parce qu'ils l'étaient déjà*. Les interlocuteurs-valables ont tout simplement conservé ou développé leur position d'énonciation, leur fonction représentative et leur capital de reconnaissance officielle.
- Ils sont la démonstration vivante de la vanité de 68. Soit parce que, repentis, ils dénoncent leurs propres erreurs de jeunesse identifiées aux erreurs du mouvement (cas le plus fréquent), exhibant leur adhésion prosélyte à l'ordre social moderne/post-moderne humain et démocratique. Soit parce que leur qualité de léninistes persévérants recèle au moins trois vertus exploitables. La première est de l'ordre de la farce : chacun sait (sauf eux ? pas si sûr) le modèle bolchevique parfaitement inapte à informer aucun processus révolutionnaire en nos contrées néo-capitalistes. Laisser ses tenants ra-

doter publiquement est d'une cruauté bien comprise. La deuxième n'est pas plus mystérieuse : par leurs affinités avec divers totalitarismes, ces gens sont restés, malgré leur conversion au style « col », réellement repoussants. Ils incarnent en outre, depuis des lustres, *l'échec* des révolutions (à commencer par l'échec de 68 dont le reflux marque l'aube de leur éphémère prospérité), leur dévoiement étatico-policier systématiquement présenté par nos « démocrates » comme pente fatale, idée au demeurant bien ancrée dans la population. La troisième, enfin, n'est qu'apparemment paradoxale au regard des deux précédentes : avec eux, on reste entre soi. Malgré tout ce qui les oppose à la « société bourgeoise », ils s'accordent en effet avec elle sur des données aussi cruciales que le maintien du pouvoir d'État, de la division dirigeants/exécutants, du travail forcé ou du salariat. Mieux vaut encore entendre ces gens somme toute sérieux et bien domiciliés plutôt qu'on ne sait quel déviant politique peut-être encore porteur de rage.

Dans chacun de ces cas de figure, où les présomptueux propriétaires sont changés à leur insu en marionnettes, c'est l'ensemble du mouvement qui se trouve atteint, à travers ceux auxquels on l'a identifié, par la disqualification qui les frappe. Laquelle n'est évidemment pas sans participer de l'actuelle disqualification généralisée des contenus politiques dont ils manifestent bien, à leur échelle, la dérision.

3. Rationalisation politique ou dévaluation du politique ?

Ce dernier point m'amène à reconsidérer une affirmation que j'avais avancée en 1978¹ : la fonction de codage politique, la résorption dans l'ordre du politique assurée par cette première commémoration. Jugement pertinent voici dix ans, il semble à présent quelque peu en porte à faux. Non pas que l'opération de réduction du mouvement à des finalités et des formes compatibles ou congruentes avec l'organisation sociopolitique (objectifs revendicatifs, « contestation » négociable, représentation, etc.)

1 Dans *Le Matin de Paris* du 27 mai 1978, à propos de l'émission de P.-A. Boutang et A. Frossard intitulée « Histoire de Mai ».

n'ait plus cours : c'est une sorte d'acquis implicite, en sous-couche, du discours sur 68. Mais l'axe de ce discours est dorénavant ailleurs.

De même qu'il n'y a plus grand-chose à exorciser, il n'y a plus rien à affronter, à vouloir ni à promouvoir. La commémoration accomplie, dans son secteur particulier, l'annulation du politique, elle exhibe la dissolution de ses enjeux. Ce qu'il s'agit de montrer, c'est le dérisoire de toute conflictualité, la disqualification de l'ethos critique, son archaïsme et son absence de toute pertinence contemporaine. Le discours sur 68 apparaît désormais comme un moment et un opérateur du *désinvestissement* global non seulement de la sphère de la politique spécialisée, mais de l'ordre même du politique, dévalué en tant que scène permettant de poser les questions relatives aux modalités de l'être-ensemble, en tant que *problématique* du rapport social, en tant que possibilité virtuellement illimitée d'en interroger la texture et le devenir. Ces questions ne se posent plus : entendez comme elles sont discordantes, à peine audibles, elles appartiennent dorénavant au *pittoresque archaïque*, au même titre que la voix nasillarde du speaker des Actualités Gaumont, tout cela fait sourire, bientôt bâiller. Telle est la tonalité générale des émissions, niaisement goguenardes parfois, imperturbablement « cool » toujours, celle de la plupart des textes aussi, qui nous parlent d'une agitation fébrile et vaine, sans motifs ni résultats — *much ado about nothing* qui ne peut faire l'objet que d'une narration confuse, distraite et vaguement perplexe, d'une perplexité à la mesure de la bizarrerie de ce *curiosum* historique, ou plutôt exotique, car il n'y a plus d'Histoire, et c'est cela, chers téléspectateurs, qu'il s'agit de vous donner à voir. C'en est fini du prolétariat-sujet de l'Histoire, cela tout le monde le sait, mais plus largement, c'en est fini de l'idée saugrenue que les hommes auraient à faire advenir des conditions leur permettant de régler eux-mêmes et *collectivement* leurs affaires. « C'est pas un bon plan », comme disent les robots. Désertification et désertion de la scène historique, plus de destinée à prendre en charge collectivement, plus rien que l'identité à soi-même à jamais introublée d'une époque qui a évacué jusqu'à l'idée de discontinuité (sauf celle qui la sépare de l'« archaïque ») pour se mirer dans un présent définitif.

L'essentiel n'est donc plus de rabattre les coordonnées de la politique sur 68 mais d'en expurger toute valence historique, désormais versé qu'il est à la rubrique des faits divers ou, plus exactement, au registre de la petite fiction : relevant non plus de la logique historienne de la *restitution* —

où la question du sens et celle de la vérité pouvaient encore être posées — mais de la logique audiovisuelle du *montage* où le récit s'est changé en clip.

C'est de l'une à l'autre de ces deux fonctions qu'en une dizaine d'années la commémoration a glissé.

2. Éléments d'analyse.

Voici un mélange, très imparfait, de rappels, d'arguments et de postulats destiné à fournir quelques points de repère pour l'étude de mai-juin 68. J'y ai mis ce qui constitue à mes yeux le *minimum critériologique* requis pour échapper au syncrétisme et aux contresens les plus courants dans l'abord de cette période.

I. La notion de mouvement.

Je l'ai utilisée parce qu'elle évoque mieux que d'autres, en raison de sa part d'imprécision, l'activité multiforme et transversale à tous les secteurs de la vie sociale qui a caractérisé mai et juin. L'idée de « mouvement » est aussi entachée d'une certaine imprécision temporelle ; à ce titre, elle invite à ne pas dissocier ces deux mois de leurs prolongements (lutttes féministes et de minorités, antipsychiatrie, tentatives communautaires, contre-culture, écologie, régionalismes, etc.) ni de leurs prémices.

Le terme est également adéquat pour désigner ce qui fut un ensemble de composantes hétéroclites dont la convergence a amplement érodé les particularités inconciliables. De cela, le *Mouvement du 22 mars* est bien sûr exemplaire qui a momentanément réalisé le dépassement des antagonismes groupusculaires et, davantage, une relative décomposition des idiosyncrasies groupusculaires, le plus souvent dans le sens d'une radicalisation (la plupart des léninistes qui y participèrent furent rapidement gagnés à la démocratie directe, à l'exception de quelques-uns te S. July ou A. Geismar trop attachés aux procédés bureaucratiques qu'ils réussirent sans doute à réintroduire, mais pas avant le déclin et toujours en coulisses).

Le 22 mars (qui n'est d'ailleurs pas réductible à un simple *melting pot* groupusculaire, ayant compté de nombreux « inorganisés ») n'était pourtant qu'un cas de figure d'une pratique dépassant le cadre de toute organi-

sation ou regroupement particulier, se développant non seulement sous la forme auto-organisationnelle des Comités d'action dont on comptait fin mai un demi-millier, mais aussi bien sous les espèces de multiples initiatives micro-groupales voire individuelles, ou de la participation massive à la mise en *débat* de l'ordre du monde. C'est cet ensemble inquantifiable, sans limites spatiales exactement assignables, que le terme de « mouvement » vient indiquer.

2. *Le rôle des léninistes.*

Pour en finir avec les effets interprétatifs de l'imposture, quelques précisions, soulignées avec une lourdeur proportionnelle à son insistance.

Maoïstes et trotskistes (parmi ces derniers, les « lambertistes » du C.L.E.R./F.E.R./O.C.I. ne sont même pas à prendre en compte, s'étant d'emblée auto-exclus d'un mouvement jugé par eux réactionnaire et enfermés « pour ne pas se couper de la classe ouvrière » dans leur caserne d'où ils ne sortirent plus que pour tenter de disperser manifestants ou baricadiers [8 et 10 mai] et dénoncer leur « aventurisme ») *n'ont pas fait* mai-juin 68, ils en ont été les *adversaires*, et ils l'ont *combattu*.

- Ils en ont été les adversaires : parce que leur conception et leur pratique de l'organisation, leur idéologie et leurs buts politiques coïncidaient intégralement avec ce que le mouvement rejetait. Soit : hiérarchie et division dirigeants/exécutants ; rétention d'information ; ethos disciplinaire ; temporalité dissuasive (face à l'exigence de l'« ici et maintenant », spécifique du mouvement, ils opposaient un différer indéfini : « conditions objectives » pas encore « mûres », « conscience des masses » non plus, attente de directives, lenteurs du « travail politique », perspectives de « transition », échelonnements programmatiques...) ; centralisme ; électoralisme de certains ; étatisme de tous (sans parler de la thèse maoïste du « révisionnisme », l'« analyse » trotskiste, botanique ou biologique, de la structure de l'U.R.S.S. en termes de caste « parasite » ou de « dégénérescence » préservait la fiction d'un État malgré tout « ouvrier » dans ses « bases » — elle amènera un Krivine à appeler à voter P.C. fin mai) ; totalitarisme (soutien de la part des maoïstes aux pires pouvoirs de type stalinien : Chine,

R.D.V.N., Albanie, Cambodge, sans compter l'U.R.S.S. jusqu'en 1956 ; parfois aussi de la part des trotskistes, quoique de façon moins inconditionnelle : R.D.V.N., Cuba, sans oublier, pour eux aussi, une filiation bolchevique quelque peu chargée en matière de crimes d'État ; ouvriérisme ; critique limitée du capitalisme et « projets de société » recueillant conséquemment des éléments fondamentaux de l'ordre économique-politique.

- Ils l'ont combattu : parce que les mieux placés d'entre eux ont été des négociateurs auto-proclamés. Parce que le 16 mai au soir, à Nanterre, ils s'opposaient à la diffusion d'un appel à l'occupation des usines et à la formation de conseils ouvriers émanant du Comité d'occupation de la Sorbonne, arguant qu'ils n'avaient « pas d'ordres à donner aux ouvriers » quand chacun savait Sud-Aviation occupée depuis deux jours à Nantes et que le mouvement commençait de s'étendre (N.M.P.P. à Paris, Renault à Cléon). Parce que, du début à la fin, ils n'ont eu d'autre idée ni stratégie — si malheureuse fût-elle — que de prendre la direction¹ d'un mouvement qui les rejetait toutes et de lui imposer la forme parti dont il était la négation en actes². Parce que dès les premiers signes du reflux qui leur permit d'accéder à une position dominante et de faire régner la langue de bois militante, ils s'empressèrent de discréditer le mouvement, maniant le mensonge et la calomnie³. Parce que le 24 mai, alors que la Bourse était incendiée, alors que Paris était aux mains des manifestants, un responsable de la J.C.R.

-
- 1 *Octobre*, n° 2 (mars-avril 1967), journal du secteur Nanterre de la J.C.R. : « Il s'agit de se faire reconnaître dans les actions comme les seuls dirigeants. » Quant aux maoïstes, ils donnèrent dès le 2 mai un aperçu de leurs intentions en tentant, sous les ordres délirants de R. Linhart et R. Castro, une prise en main militaire du campus de Nanterre.
 - 2 Les trotskistes feront pour 1968 la même « analyse » que pour 1936 et 1945 : si la révolution n'y a pas été faite, c'est que manquait le-grand-parti-révolutionnaire.
 - 3 Répétons que selon les chefs de la J.C.R./L.C.R. l'échec de mai fut imputable au « spontanéisme » et à l'« inorganisation », et par conséquent aux anarchistes tenants d'une « révolte petite-bourgeoise » incompatible avec la Révolution, ainsi qu'un Krivine le postillonnait dans tous les micros passant à sa portée (cf. épisode n° 10 de « Génération »), d'accord en cela aussi avec les plus staliniens de ses rivaux pro-Chinois.

infectivait la foule à l'Opéra pour lui demander de se replier au Quartier latin (pendant que le service d'ordre de l'U.N.E.F. et du P.S.U. empêchait la prise des ministères des finances et de la justice¹). Parce que les mêmes ont donné la mesure de leurs ambitions en cautionnant le 27 mai à Charléty le premier enterrement politicien du mouvement, négociant le lendemain avec les chefs maoïstes le sort de celui-ci.

Parce que, incorrigibles donneurs de leçons, ils ne purent jamais concevoir aucun mouvement de masse autrement que comme masse de manœuvre dont on s'*empare*, et qu'à ce titre ils se sont opposés partout où ils l'ont pu aux initiatives qu'ils ne contrôlaient pas. Parce qu'à l'encontre de l'autonomie et de l'autogestion des luttes qui se développaient, ils ne savaient proposer que le mot d'ordre hypocritement servile de « servir le peuple » ou celui de l'endocriner en vue de le mieux régenter. Parce que, enfin, et j'en terminerai là, ils ne furent ni les meneurs ni le moteur du mouvement mais, fleurissant sur son cadavre, son reliquat et le précipité de son échec.

Entendons-nous. Je ne dis pas qu'ils ont été absents du terrain ou inactifs. Je dis qu'il y ont joué un rôle éminent : celui des *adversaires les plus immédiats* du développement autonome des luttes, précisément à raison de leur présence. Corps étranger interne, pour reprendre une métaphore psychanalytique, les léninistes se répartissaient entre un noyau dogmatique immuable ouvertement hostile à ce qui se passait, composé des principaux dirigeants et de leurs subordonnés, et une troupe englobée à différents degrés par le mouvement, divisée en une fraction d'émissaires mandatés pour le contrôler ou l'infléchir (infructueux dans leurs tentatives de mainmise, ils furent parfois plus heureux en matière d'influence ponctuelle) et un reste métabolisé par le mouvement, effectivement partie prenante de tout ce qui s'y faisait, mais au prix sinon de son identité politique du moins de l'abandon d'une part considérable des pratiques léninistes (ce qui se produisit pour la plupart d'entre eux dans le 22 mars).

Autant dire que tout abord de cette période devra contourner ou déconstruire la version des faits dont aujourd'hui encore ceux au moins des

1 Cf. D. et G. Cohn-Bendit, *Le Gauchisme, remède à la maladie sénile du communisme*, Éd. du Seuil, 1968, p. 75.

deux premiers cercles ne se départissent pas — qu'ils se rangent parmi les convertis au P.S. et/ou au modèle japonais ou qu'ils se comptent toujours parmi les héritiers de Lénine. Les uns comme les autres ne peuvent penser 68 que par rétroprojection des schèmes interprétatifs qui leur servaient déjà à l'époque, soit qu'en vingt ans ils ne les aient pas changés d'un iota, soit que la foi abjurée perce, de quelque manière, sous la religion nouvelle. Ainsi ceux qui, instruisant le « procès de 68 » (*sic*), y projettent le « messianisme » qui n'était que le leur ou, dressant l'acte d'accusation, le rédigeant incontinent dans la langue même du forfait¹.

3. Nature et spécificités du mouvement.

a) Politique et antipolitique.

On ne comprend rien à 68 tant que l'on passe à côté de l'articulation dynamique de ces deux pôles. Politique, le mouvement le fut éminemment si le mot évoque les modalités d'organisation d'une collectivité en tant qu'y sont impliquées les questions du statut du pouvoir et de la décision, celle des formes de sa gestion et de sa régulation, celle enfin du rapport qu'elle entretient avec son propre devenir (que la Révolution est supposée maîtriser). S'il est patent que mai et juin 68 ont contenu des éléments aussi hétéroclites que contradictoires (du radicalisme au réformisme le plus plat, des absurdités et des vieilleries, du génie aussi...), il est tout de même possible de repérer des prépondérances, de dégager des lignes de force, de distinguer l'essentiel de l'aléatoire ou de l'insignifiant, tout ce qui y est apparu ne faisant pas *ipso facto* partie du mouvement (à moins qu'on ne veuille y inclure les C.D.R. et le P.C.). Or, s'il est quelque chose par quoi le mouvement peut se spécifier, et que les idéologues contemporains s'obstinent à passer sous silence ou s'acharnent à défigurer, c'est bien la *démocratie directe* qu'il a su mettre en œuvre et, le plus souvent, faire respecter.

1 Cf. par exemple le petit texte d'H. Weber in revue *Pouvoirs*, n° 39, P.U.F., 1986. Il y est question, outre le « messianisme » et le « millénarisme », des « bases objectives » ayant manqué au mouvement, et le plaisant syntagme « cocktail explosif » a remplacé le mot, mais non l'idée, de contradiction (entre « modernisme » et « archaïsme »).

Le « sens » de 68 ou sa signification centrale n'est pas à chercher ailleurs que dans l'*autonomie pratique* réalisée et *organisée* (même si insuffisamment) avant et pendant ces deux mois. Autonomie *collective* s'entend, où les gens les plus divers entreprenaient *ensemble* d'interroger et de prendre en charge leurs conditions d'activité et d'existence, d'intervention et de réflexion au fil de discussions incessantes se tenant dans les lieux les plus improbables. « Réglons nos affaires nous-mêmes » n'a pas été qu'un slogan d'enragés, au vrai inégalement assimilé par les protagonistes, ce fut, de façon souvent indépendante de leur « conscience politique », la substance de leur activité, à tout le moins ce vers quoi cette activité se montrait globalement tendue. Même si elle était minoritaire à l'échelle du pays, une multitude d'individus la veille encore atomisés venait soudain soulever publiquement, dans un style qui n'était certes pas toujours celui de la Théorie, les questions relatives au fait d'être sujet de sa propre histoire, commençant *hic et nunc* d'en construire quelques-unes des conditions de possibilité, non point le temps d'un intervalle ou d'une récréation ni au bénéfice d'une catégorie sociale particulière, mais à titre d'objectif universalisable et destiné à l'être. Et cela, même si les mots d'ordre ou la conscience étaient en deçà.

Or, si les mots ont encore un sens en dépit des théories du vide, cela qui emportait le rejet — par voie de conséquence et implicitement plus souvent que par formulation expresse — des divers asservissements économico-politiques (à commencer par le fait de passer sa vie à la « gagner »), cela vaut critique radicale d'une société hétéro-nome, exploiteuse et étatique. Si je ne me trompe, c'est aussi ce qui, depuis quelque temps déjà, c'est-à-dire environ un siècle et demi, est généralement inscrit au crédit des entreprises révolutionnaires et des débuts au moins des processus du même nom. Que l'acteur principal tant attendu, la classe ouvrière, n'ait été cette fois, pour reprendre un jugement de C. Castoriadis¹ globalement exact si l'on excepte quelques secteurs radicalisés, que la « lourde arrière-garde » du mouvement n'ôte pas son caractère subversif à cette praxis qui ne peut être définie que comme *critique de la politique*, concrète et en partie positive. Concrète parce que traduite en actes, positive parce que ne se bornant pas à la dénonciation mais inventant des formes de l'activité mettant fin à la représentation, à la division entre diri-

1 « La Révolution anticipée », in *Mai 68 : la brèche*.

geants et subordonnés, à la rétention du savoir et de l'information comme au principe d'un pou-voir extérieur à la collectivité et s'exerçant sur elle. Pratique politique antipolitique, donc. Mais antipolitique, le mouvement le fut encore par d'autres voies.

Coexistant avec la logique de la critique et de l'affrontement, en un mot avec celle du conflit, se déployait une dynamique autre quoique parallèle et solidaire, faite de transgressions et de défections plutôt que de « contestation », d'indifférence à l'adversaire plutôt que d'opposition. Ce n'est pas seulement le fait si fréquemment relevé des manifestants ignorant l'Assemblée nationale, c'est le même mépris dans lequel furent tenus maints intermédiaires et institutions, à commencer par le principal syndicat étudiant. Il arrivait que ces intermédiaires parlent, que ces institutions continuent de fonctionner, mais dans le vide et à vide, sans plus emporter la conviction ni la participation de gens qui délibéraient, décidaient et agissaient comme si tout cela n'existait plus. Là aussi résidait la singularité et souvent la force du mouvement : il ne s'est pas limité à une sommaire tactique de dévoilement de la répression, il a encore su produire *ce à quoi il ne peut être répondu*, contrairement à la « contestation » toujours négociable, soit une *logique de rupture par le fait accompli* : on ne fait pas que réclamer la mixité ou la libre circulation dans les cités universitaires, on la réalise sans délai ; on n'entre pas dans les groupuscules, les partis ou les syndicats pour les transformer, on agit en dehors d'eux, malgré eux ; on ne réclame pas le droit à la parole, on le prend ; etc.

b) À propos de stratégie.

La carence stratégique du mouvement fut éclatante. Elle donne certainement l'une des raisons de l'« échec ». À la réflexion, pourtant, elle pourrait livrer un sens moins terne et qui tient plus au climat de ces journées, si difficile à restituer, qu'à leurs contenus inventoriés.

Rappelez-vous : très tôt — bien avant mai pour les étudiants nanterrois¹ — nous fûmes pris par une sorte de tourbillon où l'accélération inouïe du temps nous confrontait jour après jour à la stupéfaction de découvrir que les effets de nos actes, aussi divers qu'instantanés, dépassaient in-

1 Pour la période précédant mai, on se rapportera aux précieux travaux de J.-P. Duteuil : *Nanterre 1965-1968 : Vers le Mouvement du 22 mars*, Éd. Acratie, 1988.

finiment leurs résultats escomptés. Tout craquait, comme par réaction en chaîne. Des pouvoirs une heure avant humblement sollicités prenaient peur et pliaient sous la moindre menace, toute la puissance d'une réalité adverse se dégonflait d'un coup comme une baudruche, une initiative locale rencontrait à cent lieues un écho impromptu, comme si l'espace s'était lui aussi rassemblé. Un vide s'ouvrait en effet, là, devant nos yeux, au rythme d'un film en accéléré, et ne pense pas trahir ce que beaucoup d'entre nous vécurent en évoquant le mélange de sidération et de fascination que cela suscitait. De joie aussi bien sûr. Jouissance de nos forces qui paraissaient soudain immenses, mais simultanément quelque chose d'une incrédulité, quotidiennement levée et renouvelée dans la surprise. De là la dimension de *fête*, l'aspect de festin, de là l'extrême *intensité* de ces quelques semaines et leur atmosphère étrange qui n'est pas sans rappeler quelque chose du rêve, quand le présent dilaté de l'accomplissement de désir infiltre sa scène manifeste.

Mais l'ivresse n'était pas toujours lucide et la signification de ce qui se déroulait, y compris le sens et les conséquences de nos propres actes, apparaissait souvent *a posteriori* dans ce climat d'exaltation et d'épuisement qui gêna plus d'une fois la claire intelligence de la situation. Prenons garde néanmoins de ne pas méconnaître la valeur propre de ce climat et de cet aveuglement en les abordant de manière exclusivement négative, comme insuffisance du mouvement, faiblesse historique ou incapacité stratégique aux conséquences désastreuses. Ils furent cela, mais aussi le signe d'autre chose. Ce n'est pas seulement que de telles conditions fussent peu propices à la distanciation comme à la froide réflexion ou, selon une platitude plus pernicieuse, que l'acte s'opposât à la pensée ; c'est que sous la dialectique agonistique qui se doit de considérer la fin et les moyens, évaluer le rapport des forces, mesurer les risques, élaborer une continuité d'opérations, sous cette rationalité économique-guerrière courait une dynamique inintégréable à aucune stratégie, plutôt apte à les défaire toutes.

Cela, qu'on retrouverait assurément en maints soulèvements et qui s'apparente en effet à la fête, est de l'ordre de la *dépense* et de la *perte* — aux antipodes de l'accumulation stratégique des gains ou de leur abandon calculé, au nadir de l'autoconservation dont toute stratégie participe. Se dépenser sans compter dans l'action, fiévreusement, jusqu'à l'extinction de ses forces, se jeter au-devant du danger, courir d'un affrontement à

l'autre à longueur de jours et de nuits, entre deux « A.G. » et deux lits, se tenir toujours disponible pour l'excès, nourrir l'intensité avec constance, tout cela vint parfois éclipser les préoccupations d'efficacité et le souci d'aboutir. Cette logique-là n'était pas celle du devenir-sujet et des perspectives d'avenir, c'était celle de l'immédiateté (« ici et maintenant », sans attendre le prolétariat) et de la consommation joyeuse de soi dans le rapport changeant aux autres et la destruction désinvolte des choses, tout à coup devenues *rien*. (Il reste aujourd'hui, à ceux qui ont goûté de ce que je qualifierais volontiers d'« expérience limite » si je ne craignais de forcer la pensée de M. Blanchot, le souvenir d'un très grand bonheur.)

Logique concurrente, donc, qui ne manqua pas d'infléchir le cours des « événements », mais jamais ne supplanta tout à fait celle du conflit qu'elle suivait comme son ombre et son très peu conscient négatif, on aurait tort de s'en prévaloir pour soutenir l'idée, désormais reçue, de l'absence de projet ou d'indifférence du mouvement à la question du pouvoir.

Parce qu'il n'a ni pris ni tenté de prendre le pouvoir, loué pour ce « réalisme d'un nouveau genre » (Cl. Lefort), le voici réputé « sans finalité », sans visée d'avenir ni objectif de société à construire (G. Lipovetsky). Ainsi donc les mots d'ordre de « pouvoir aux travailleurs », de « pouvoir des conseils ouvriers » n'ont jamais retenti dans les manifestations, ne sont jamais apparus dans les tracts ni sur les affiches, n'impliquaient d'ailleurs aucune transformation sociale, pas plus que la mise en cause généralisée des institutions, de l'Université au parlementarisme, n'engageait quoi que ce fût quant à la possibilité et à l'idée d'un ordre social différent. Le refus de s'engager dans une prise du pouvoir ni ne valait refus ni ne procédait du refus du pouvoir d'État. Il faut pour-tant plus d'acharnement encore dans la cécité ou la mauvaise foi pour ne pas comprendre que la démocratie directe et l'auto-organisation, lorsqu'elles étaient réalisées et là où elles l'étaient, constituaient déjà en soi le commencement d'une transformation et l'ébauche d'une organisation sociale différente. Mais laissons cela.

Donc, une temporalité propre, faite d'accélération soudaines, d'effets immédiats (sans médiation autant que sans délai), de courts-circuits et de ruptures, de simultanités spontanées ou de synchronismes non programmés, de surgissements imprévus et de développements en spirale, qui ne cessait de rattraper et dépasser les protagonistes comme elle rattrapait et

dépassait la temporalité lente de la stratégie, comme elle subvertissait la temporalité figée des organisations bureaucratiques. C'est cette temporalité spécifique que les totalisations *a posteriori* des commentateurs et interprètes, en présentant un développement linéaire, manqueront toujours. C'est elle enfin, avec son exigence d'immédiateté, qui rend singulièrement caduques les interprétations de 68 en termes de « messianisme », voire de « millénarisme » (!) — sauf bien sûr si l'on entend confondre toute cette période avec la religion des organisations gauchistes.

Un *espace* spécifique aussi et complémentaire-ment. Deux aspects le distinguent.

En premier lieu ce que l'on pourrait appeler sa *conductibilité*. Des populations jusque-là sans contact se solidarisaient ; l'information circulait en permanence, horizontalement ; des événements locaux entraînaient des conséquences globales ; l'agitation se propageait malgré les distances et les cloisonnements géographiques et sociaux. Généralisation d'un ordre proche par la fluidité : le monde devenait village, moins par la grâce des media que par la ruine des médiations. Si l'opposition centralité/périphérie n'a pu disparaître (tout a commencé à Nanterre puis dans la capitale, encore que cela soit à nuancer : en janvier les ouvriers de Caen s'étaient levés, et la première grève avec occupation eut lieu à Nantes le 14 mai), elle s'est trouvée considérablement réduite par l'autonomisation rapide des luttes en province. Proximité enfin dans l'occurrence incessante de la rencontre, transgressant communément les divisions sociales, culturelles, professionnelles.

Ensuite et solidairement, une *illocalité* caractéristique. Non pas qu'on ne puisse repérer des acteurs ou des lieux sociaux déterminants. Mais l'agitation portée par un secteur resurgit sur-le-champ en un lieu aussi invraisemblable qu'éloigné (« le football aux footballeurs ! » exigent par exemple le 22 mai ceux qui occupent la Fédération française de football). Impossible d'enfermer le mouvement en un lieu clos. Impossible de le désamorcer en le chassant à l'extérieur (ce qui fut tenté avec la fermeture des facultés). Impossible de le parquer dans une organisation unique. Impossible de le circonscrire dans une sphère dirigeante pour le décapiter. Impossible de le totaliser comme de le délimiter avec précision et certitude. Il possède sa propre dispersion, délibérée et spontanée, qui le rend dans une large mesure insaisissable, privant en tout cas la répression de

ses prises habituelles. Mouvement erratique aux multiples visages, il est u-topique au sens précis du terme : sans lieu ou plutôt transversal à divers lieux et non attaché à un seul, même s'il en privilégie certains. Peut-être est-ce là sa principale originalité « stratégique ».

c) *Interprétations et causalités choisies.*

Voici, à titre de non-conclusion, deux ou trois bévues interprétatives anciennes et nouvelles dont l'usage est tout spécialement recommandé pour continuer de ne pas comprendre.

- *Dialectique.* Totalisation des éléments dans l'unité abstraite de la « contradiction » qui leur assigne la position, la consistance et le minimum infrangible d'identité à soi requis pour qu'ils puissent prendre place et, en soutenant cette place, jouer dans le déterminisme de la conflictualité, elle objective des entités-agents, s'auto-ri-sant de leurs coordonnées antithétiques pour les finaliser et les doter indûment d'une potentialité agonistique et d'un destin subversif classes-luttes de classes, prolétariat-négativité. L'essentiel a été dit¹ sur la passivité et l'inertie de la classe ouvrière en 68, sur sa complaisance à l'égard de la contre-révolution bureaucratique de la « gauche » et de ses syndicats : difficile d'identifier cette classe à un agent de la destruction des structures sociales à partir de là. La noble qualité d'exploité n'implique pas en soi une vocation révolutionnaire. Mais tout aussi imprudent serait d'échanger le prolétariat industriel contre la catégorie des « étudiants » après celle des « marginaux ». Déjà au motif de la diversité et de l'hétérogénéité de leurs aspirations, et parce qu'ils ne sont pas — pas davantage qu'aucune autre catégorie au titre de sa situation — unifiables ni totalisables comme agent-sujet. Ensuite parce que le mouvement a largement balayé les délimitations et les territorialités catégorielles, réalisant des alliances ou mieux des alliages² inédits de différents secteurs

1 En particulier par C. Castoriadis, *loc. cit.* Analyse jusqu'ici la plus pertinente, à laquelle je souscris globalement malgré quelques divergences.

2 Le mot est employé par J. Baynac à propos du Comité d'action travailleurs étudiants de Censier dans son livre lui aussi précieux : *Mai retrouvé*, Fayard, 1978.

sociaux. Le milieu étudiant fut son lieu d'origine et son premier espace de déploiement, non sa résidence définitive. Qu'on prenne garde, donc, de ne pas rabattre comme d'habitude le *schème unitaire du Sujet* sur les mouvements sociaux en général, sur un mouvement pluriel, nomade et déconstructeur des totalités et identités codées, en particulier. Ce qui ne signifie évidemment pas qu'il serait sociologiquement indéterminé, et il semble *grosso modo* justifié d'affirmer que « le noyau de crise [mais seulement ce noyau] n'a pas été la jeunesse en général, mais la jeunesse étudiante des universités et des lycées, et la fraction jeune — ou non sclérosée — du corps enseignant, mais aussi d'autres catégories d'intellectuels »¹.

- *Sociologie-sciencepo*. Précieux pour le procès qu'il sait instruire de l'intellectualisme, de l'abstraction et de l'arbitraire propre à la spéculation sans rivages d'un certain discours philosophique², son « réalisme » tourne rapidement court lorsqu'il se peuple des ersatz catégoriels des entités précédentes, dont il recueille non le contenu mais le déterminisme et le dynamisme postulés sous le vocable simplificateur de « classe d'âge » et sous les divers statuts ou rôles avec les-quels sont censés coïncider ceux qu'ils identifient en des ensembles homogènes — ou lorsqu'il accouche de platitudes explicatives aussi indigentes que « le manque de débouchés ». Que cela au moins soit enfin clair : des « débouchés » (quel mot !), les principaux protagonistes « étudiants » du mouvement *se foutaient éperdument* ! Leur souci était de mettre fin à un ordre social aliénant (car ils le jugeaient tel, n'ayant pas encore lu Lacan ni les penseurs cuvée *eighties*), non de s'y calfeutrer dans un bon petit emploi de faux privilégié et vrai larbin, c'est-à-dire de cadre moyen suppôt d'une exploitation modernisée (qu'on relise *Pourquoi des sociologues* ?³). On oublie un peu vite que les fonctions auxquelles l'Université prépare n'étaient aucunement de leur

1 C. Castoriadis, *loc. cit.*

2 Cf. par exemple B. Lacroix, « A contre-courant : le parti pris du réalisme », in revue *Pouvoirs*, n° 39.

3 Texte signé de D. Cohn-Bendit, J.-P. Duteuil, B. Gérard et B. Granautier, diffusé à Nanterre en mars 1968. Reproduit in J.-P. Duteuil, *op. cit.*

goût. Pas plus, d'ailleurs, que la perspective de passer sa vie au travail — quel qu'il soit — ou de s'identifier à une fonction, fût-ce celle de « consommateur ».

• *Flousophie*. Beaucoup plus *up to date* et *fashionable*, voici un mai 68 promoteur de l'individualisme contemporain et accélérateur de la privatisation des existences¹. Passons sur la méthode Procuste consistant pour l'essentiel à faire travailler un code restreint à base d'une demi-douzaine de concepts (Démocratie/Individualisme/Post-moderne... et leurs apparentés, dont un « narcissisme » vidé de son acception freudienne rigoureuse pour accueillir les conte-nus caoutchouteux de la « psy » américaine) se diffractant mutuellement en un renvoi métonymique indéfini propulsé au fil des objets rencontrés, qu'un pareil traitement rend tous également vicariants. Arrêtons-nous plutôt un très court instant à l'une des clefs de l'interprétation de 68 ainsi produite. À la performance spéculaire de la théorie embrassant son propre reflet quand elle croit saisir l'essence de ses objets vient répondre une temporalité qui doit davantage à la génétique et la fécondation qu'à l'ordre historique. La succession tenant lieu de rapport causal, ce qui est *avant* est cause ou géniteur, ce qui est *après*, effet ou produit. Ainsi les caractéristiques des années quatre-vingt étaient-elles *dans* 68 qui en a accouché et, comme il faut à cette généalogie fantastique des époques dotées de traits héréditaires, voici que dans le self-service, le choix entre cinquante lessives ou le montage par soi-même des meubles Ikea, l'exigence d'autonomie s'est transmise et accomplie.

1 G. Lipovetsky, « « Changer la vie » ou l'irruption de l'individualisme transpolitique », in revue *Pouvoirs*, n° 39.

Les pages qui précèdent offrant, ce me semble, d'assez clairs motifs pour récuser ce genre de propos, je me contenterai de remarques succinctes.

1. S'il est un aspect incontournable de ces journées, que même les plus malveillants des comptes rendus ne réussissent pas à dissimuler, c'est bien le réinvestissement massif de la *chose commune* (κοινωμία) — en d'autres termes : du rapport social, du partageable, de l'activité de chacun et de tous en tant qu'elle concerne les affaires et les questions pouvant et devant être collectivement réglées. Un tel réinvestissement n'était pas celui de la solitude capitonnée et « indifférente », c'était celui de l'interface de l'individuel et du collectif que toute cette période et son legs se sont employés à décroïsonner, à débarrasser de leur antagonisme et de leurs limitations réciproques, à faire couler l'un dans l'autre au rebours de leur face-à-face pétrifié.

2. Cela a donné lieu à une recomposition radicale et extrêmement rapide du lien social¹ autour des deux pôles du refus et de la création de formes sociopolitiques et esthétiques (auto-organisation, comportements, modes de vie d'expression), recomposition assurément limitée dans son étendue comme dans sa durée, mais e tout état de cause inconcevable en l'absence de l'ouverture de l'« individu » à son *socius*, son allié.

3. Quiconque a vécu cette période autrement que depuis la fenêtre de son living-room sait qu'elle fut tissée de solidarité, d'actes de soutien de délibération permanente, de communauté dans la lutte et le jeu. D'étranges « individualité narcissiques » se dépensaient jusqu'à se perdre dans une débauche d'échanges et de dons : de parole, d'informations, de denrées, d'idées, de soins, de services, de travail, d'outils, de locaux et de temps. Si bien qu'il n'est pas incongru d'inscrire pour partie ces deux mois au compte d'un retour, momentané mais puissant et sous des formes délestées de ses contraintes traditionnelles, de *l'échange symbolique* en des contrées qui l'avaient expulsé. Soit au compte de ce qui, de mémoire de collectivité humaine, s'oppose à l'atomisation « individualiste » et « privatisée ».

1 Pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes (et aux psychanalystes).

Mai 68 : Notes contre la commémoration

Texte paru dans « *Courant alternatif* », mensuel édité par l'OCL (Organisation Communiste Révolutionnaire), Hors série n° 13, avril-juin 2008.

Mémoire : à opposer ici à commémoration comme ce qui est vivant, et peut être réinvesti dans des réflexions et des pratiques actuelles, à ce qui est mort et seulement susceptible d'être visité et « revisité » par l'histoire officielle.

J. Rancière (revue *Réfractions*, n° 18) évoque la « haine de 68 ». Dit que cette haine aurait connu deux phases (trois, si l'on compte le « ressentiment » des plus jeunes (!), ceux de l'âge des « Houellebecq et Cie » – « jaloux d'avoir été privés des illusions de leurs aînés », et qu'ici je négligerai).

Pour ce qui est des deux phases principales de ce « ressentiment », il se serait agi successivement :

– de dénoncer « ceux qui voulaient instituer en France l'ordre du Goulag » ; il est vrai qu'un Marcellin dénonçait la main de l'URSS et de Gaulle, réfugié à Baden-Baden avec sa famille (cf. Massu, Baden 68), croyait peut-être vraiment que les « communistes » allaient prendre le pouvoir ;

– dès que l'URSS n'a plus pu servir d'épouvantail (mais le cadavre de l'URSS sert encore aujourd'hui d'épouvantail pour disqualifier toute perspective révolutionnaire) : de transformer 68 en révolte apolitique de « la jeunesse », avide de satisfaire ses désirs consuméristes.

Cette « transformation » aurait été assurée par le « ressentiment des acteurs du mouvement lui-même, quand ce mouvement est retombé : l'échec de leur désir de transformer le monde s'est volontiers transformé en ressentiment contre l'idéologie qui leur avait fait croire qu'on pouvait changer le monde. »

Outre la faiblesse des analyses menées en termes de sentiments, relevons que Rancière ne fait ici aucune distinction entre la masse des acteurs du mouvement et les ex-dirigeants gauchistes. Le « désir » des seconds était-il d'ailleurs de transformer le monde ?

Il serait plus pertinent de dire que le maintien de leur ex-idéologie de la supposée transformation du monde eût été un obstacle à leur accès (et à leur maintien) aux postes et aux positions dominantes (politiques, médiatico-culturelles, économiques) qu'ils ont occupées quelques années après la défaite de Mai-Juin 68. Ce que Rancière appelle « l'avant-garde de la réaction intellectuelle » d'aujourd'hui, ce sont ces dirigeants repentis, et non la masse des « anciens soixante-huitards », comme il le laisse entendre.

Quid, cependant, de la transmission de l'expérience de 68 par les ceux (d'âges différents, non de la même « génération ») qui l'ont vécue ? Qu'en ont-ils signifié à leurs enfants ?

Semble en effet avoir prévalu, sinon l'absence de toute transmission, manifestement impossible, du moins l'absence d'une restitution métabolisable de cette période, propre à rendre ce qui a eu lieu intelligible aux descendants et à susciter leur intérêt. Lesquels descendants chercheraient en vain dans la littérature courante une telle restitution.

Ils seront en tout cas dissuadés de s'intéresser à cette époque par la « ringardise » qui la frappe aux yeux du sens commun, et dissuadés de s'engager dans quelque critique sociale que ce soit par la fatalité « totalitaire » dont toute critique est désormais réputée porteuse.

De la configuration du rapport à ce passé, il y a évidemment des agents ; parmi lesquels on peut citer, pour la France, les « Nouveaux Philosophes », des historiens contre-révolutionnaires à la François Furet, ou le cénacle libéral-socialiste dit Fondation Saint-Simon et ses « experts », dont les rapports et les pamphlets ont « littéralement organisé l'idéologie dominante des années 1980 et 1990 », si l'on en croit François Cusset (*La Décennie. Le cauchemar des années 1980*, Ed. La Découverte).

Les « Nouveaux Philosophes » commencent à occuper la scène médiatique à partir de la fin des années 70. La fonction de leur discours (à base d'oppositions binaires abstraites – loi/rébellion, pouvoir/dissidence, bien/mal – dont le contenu est sans importance, comme l'écrit Kristin Ross, dans *Mai 68 et ses vies ultérieures* (Ed. Complexe), consistait pour l'essentiel, dit-elle encore, en la promotion d'un « nous » désabusé, sujet

collectif fondé sur la répudiation de Mai 68. Et Deleuze, en mai 1977 : « C'est en fonction de cette haine [de 68] qu'ils ont construit leur sujet d'énonciation : 'Nous qui avons fait 68, nous pouvons vous dire que c'était bête et que nous ne le ferons plus'. Une rancœur de 68, ils n'ont que ça à vendre... ».

La décennie que décrit F. Cusset a promu l'effacement graduel du mot de « capitalisme » et l'invasion de celui de « démocratie ». Il y voit un ensemble idéologique cohérent, composé de morale anti-totalitaire, d'anti-marxisme, de l'invocation constante du « réalisme », d'un retour d'une droite d'idées, de la critique de toute critique, et d'une nouvelle religion de la démocratie.

La proto-falsification

Si l'on cherche à rendre compte des techniques du traitement de la réalité « Mai-Juin 68 » employées depuis 40 ans, deux lignes de force apparaissent d'emblée. La simple négation du mouvement, d'abord : « une dizaine d'enragés », « des malades », « des fous », isolés de la masse des étudiants travailleuse (certes !) et du reste de la société, ravie de son sort ; puis, une entreprise de neutralisation, précédant la falsification élaborée qui sera mise en œuvre dans les années suivantes. Il ne s'agit évidemment pas de ruptures nettes, plutôt de la prédominance de l'une ou l'autre logique. Les procédés de la falsification occuperont le devant de la scène interprétative dès lors que la nécessité de neutraliser le mouvement se fera moins pressante.

La neutralisation a déjà ses figures. Ainsi la légende des « débouchés », qui manqueraient aux étudiants. Le thème est apparemment d'origine stalinienne, comme en témoigne un tract distribué par l'U.E.C. pour la venue de Juquin à Nanterre : « L'université est en crise : les débouchés manquent, les cadres comme les travailleurs chôment ». Mais on le trouve aussi dans la bouche du doyen Grappin (cf. J.-P. Duteuil, Nanterre, 1968, vers le Mouvement du 22 mars, Ed. Acratie). Il sert, bien sûr, à ignorer la critique du travail et le refus des emplois auxquels nos études nous destinaient. Plus tard, on évoquera les « événements ». De même que les « événements » d'Algérie n'étaient pas une guerre, Mai-Juin 68 ne fut ni une insurrection, ni un soulèvement, ni un phénomène révolutionnaire :

plutôt un grand fait divers collectif, auquel le narrateur est toujours extérieur, quand bien même il y aurait participé.

Entre 1968 et 1974, années de la répression marcellinesque, la censure et le black-out prévalent.

A partir de 1978, à l'occasion du premier anniversaire décennal, un travail du récit se développe. Les ennemis du mouvement racontent : il s'agit de faire parler, de donner du sens. Dans cette opération, l'État, par ses clercs intellectuels ou journalistiques, retrouve sa fonction de médiateur et d'interprète. L'interprétation prend le relais du silence et du mensonge le plus grossier : au lieu du vide, le plein, la saturation par le sens. Non plus le déni (« il ne s'est rien passé », disait Raymond Aron, et Régis Debray l'ânonnera à sa suite), mais l'assertion, la reconnaissance et, au besoin, l'aveu : on entend Marcellin, Chirac ou Jobert avouer en substance que l'Etat avait chancelé.

Le récit institué attribuera au mouvement un développement temporel linéaire, qui changera l'errance en parcours – du « manque » ou des « frustrations » aux « revendications » – cohérence factice mais fonctionnelle faite pour unifier une mouvance incontrôlable.

Lors de ce premier anniversaire décennal, il s'agissait sans doute encore pour le pouvoir médiatico-politique, d'exorciser 1968. Et je pensais que l'enjeu du discours sur 1968 était de barrer l'accès à la jouissance de et dans la lutte . Je pensais cela, sans voir que la jouissance banalisée (et balisée) était en train de devenir une pièce maîtresse de la falsification médiatique de 68, sous les espèces de la « fête », séparée du politique et opposée à lui. Peut-être ai-je donc, sans le vouloir, participé à la dépolitisation de 68, en mettant alors au premier plan la dimension anti-politique du mouvement, et sans clarifier suffisamment l'opposition entre le politique et la politique.

Me semblait alors centrale la dimension affirmative de Mai 68, occultée par les quelques faits de revendication que les journalistes avaient réussi à extraire de 68, par l'opération d'encodage politique de Mai, qu'une émission télévisée comme « Histoire de Mai », de Boutang et Frossard, venait illustrer.

Le *modus operandi* consistait à réduire le mouvement à de la contestation (les media parlent tout de suite des « contestataires », et ont très vite usé du seul syntagme « la contestation » pour désigner tout le processus de mai et juin 68). La contestation : ce qui peut être reconnu par

les détenteurs du pouvoir, ce qui les tient pour des interlocuteurs, et qui pose ce qui est (contesté) comme quelque chose dont la transformation est négociable avec eux.

La falsification aboutie

L'interprétation dépolitisante des « événements » se règle sur trois constantes :

- C'est un mouvement sorti de nulle part, par génération spontanée (tout ce qui précède le mouvement français est effacé : Hollande, U.S.A., R.F.A., Japon, et, bien sûr, les luttes ouvrières en France même, comme à Caen, en janvier 1968 – cf. Xavier Vigna, « Les luttes d'usine dans les années 68 », *Histoires et sociétés*, n° 10, 2004) ; ne menant nulle part (pas de programme, pas de prise du pouvoir, aucune finalité) ; et se terminant comme il est apparu.
- Le mouvement s'est évanoui sans qu'il y ait eu à sa cessation aucune cause identifiable, hormis, peut-être, la « lassitude » estivale des « étudiants » et surtout des « Français » : ce qui est ainsi passé sous silence, c'est le fait que le mouvement ait été vaincu, défait par l'alliance des forces de gauche, politiques et syndicales, avec le pouvoir ; par l'inertie de la classe ouvrière (pas de remise en marche de la production au profit de tous, enfermement consenti dans les usines) ; sans oublier les tractations des chefs gauchistes avec la gauche (autour du meeting de Charléty, le 27/5).
- Les formes pratiques du mouvement (auto-organisation, autonomie) sont systématiquement occultées.

À l'époque de la seconde commémoration décennale, la machine interprétative est au point. Les évocations écrites ou audio-visuelles prolifèrent, les procédés et les acteurs sont rôdés. Tous sont des repentis de 68, qui communient dans l'adhésion à l'ordre social.

Le mouvement est confisqué. Une révolte collective et internationalisée se voit circonscrite dans l'enclos de quelques protagonistes-vedettes qui en savent et disent l'essentiel – puisqu'ils se font passer pour les initiateurs et les dirigeants de cette révolte, et puisqu'ils sont traités comme tels.

À ce titre, comment n'en diraient-ils pas l'essence même ? Or, que disent-ils ? Que ce furent des erreurs de jeunesse, les leurs.

À l'exception de Cohn-Bendit, ils ont en commun leurs références bolcheviques, un passé de membres ou de dirigeants d'une chapelle léniniste, soit l'un de ces groupes qui, du début à la fin, n'ont cessé de combattre le mouvement – y compris de l'intérieur – parce qu'ils ne parvenaient pas à l'annexer, pas même à le contrôler, parce que ce mouvement rejetait leurs pratiques bureaucratiques et leur idéologie, et que ce rejet même était l'une de ses caractéristiques, non seulement explicitement énoncée, mais sans cesse mise en pratique dans l'autonomie des luttes.

En un premier temps, avant qu'ils s'emploient à dénier aux « événements » tout caractère révolutionnaire, leurs contributions empressées, faites sur le ton de la leçon, s'appuyaient sur ce sophisme :

- . La révolution, c'est le stalinisme, le maoïsme ou le trotskisme ;
- . or le stalinisme, le maoïsme ou le trotskisme, c'est (ils l'ont découvert un peu tard) le totalitarisme ;
- . donc la révolution (comme toute visée de changement social radical), c'est le totalitarisme.

Scholie : nous sommes dans le meilleur des mondes possibles.

Mais du rôle de ces gens en 1968, sans doute faut-il donner un aperçu au lecteur d'aujourd'hui :

- À la mi-mai (aussitôt après l'occupation de Sud-Aviation à Nantes), à Nanterre, un appel à l'occupation des usines et à la formation des conseils ouvriers, émanant du comité d'occupation de la Sorbonne est rejeté par les maoïstes et les trotskistes : « On n'a pas d'ordres à donner aux ouvriers ». Krivine se précipite à la Sorbonne pour empêcher la diffusion du texte.

- Dès juin, la Coordination des Comités d'Action (siège : rue Serpente) est contrôlée par la J.C.R. et, à l'A.G. des C.A. (le 2/6), la J.C.R. est majoritaire dans la salle. Divers « délégués » de C.A.-fantômes y interviennent.
- Le 24/5, près de l'Opéra, la J.C.R. demande le repli vers le ghetto étudiant du Quartier latin, pendant que les services d'ordre de l'U.N.E.F. et du P.S.U. empêchent la prise des ministères de la justice et des finances.
- Le 27/5, au stade Charléty, tandis que les services d'ordre de l'U.N.E.F. et du P.S.U. musèlent la foule, la J.C.R., la F.E.R. et l'O.C.I. monopolisent le micro.
- « Servir le peuple », c'est en l'occurrence servir la C.G.T. (« Vive la C.G.T. ! », crient les maoïstes, qui s'égosillent en même temps contre les « révisos »). A Flins, le 8/6, Geismar s'autorisera, sans le moindre mandat, à parler « au nom des étudiants » (c'est-à-dire au nom du 22 Mars). S'ensuit un dialogue de sourds entre les « représentants » des étudiants et ceux des ouvriers, tandis que les ouvriers eux-mêmes sont privés de parole. La tactique des staliens (à Flins) était justement de présenter les militants comme des représentants des étudiants.
- La Tribune du Mouvement du 22 Mars, datée du 18/6, dénonce une clique de bureaucrates léninistes agissant en son sein, érigeant leur pouvoir sur la monopolisation de l'information. La Tribune dénonce le même jour les groupuscules qui prétendent « capitaliser l'avant-garde » et font « reflourir l'idéologie réactionnaire de l'organisation pyramidale : le C.C., le B.P., le Secrétariat, le parti d'avant-garde, les organisations de masse 'courroies de transmission', etc. »

Une fois repentis, les mêmes joueront un rôle décisif dans l'élaboration de la falsification, notamment par le moyen du quotidien *Libération*, qui sera l'un des lieux de la production et de la circulation des figures du discours (idéisme naïf, individualisme, communication, génération) et des représentations qui composeront l'interprétation dominante de Mai 68. A la fin des années 70, écrit Kristin Ross, la « réconciliation avec la société se donnait [chez ces journalistes] pour une libération des tabous politiques », et Serge July pouvait intituler « Ras l'Mai » un éditorial du 3.5.1978, où le folliculaire proclamait sans rire que le journalisme remplaçait désormais la philosophie, et que le journaliste était le nouvel intellectuel.

Dix ans plus tard (le 22.5.1988), l'ex-stalinien Bernard Kouchner (qui osera affirmer, dans *Actuel* : « depuis des années, au Quartier latin, avec mes amis, nous avons préparé cette fausse et ultime révolution ») et l'extrotskiste Alain Weber (passé au P.S.) instruiront de concert le « Procès de Mai » à la télévision. L'émission combinera la criminalisation du mouvement (pour sa violence – celle des « étudiants », bien sûr – ses « excès » et ses conséquences économiques) et sa transsubstantiation en phénomène culturel et générationnel, où la modernisation de la société française et la progression du libéralisme ont pris leur essor. La « classe d'âge » vient remplacer la classe sociale ; « la jeunesse » devient le sujet et l'objet du mouvement.

À l'exception de ceux d'entre eux qui se sont fondus dans ledit mouvement (par exemple, dans le 22 Mars) – ils n'ont pu le faire qu'en abandonnant leurs pratiques bureaucratiques, en se niant comme léninistes, et ce au moins jusqu'au déclin du mouvement – les néo-bolcheviks n'ont cessé, tout le long de l'insurrection, de travailler à l'encontre de l'autogestion des luttes.

Leur importance n'a commencé qu'une fois la défaite consommée, et leur consistance tient à présent tout entière à la position d'énonciation qu'ils occupent depuis lors : interprètes officiels de mai et juin 1968.

Dans cette fonction, ils projettent rétrospectivement sur le mouvement ce qui distinguait leur posture en 1968 et son grotesque, dont aujourd'hui ils affectent de rire : leur « messianisme » (H. Weber), leur ouvriérisme cauteux, leurs illusions tiers-mondistes sur des régimes opprimant leurs propres populations sous couvert de lutte contre l'impérialisme américain,

leur mythologie pseudo-révolutionnaire, leur passion hiérarchique, leur étatisme, leur volonté de domination.

Si donc le potentiel subversif du mouvement résidait dans son extension incontrôlable, ses surgissements imprévisibles, son développement protéiforme, dans l'impossibilité de le localiser (en aucune personne, aucun centre, aucune organisation) ; si ce potentiel tenait à la réaction en chaîne du refus et de l'invention critique ; s'il échappait non seulement aux domaines de compétence institués, mais aux protagonistes eux-mêmes (nous n'avons cessé d'être dépassés par ce que nous déclenchions), alors l'identification du mouvement à quelques pseudo-leaders est un procédé de contrôle et de répression. Procédé classique, au demeurant : fabriquer des « interlocuteurs valables » pour la négociation, des « représentants », qui feront ensuite office de témoins présentables.

On demandera peut-être : pourquoi avoir choisi à cette fin des néo-bolcheviks ?

Parce qu'ils étaient déjà en position de pouvoir dans diverses institutions (en particulier comme enseignants) et dans les groupuscules ; ils l'ont conservée ou transposée ailleurs. Parce que ce sont des repentis exemplaires, apologètes du capitalisme – ou bien des léninistes persévérants, que leurs pratiques rendent inoffensifs et risibles, et dont les références et l'idéologie alimentent l'identification de toute perspective « révolutionnaire » au totalitarisme. Parce qu'enfin, ils ont prospéré sur l'échec du mouvement, qui a valu aux uns une brève fortune politique (les trotskistes, durant quelques années après 1968) et aux autres, ou aux mêmes, l'accès à diverses positions dominantes, qu'ils occupent encore.

Vingt ans plus tard, la plupart de ces gens se seront convertis au meilleur des mondes possibles, et en 2008, il n'y aura plus en France que quelques résidus trotskistes déguisés en postiers sympas ou en ouvriers furax, tous identiquement électoralistes.

Dès 1988, en tout cas, l'axe de la falsification n'est plus l'encodage politico-revendicatif que je décrivais dix ans plus tôt. Ce dont il convient alors que chacun se persuade, c'est qu'il n'y a plus rien à affronter ni à faire advenir.

Ce qu'exhibe la commémoration, c'est l'annulation du politique, la dissolution de ses enjeux : le dérisoire de toute conflictualité, la disqualification de toute position critique, comme archaïque, sans pertinence actuelle. Le discours sur 68 est désormais un moment rituel – décennal – du

désinvestissement de l'ordre du politique comme scène où se posent les questions des modalités de l'être-ensemble, de l'organisation sociale et historique. Tout cela est « dépassé », l'agitation est vaine, celle de 68 était sans motif, et elle a été sans résultat. Il n'y a plus d'histoire, nous sommes dans un présent définitif, dans l'éternité du Kapital.

Vingt ans après 1968, il ne s'agit plus de rabattre les coordonnées de la politique sur le mouvement, mais d'en expurger toute valence et toute signification historique et politique. Ce grand fait divers pittoresque n'est plus objet de restitutions, où la question de la signification et de la vérité pouvait encore être posée, mais prétexte à de petites fictions, montées sur le modèle du clip. Le spectre de 68 ne semble plus effrayer personne. Le mouvement a depuis longtemps été réduit à rien, et c'est ce rien qu'on commémore, en effet (Claude Lefort).

Pour cesser de mentir 1968, voici un minimum critériologique susceptible de nous épargner quelques-uns des contresens et âneries intéressées sous lesquels on nous enterre depuis quarante ans.

- Mai et juin 1968 ont donné lieu à un mouvement anti-politique de nature politique – non pas un « rêve », une épopée générationnelle ni une farce. « Mouvement » implique prémices et prolongements, non moins politiques (actions de militants, luttes ouvrières, guerre du Viet-Nam, féminisme, minorités, antipsychiatrie, tentatives communautaires, écologie...). « Mouvement » inclut l'idée d'une pluralité de composantes.

- Le Mouvement du 22 mars a compté une majorité d'« inorganisés » et a dépassé, au moins en son sein et provisoirement, les rivalités groupusculaires – jusqu'à ce que Geismar-July et leurs acolytes y réintroduisent des pratiques bureaucratiques de secret et de manipulation, mais ils n'y sont parvenus qu'en juin, au moment du déclin général du processus insurrectionnel. Le 22 Mars n'a été qu'un cas de figure – même si ce cas a revêtu une importance déterminante pour le développement global du processus – de l'activité auto-organisationnelle (il y avait environ 500 comités d'action, fin mai).

▪ La « libération de la parole », autre poncif, n'a pas été l'ouverture sans finalité d'écluses qui retenaient dès longtemps un flot de signifiants sans signifiés soudain lâché, mais la mise en débat de l'ordre du monde et de la nature de la vie vécue – et de celle qu'on voulait vivre. Quant à la dimension « ludique » qu'on aime à enfler, le jeu n'était pas le but de nos pratiques, elle leur était souvent consubstantielle ou transversale, non pas comme cette « désublimation répressive » que Marcuse voyait au principe du sport de masse, mais comme transgression, radicalement différente du dépassement dialectique des contradictions, propre à la rationalité politique traditionnelle de la Révolution. Là-dessus, un petit texte de Jean Baudrillard, dans *Utopie n° 2*, « Le ludique et le policier », mérite d'être relu. Et nous n'avons jamais cru que la « fête » pouvait tenir lieu de révolution.

Au moment où j'écris ces lignes (décembre 2007), le travail du récit est achevé depuis vingt ans, les modalités et les figures de la falsification sont fixés, et la quatrième commémoration n'apportera sans doute aucune nouveauté discursive ou rhétorique. Seul le ton, peut-être, changera, puisque la canaille gouvernementale, depuis plusieurs années déjà, exhibe l'épouvantail de 1968, avec la plaisante agressivité de ceux que nous avons fait trembler.

Notes sur les impasses rationalistes de l'imaginaire révolutionnaire

Courant 2007, six anciens membres du groupe Socialisme ou barbarie (1949-1967) font paraître une Anthologie¹ des textes parus à l'époque dans leur revue du même nom. À l'occasion d'une présentation publique se forme un cercle de discussion, toujours en activité aujourd'hui, rassemblant quelques-uns de ces auteurs et quelques dizaines de personnes d'horizons divers, notamment issus du groupe du 22 mars. Jean-Franklin y participait et lui a adressé fin 2007, le texte ci-dessous.

Que voulons-nous ? Qu'est-ce qui nous (r)assemble ?

Un paradoxe préside à nos rencontres depuis leur début : des individualités réunies autour du legs théorico-pratique d'un groupe révolutionnaire, en vue, avait-on compris, d'en examiner la pertinence contemporaine, sans qu'aucune d'entre elles prononce jamais les mots de « révolution » ou de « révolutionnaire » hors les précautions oratoires dont on userait en bonne compagnie pour proférer une obscénité ou faire l'aveu de mœurs sexuelles partout condamnées. Ceux qui se risquent à les articuler, ces mots, le font avec une gêne et une réserve manifestes, et non sans induire chez leurs interlocuteurs diverses réactions de recul, désapprobation, ironie ou méfiance.

L'affaire est entendue : le projet révolutionnaire suscite désormais l'« aversion » des populations – dans le meilleur des cas, l'indifférence ou l'incompréhension de ceux qui sont les premiers à pâtir de l'ordre des choses. Nous (mais quel est au juste ce « nous » ?) avons certes à en prendre acte, et à continuer d'en interroger les causes, mais, outre qu'on distingue mal les motifs pour lesquels nous aurions à nous régler sur cette « aversion » et l'adhésion à l'organisation présente de la société qu'elle emporte, j'ai peine à me représenter ce qui justifierait nos rencontres (excepté l'agrément de trouver à qui causer) si, de ce qui les justifie, on retranchait la référence révolutionnaire. Laquelle – faut-il le préciser ? – n'entraîne en aucune façon qu'on doive continuer d'halluciner quelque

1 *Socialisme ou barbarie. Anthologie*, Acratie, La Bussière, 2007.

vocation subversive d'un prolétariat qui ne sait même plus qu'il en est un (et encore moins qu'il serait un), ni qu'on se mette en quête d'un sujet de l'histoire de rechange.

Les lieux ne manquent pas, en effet, où l'acte de décès du projet révolutionnaire ayant été dressé, la mort des « illusions » du même nom mille fois proclamée, et toute perspective de bouleversement social congédiée, on s'accorde à célébrer le moindre mal, entendez l'abjection des conditions présentes, et à tricoter, avec une sophistication très inégale, diverses variations churchilloïdes sur le thème de « la démocratie », horizon indépassable de notre humanité enfin assagie, délivrée de sa passion historique, débarrassée de la tâche d'avoir à risquer quoi que ce soit au gré d'une entreprise collective où elle trouverait le moyen de prendre en mains ses destinées en abolissant ses divisions de classe et les pouvoirs qui la dominent (ce qui n'a jamais voulu dire, sauf pour les mystiques, abolir du même coup toutes ses divisions, ni tous ses maux). Le prochain et imminent enterrement commémoratif de 1968 fournira à cet effet une nouvelle « opportunité », comme disent les franglophones.

Nul d'entre ceux à qui ces lignes s'adressent ne ferait siennes pareilles conclusions ? Espérons-le. Mais alors, quoi ? Comment sort-on de cette aporie : juger de la pertinence actuelle d'écrits (et de pratiques, non seulement de l'écriture, mais aussi et indissociablement militantes, ce qu'on ose à peine imaginer dans nos réunions) ; penser l'adéquation, ou l'inadéquation, à l'état présent du monde, de travaux et d'analyses qui ont été fondés sur une perspective révolutionnaire – tout en n'envisageant ladite perspective que pour la supposer caduque ? Où l'on retombe dans la posture churchilliforme à l'instant mentionnée, laquelle n'a, bien sûr, que faire de l'œuvre de *Socialisme ou barbarie* (S ou B), et réciproquement.

Le *poros*, le passage, l'issue ou la solution, rétorquera-t-on peut-être, est bien simple : il n'est que de dissocier les analyses publiées par S. ou B., et la question de leur applicabilité actuelle, de ce qui les a animées, inspirées, aimantées, du projet qu'elles contenaient et qui les a portées. Il s'agirait, en somme, d'un usage sans danger, académique ou esthétique, de textes dûment désodorisés. Plaisir de pensée pour l'obtention duquel je pense pouvoir me suffire dans la solitude de ma bibliothèque.

S'il s'agit, en revanche, de partager quelque chose de l'expérience de *S. ou B.* et de ce que nous pourrions être plusieurs à vouloir en faire, ici et maintenant, je souhaiterais dire ce que j'attendais de nos rencontres.

Ce groupe, disons-le virtuel, puisqu'il n'apparaît pas, jusqu'à présent, constitué comme tel, d'emblée m'a semblé riche de possibles. Il tient cette richesse, me semble-t-il encore, non seulement de l'expérience réfléchie de ceux qui participent à nos réunions, mais de la compatibilité de leurs positions politiques, voire de leurs appartenances, en dépit ou en vertu de leur diversité. Des anciens de *S. ou B.* aux jeunes gens des universités qui sont en train de se forger une intelligence critique du monde¹ (les jeunes gens, pas les universités), sans oublier les entre-deux-âges, s'est esquissée une aspiration commune – je n'ai pas dit : unanime – qui pourrait prendre consistance pour peu que l'on s'emploie à fédérer ces positions en une tentative de reprendre l'élaboration de la critique sociale à la lumière d'une confrontation du legs théorique et pratique du groupe *S. ou B.* – et non du seul Castoriadis, si décisive soit son œuvre – avec les formes actuelles de l'organisation capitaliste du monde.

Un telle tentative devrait à mon sens se donner pour objectif à moyen terme, i.e. en fonction des conclusions que cette confrontation amènera, de répondre nouvellement à ces vieilles questions (lesquelles étaient clairement, quoique implicitement, contenues dans l'argument diffusé le 31/5/07 en vue de la réunion du 28/9/2007) :

- des possibilités actuelles de subversion de l'ordre social existent-elles encore ?
- si oui, quelles sont-elles, quels en sont les moyens et quelles, les fins ?

Si nous devons nous avérer incapables d'au moins débattre de ces questions avec un tant soit peu de rigueur et de constance, je ne verrais plus ce qui pourrait « motiver » nos réunions (hormis l'agrément déjà évoqué, qui n'est certes pas négligeable en ces temps de plomb).

Pour avancer d'un demi-pas dans la direction que j'aimerais emprunter avec d'autres, et en partant de l'argument précité, spécialement de son se-

1 [Allusion aux quelques étudiants de l'université de St Denis, entrés en lutte à l'occasion du mouvement anti-CPE de 2006 puis de la réforme dite LRU de 2007, avec qui une rencontre avait été organisée.]

cond paragraphe (« *La question : ‘Qu’est-ce qui est vivant et qu’est-ce qui est mort dans S. ou B. ?’ peut être divisée en plusieurs autres : a) qu’est-ce qui était purement et simplement faux, même à l’époque...* »), voici quelques remarques.

Repartir de l’expérience du groupe S. ou B. c’est entreprendre un examen critique de ses travaux, notamment de l’imaginaire théorique qui les parcourt, lequel n’est qu’un moment de l’imaginaire révolutionnaire (faut-il souligner que ces deux mots accolés ne sont ici connotés d’aucun caractère péjoratif ?). Pour ne parler que des textes publiés dans l’*Anthologie*, je relève :

- Une conception cumulative du processus révolutionnaire et de la conscience de classe (je laisse ici de côté la discussion que requiert pourtant le concept même de « classe »). Voir par ex. : La « *dialectique historique de la lutte des groupes sociaux [...] signifie que les exploités, par leur lutte, transforment la réalité et se transforment eux-mêmes, de façon que lorsque cette lutte reprend, elle ne peut reprendre qu’à un niveau supérieur.* » Et : « *La maturation (= ?) des conditions du socialisme [...] est une maturation historique, i.e. l’accumulation des conditions objectives d’une conscience adéquate, accumulation [...] qui, tout en étant probable, n’est jamais fatale* » (« Recommencer la révolution », 1964, in *Anth.*, p. 291).

Les états de conscience critique s’empilent comme des assiettes, et persévèrent dans leur être-empilé. C’est du sujet de la conscience, dans toute sa majesté, qu’il est question. Qu’il soit ici collectif ne change, à cet égard, rien à l’affaire. La référence à ce sujet est-elle, au demeurant, dissociable d’aucun projet de transformation radicale ayant rompu avec le déterminisme des « lois » de l’histoire ? Si oui, comment ?

- La persistance de l’idée que la contradiction est historiquement mutative. Les termes ont changé : la contradiction entre direction et exécution, dont découle celle entre exclusion et participation, remplace la contradiction entre rapports de production et forces productives (*Anth.*, pp. 280-81). Le contenu est autre, la forme

subsiste, bien que le déterminisme soit nié (« il n'y a [...] aucune contradiction économique insurmontable dans [le] fonctionnement [du capitalisme] », *Anth.*, art. cit., p. 283).

Le capitalisme est donc, encore et toujours, jugé « irrationnel », et c'est cette irrationalité essentielle qui le rend potentiellement explosif, qui le voue à la crise (économique – « la crise de la production capitaliste, qui n'est que l'envers de cette contradiction... », p. 290 –, politique, culturelle, subjective), où se noue, ou se dénoue, la possibilité de sa destruction :

« La contradiction fondamentale du capitalisme et les multiples processus de conflit et d'irrationalité dans lesquels elle se ramifie se traduisent et se traduiront, aussi longtemps que cette société existera, par des « crises » de nature quelconque, des ruptures du fonctionnement régulier du système. Ces crises peuvent ouvrir des périodes révolutionnaires si les masses travailleuses sont suffisamment combatives pour mettre en cause le système capitaliste et suffisamment conscientes pour pouvoir l'abattre et organiser sur ses ruines une nouvelle société. » (*Anth.*, art. cit., p.290).

- Le même rationalisme inspire la critique de la consommation ou celle du travail, l'une et l'autre privées de sens, donc de raison, par le capitalisme :

« La course à des niveaux 'toujours plus élevés' de consommation, à des objets 'nouveaux' se dénonce tôt ou tard elle-même comme absurde. » (*Ibid.*, p. 294). « Absurde », aux yeux de quel Esprit ? « Le capitalisme a détruit la signification du travail [...] A été détruite toute possibilité pour le travailleur d'attacher une signification quelconque au travail ». « La seule motivation qui peut subsister, c'est le revenu » (« Le mouvement révolutionnaire sous le capitalisme moderne », *S. ou B.*, n° 31, 32, 33, déc. 1960-déc. 1961, repris in *Capitalisme moderne et révolution*, 10/18, pp. 131-32 et 137). Sauf pour ceux qui se sont identifiés à leur fonction de travailleur... Sauf quand le travail (dit mort) est investi comme raison de vivre...

La mise en cause de ces impasses rationalistes de l'imaginaire révolutionnaire – empruntées en l'occurrence à Castoriadis (au Castoriadis des années 60-64), mais héritées de Marx et, au-delà de lui, de toute la critique sociale – pourrait peut-être ouvrir sur quelques commencements de réponse aux « vieilles questions » relatives à la subversion, à moins qu'elle contribue à les poser différemment. L'analyse que nous faisons, ou tentons de faire, du système social où nous sommes immergés, les représentations que nous nous en formons se situent sans doute en amont de ces impasses théoriques, mais rien n'interdit de partir de ces dernières pour interroger tant les termes de nos analyses que les possibilités actuelles d'une transformation radicale de la société – cela étant dit à l'intention de ceux qui continuent de la juger « souhaitable ».

Pour aborder ces questions, comme pour aborder quelque question complexe que ce soit, ne serait-il pas utile d'organiser des sous-groupes de discussion qui se réuniraient entre deux rencontres plénières, puis rendraient compte à l'ensemble de l'avancée de leurs travaux ou des difficultés qu'ils rencontrent ?

Quelles leçons politiques tirer de Mai 68 ?

Cet échange mail avec Jean-Franklin naît d'une réunion du groupe mentionné de mai 2008 où avait été discuté un texte sur l'absence de critique interne du mouvement de Mai 68, largement inspiré des deux textes principaux de C. Castoriadis sur le sujet : « La révolution anticipée », datant de mai-juin 1968 et « Le mouvement des années soixante » de 1986¹. Les notes et notes entre crochets ont été rajoutés pour la présente publication.

Quentin,

J'espère que tu n'as pas cru, ce soir, que je te traitais d'"alcoolique du concept" ! Mais il m'a semblé que tu faisais une erreur historique dont l'éthylisme en question a fait sa méthode [Gilles Lipovetsky, auteur de *L'ère du vide* (Gallimard 1983), avait été surnommé *Lipowhisky*].

Amicalement,

Jean-Franklin.

Salut J.-F.,

J'ai juste eu l'impression de ne pas avoir suivi le fil de ta pensée ou celui de la réunion : alors que le ton général du débat et que plusieurs interventions – notamment celles de D. et E. – tenaient pour acquis le fait que Mai 68 ne charriait pas que de sincères et mûres volontés révolutionnaires, mais qu'au contraire toute pensée lucide devait faire la critique de ce qui dans « les événements » mêmes en contenait l'échec, voire les dé-

1 Aujourd'hui publiés respectivement dans *Quelle démocratie ? Tome 1 (Écrits politiques, 1945-1997, III)*, Éditions du Sandre, Paris, 2013 ; et *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Tome 4, Éditions du Seuil, Paris, 1996, également disponibles sur internet.

rives, ta remarque est venue assimiler cette position à celle d'autres moins recommandables...

D'où incompréhension de ma part. Mais peut-être cela fait-il tout de même débat ? J'ai quelquefois l'impression que la critique de 68 est impossible sans être effectivement assimilée à celle du camp d'en face.

Amicalement

Q.

Salut, Quentin !

Tu as raison : je suis /nous sommes devenu(s) un peu chatouilleux, après 40 ans de falsification(s), dont ceux qui n'ont pas vécu cette année-là ne peuvent mesurer l'ampleur.

Cette falsification a connu plusieurs phases, que j'ai essayé de décrire à Séville et, de façon un peu plus brève ou schématique dans un article qui va paraître dans le prochain numéro de *Courant alternatif* (organe de l'OCL)¹.

À quoi s'ajoute la difficulté qu'il n'y a jamais eu de critique révolutionnaire consistante, ou du moins développée, du mouvement de 68 (en tout cas, à ma connaissance). Ce qu'en dit Castor[iadis] est pertinent mais insuffisant.

J'en reviens à la falsification, dont la dernière phase a consisté à réduire Mai-Juin 68 à un mouvement « culturel », sexuel, festif, dissocié d'un contenu proprement politique. L'un des tenants de cette méthode est donc Lipovetsky, le penseur du vide, de la bouteille vide, qui, campé sur le principe *post hoc, ergo propter hoc*, veut nous faire croire que l'atomisation individualiste (comme tous les autres éléments de la société des années 80) était déjà, virtuellement, *dans* 68 (j'en ai dit deux mots dans un article de 1988², si ça t'intéresse, je te le passerai), sous le prétexte que le mouvement était marqué par l'exigence d'une reconnaissance de la subjectivité (de façon au demeurant fort imprécise). Lorsque tu écris : "*Dans*

1 cf. *supra* « Mai 68 : notes contre la commémoration ».

2 cf. *supra* « Mai 68 raconté aux enfants ».

quelle mesure les valeurs prônées à l'époque étaient-elles partie prenante de l'idéologie dominante, au point de pouvoir être neutralisées aussi rapidement ?", il me semble que tu reprends une démarche qui rattache le mouvement aux caractéristiques de la société actuelle en vertu d'un engendrement de celle-ci par celui-là. C'est cette forme de raisonnement que je mets en cause, parce que je sais où elle mène, même si j'ai aussi compris que telle n'est nullement ton intention. Et il est vrai que tout ce qui me rappelle, quand ce ne serait que de loin, Lipowhisky me fait démarrer au quart de tour. Excuse-moi si j'ai été un peu brusque, et veuille bien considérer à ma décharge que, moi aussi, j'étais dans les vapeurs de la vinasse...

Pour expliquer la « neutralisation » rapide de 68, je pense qu'il faut d'autres moyens conceptuels, et, en tout cas, ne pas méconnaître la radicale hétérogénéité qui sépare l'exigence d'autonomie (indissociablement individuelle et collective pour nous, à l'époque) et la privatisation actuelle. Ce n'est pas, me semble-t-il, en cherchant des passerelles entre les caractères du mouvement et les caractéristiques de la vie que nous subissons aujourd'hui qu'on avancera, la « récupération » ne présuppose d'ailleurs pas une homogénéité ou une « consubstantialité », comme j'ai essayé de le dire vendredi, le nez dans le gros qui cogne, entre ce qui est « récupéré » et le produit de cette « récupération ». La citation de Castor[iadis], que tu donnes p. 9, est à cet égard tout à fait claire :

*"Tout mouvement partiel non seulement peut être récupéré par le système, mais, aussi longtemps que le système n'est pas aboli, contribue quelque part à la continuation du fonctionnement de celui-ci."*¹

Mais, bien sûr, elle est inapplicable au mouvement de 68, qui était tout sauf « partiel ». Reste que le système capitaliste dans sa forme actuelle est probablement la première forme d'organisation sociale qui se nourrit de ce qui la nie, et cela sans que ce qui le nie soit pour autant, en vertu de telle ou telle particularité de sa nature, destiné à servir d'aliment ou à féconder cette même organisation sociale.

1 « Une interrogation sans fin » in *Domaines de l'homme*, Seuil, 1986 (réed 1999, p.308)

Sans doute t'ai-je mal compris et ai-je trop vite assimilé ce que tu disais à l'idée que la nature du mouvement de 68 le destinait à alimenter le système.

Reste cependant que je ne puis être d'accord avec toi quand tu écris que le mouvement n'a pas su "*opposer [à l'insignifiance de la société moderne] des significations fortes*". Je ne crois pas du tout que l'échec du mouvement – sa *défaite* me paraît plus exacte – ait procédé d'une faiblesse de nos thèses ou d'une inconsistance de nos volontés. Il faut chercher ailleurs.

Amicalement,

J.-F.

Salut J.-F.,

Merci bien pour ces quelques lignes à la fois encourageantes... et déroutantes. C'est la seule réaction que j'ai eu suite à la réunion de vendredi...

C'est vrai que le thème est glissant d'un côté, et chatouillant de l'autre. N'ayant effectivement vécu ni l'événement ni ses interprétations successives, il se peut que je manque à la fois de discernement et de tact ; mais ce travail a-t-il à être mené et si oui doit-il nécessairement se transformer en une question de génération ?

Il est très probable que je me trompe dans mon cheminement, voire que je tombe dans les pièges idéologiques des *alcooliques du concept*, et c'est à ce titre que ton intervention m'a interpellée.

J'ose prendre ton constat de l'absence de *critique révolutionnaire consistante, ou du moins développée, du mouvement de 68* comme un encouragement à continuer, épaulé au départ par Castoriadis (je suis donc avide de toutes les références que tu pourras me fournir, les tiennes en premier lieu). Mais j'ai du mal à voir comment on peut mener un tel travail avec les postulats que tu affirmes dans ton mail :

1 – Il te semble vain de rattacher *"le mouvement aux caractéristiques de la société actuelle en vertu d'un engendrement de celle-ci par celui-là. C'est cette forme de raisonnement que je mets en cause, parce que je sais où elle mène, même si j'ai aussi compris que telle n'est nullement ton intention."* La société actuelle n'a pas été engendrée par Mai 68, mais surtout celui-ci n'aurait eu qu'un impact bénéfique sur la société française (position de Castoradis en 86, mais pas en 68...).

2 – Tu réfutes ensuite que *"l'échec du mouvement – sa défaite me paraît plus exacte – ait procédé d'une faiblesse de nos thèses ou d'une inconsistance de nos volontés"*. En d'autres termes sa critique interne est vaine, les acteurs des événements ne sauraient être critiqués de leur propre point de vue. Il est donc inconcevable que *"la nature du mouvement de 68 le destinait à alimenter le système"*, car il ne faut pas, dis-tu, *"méconnaître la radicale hétérogénéité qui sépare l'exigence d'autonomie (indissociablement individuelle et collective pour nous, à l'époque) et la privatisation actuelle."* Donc Mai 68 n'a été que pure exigence intrinsèque d'autonomie, création radicalement *ex nihilo* et surtout *cum nihilo*.

3 – Logiquement, *« a "récupération" ne présuppose d'ailleurs pas une homogénéité ou une "consubstantialité" entre ce qui est "récupéré" et le produit de cette "récupération" »*. Mai 68 et la société dans laquelle il survient sont deux mondes parfaitement et radicalement étrangers l'un à l'autre, la neutralisation du premier par le second n'est qu'une de ses caractéristiques propre. Il s'ensuit inévitablement que *"le système capitaliste dans sa forme actuelle est probablement la première forme d'organisation sociale qui se nourrit de ce qui la nie, et cela sans que ce qui le nie soit pour autant, en vertu de telle ou telle particularité de sa nature, destiné à servir d'aliment ou à féconder cette même organisation sociale."* Le système vit en avalant tout, y compris l'altérité radicale dans sa totalité, sans résidu.

Je résume si j'ai bien compris et arrête-moi si je me trompe, même si je simplifie abusivement : impossible d'apporter des éléments rétrospectifs d'analyses aux événements à partir de l'histoire qui s'est écoulée depuis ; impossible de voir dans Mai 68 autre chose qu'une parfaite expression de

l'autonomie individuelle et collective ; impossible d'éviter que le système intègre, digère, neutralise, tue tout ce qui le nie, et surtout en vive.

Mais il serait toujours possible de tirer des leçons politiques de 68, et encore pertinent d'être contestataire voire révolutionnaire...

Je vois vraiment mal comment concilier tout ça...

Mon texte n'est pas très clair, mais je proposais – peut-être trop implicitement – trois postulats résolument opposés aux tiens, même si encore confus, maladroits et approximatifs : l'histoire qui se fait à la suite d'un événement renseigne (d'une manière ou d'une autre, mais de manière incontestable) sur l'événement lui-même ; toute poussée vers l'autonomie, aussi radicale soit-elle, se construit contre mais aussi avec et dans le *système dominant*, qui la traverse de toute manière de part en part ; la récupération de ce *système* est une hypertrophie de ce qui dans la critique le contenait d'une façon ou d'une autre.

N'est-ce pas en fonction de principes similaires qu'il a été possible de tirer des leçons politiques de la révolution de 1789 ou de 1917 ? N'est-ce pas par le truchement de tels raisonnements que sont nés les mouvements de l'après-guerre, Mai 68 en premier lieu ?

Mais je m'égare peut-être. Je ne suis pas certain de ce que je raconte, ici ou là ; j'essaie de chercher, peut-être tous azimuts et de manière désordonnée, et il n'est pas impossible que ma démarche aboutisse à des positions réactionnaires, la remettant en cause, alors, dans ses fondements comme dans ses intentions. J'ai quand même le sentiment que cela aiderait pas mal de sortir Mai 68 de sa gangue de fascination / répulsion, et d'en faire un objet politico-historique digne d'être pensé, *a fortiori* par nous et ceux qui s'en réclament.

J'aurai besoin que tu précises le caractère « *insuffisant* » des analyses de Castoriadis, et que tu évoques un peu plus ces « *autres moyens conceptuels* », qui permettraient de sortir de ces impasses et de « *chercher ailleurs* »...

Amicalement

Q.

Salut, Quentin !

Ce n'est pas une mince affaire que de te répondre : tes questions sont pertinentes, mais difficiles.

Quand je dis qu'il n'y a pas eu de critique radicale « développée » de 68, c'est évidemment en le regrettant. Elle est pour moi indispensable, et son absence me paraît grever lourdement tout mouvement depuis 40 ans. Ta réflexion est donc à mes yeux la bienvenue, je pense seulement que ton point de départ ne permet pas de mener ladite critique. Je ne crois pas que tu manques de discernement ; quant au tact, peu importe. Enfin, je n'ai jamais posé quoi que ce soit en termes de génération, je n'ai cessé de contester cette thèse ridicule ! Je dis simplement que ceux qui n'ont pas suivi depuis 68 l'évolution de la falsification ne peuvent qu'avoir du mal à en mesurer l'ampleur comme à en suivre le parcours ; ou alors, il faut en faire une longue étude, un peu comme Kristin Ross s'y est consacrée, malheureusement sur la base d'une connivence mao-tiers-mondiste qui invalide une bonne partie de sa réflexion¹. François Cusset vient de sortir un petit livre sur la question (*Contre-discours de Mai*, chez Actes Sud, que je m'appête à lire.)

Je reprends les trois points que tu développes dans ton dernier message.

1 – Je ne comprends pas ce que peut vouloir dire "*avoir un impact bénéfique sur la société française*". J'espère bien que nous avons eu un impact *maléfique* sur celle-ci ! Que voulais-tu dire ? L'impact du mouvement s'est traduit, pendant une dizaine d'années, par diverses luttes sectorielles (femmes, régions, environnement, communautés...), auxquelles je suis resté étranger, justement à raison de leur caractère parcellaire. C'était pour moi un repli sur telle ou telle mise en cause de tel ou tel aspect du *système* (je m'obstine), et, à ce titre, une myriade de pratiques réformistes. Mais j'ai ainsi raté des choses importantes à vivre. C'est un de mes regrets. La seule chose bénéfique que je crois pouvoir discerner parmi les effets de 68, c'est la mise en œuvre, pendant plusieurs années, de pratiques *auto-organisationnelles*, y compris dans le cadre de luttes réfor-

1 *Mai 68 et ses vies ultérieures* [« May '68 and Its Afterlives »], Complexe, 2005.

mistes. Dans les années qui ont suivi 68, ces pratiques découlaient directement de l'expérience immédiatement antérieure. Je ne crois pas qu'on puisse en dire autant des modalités auto-organisationnelles qu'on peut constater aujourd'hui ici et là, dans les mouvements étudiants ou autres : c'est bien plutôt la crainte de la politisation, de la phagocytose par les partis, sans aucune référence à 68 dont ils ne savent rien, qui inspire les acteurs de ces mouvements. Il n'y a là, à mon avis, aucune « leçon » tirée de 68.

2 – Non, je ne réfute pas la nécessité d'une critique « interne » ; ce que j'appelle au contraire de mes vœux, c'est justement une critique de notre propre point de vue, comme tu le dis. Jusqu'à présent, nous avons, du moins j'ai eu, beaucoup à faire pour contrer la « critique » falsifiante des ex-gauchistes. Cela dit, je n'arrive pas, ici non plus, à suivre ton raisonnement : comment parviens-tu, à partir de ton interprétation de ce que je t'ai écrit, à la conclusion que je tiendrais 68 pour une création *ex* ou *cum nihilo* ? ! Mai 68 n'a été *pure* exigence de rien du tout, mais la répétition des pires stupidités réformistes *et* le surgissement des plus radicales pratiques de l'autonomie. Il y a eu de tout, et c'est – je reprends ici, si je me souviens bien, une notion castoriadienne – la « signification principale » du mouvement qui vaut d'être retenue, laquelle se situe assurément du côté de l'autonomie (et de la lutte inégale contre ses très nombreux et très puissants ennemis). Et tout cela, sûrement pas à partir du néant. Mais si la nature du mouvement te paraît l'avoir destiné à alimenter le système, il faut en dire plus : quelles composantes ou caractéristiques s'y prêtaient-elles ? par quels processus celles-ci auraient-elles joué comme aliment ?

3 – Le système peut avaler beaucoup de choses, certes, mais pas tout et pas sans résidu. D'ailleurs, a-t-il vraiment « avalé » 68 ? Il en a fait un film, un sit-com, une fiction à sa convenance et il a réussi à en éradiquer la mémoire collective – ce sur quoi il convient de s'interroger : qu'avons-nous été capable d'y opposer ? À peu près rien.

Encore aujourd'hui, nombre de ceux qui prétendent « défendre » 68 contre le rat au pouvoir en France sont nos anciens ennemis intérieurs : les gauchistes. Le mouvement et le monde qu'il affrontait ne pouvaient être « deux mondes parfaitement étrangers l'un à l'autre », puisque le premier procédait du second en tant que sa négation. Pour conclure sur ce

point, je ne crois pas que Mai 68 ait pu être neutralisé parce que sa nature le vouait à être neutralisé. Tout mouvement révolutionnaire vaincu subit la version des vainqueurs et sa défaite sert l'aggiornamento du système social qu'il affrontait. La seule question à ce propos, me semble-t-il, concerne les modalités particulières selon lesquelles le capitalisme a réussi à s'en servir. Mais, encore une fois, je ne parviens pas à distinguer ce qui prédestinait 68 à nourrir *das Kapital*. D'ailleurs, il faudrait éclairer la relation entre neutralisation et utilisation.

Mais rien de ce que j'énonce ici n'implique qu'il serait *"impossible d'apporter des éléments rétrospectifs d'analyses aux événements à partir de l'histoire qui s'est écoulée depuis"* ; il est seulement impossible, selon moi, de *déduire* de 68 ce qui s'en est ensuivi, de faire du mouvement de 68, selon un processus quasi-biologique, le ventre d'où est sortie la bête actuelle. Ou alors, il faut considérer que le franquisme était contenu dans la CNT, la FAI et le POUM... Que l'histoire qui *"se fait à la suite d'un événement renseigne sur l'événement lui-même"* est en effet peu contestable : elle n'en est pas pour autant son rejeton, son produit isomorphe. Et non, décidément non, je ne pense pas que *"la récupération par ce système est une hypertrophie (je souligne) de ce qui dans la critique le contenait d'une façon ou d'une autre"*. Là est en effet le nerf de la question qui nous oppose.

Quant à Mai 68 comme *"parfaite expression de l'autonomie individuelle et collective"* – bien sûr que non ! Je te renvoie à ce que je disais ci-dessus (point 2). Cette autonomie se cherchait, se frayait un chemin, et affrontait mille difficultés ; je maintiens cependant qu'elle était la substance même du mouvement.

Je n'ai jamais dit que le système digérait, assimilait sans reste tout ce qui le nie : je dis que c'est sa tendance et la logique de son fonctionnement, sa particularité historique. Cela ne signifie pas qu'il y réussisse toujours, cela ne signifie pas que tout est voué à l'échec, et quand bien même « tout » le serait, ce serait une raison supplémentaire pour refuser de vivre dans un tel monde ! Je ne mesure pas la nécessité d'être révolutionnaire aux chances de « réussite » d'une révolution, ou, si tu préfères, à son utilité. La barbarie où nous sommes fait du refus de ce monde une exigence

éthique, plus exactement : une ultime façon de conserver notre humanité. Que cela marche ou pas est une autre question.

Quant aux leçons à tirer de 68, elles sont plusieurs : la possibilité, pour un groupe minuscule, de déclencher un mouvement mondial (qu'il ait été défait, est aussi une autre question) ; la possibilité de l'auto-organisation ; l'invalidité des pratiques militantes classiques, etc.

Tu écris : "*N'est-ce pas en fonction de principes similaires qu'il a été possible de tirer des leçons politiques de la révolution de 1789 ou de 1917 ? N'est-ce pas par le truchement de tels raisonnements que sont nés les mouvements de l'après-guerre, Mai 68 en premier lieu ?*". Mais tu oublies cette différence fondamentale : 1789 et 1917 ont eu une postérité institutionnelle, ils ont institué quelque chose ; mai et juin 68 n'ont rien institué du tout. Et je ne crois pas que les raisonnements fassent naître des mouvements. Ce paragraphe me pose en outre un gros problème : tu y réfères à un même mécanisme (mais finalement, n'est-ce pas le support de ton argument, de façon plus globale ?), tu fais procéder d'un même mécanisme d'engendrement les pratiques de création sociale-historique (1789, 1917, 1968) et les processus de « récupération ».

Je suis en revanche entièrement d'accord avec ce que tu dis de la nécessité d'extraire mai-juin 68 de la fascination/répulsion.

Enfin, en ce qui concerne les insuffisances de Castor[iadis], il faudrait que tu me laisses le temps de relire ce qu'il a écrit là-dessus. Ce dont je me souviens, et qu'on peut déjà relever, c'est qu'il fait un peu bon marché de la part non-étudiante du mouvement, qu'il tend, me semble-t-il, à réduire à un fait des couches sociales en relation directe ou indirecte avec l'université. J'écris cela en rassemblant les souvenirs que j'ai de *La Brèche*¹. Or tu as fait allusion à d'autres écrits où il en parle : si tu pouvais m'en indiquer les références, cela me ferait gagner du temps. Je te répondrai ensuite. Quant aux autres moyens conceptuels, j'y pense... Plus sérieusement, il me semble que la démarche ne doit pas essayer de tirer

1 *Mai 68. La Brèche, suivi de Vingt ans après* (Éditions Fayard, Paris, 2008) comprenant, entre les contributions d'Edgar Morin et Claude Lefort, les deux textes de C. Castoriadis dont il est question.

2008 de 1968 selon une continuité, une linéarité ou une fécondation, mais explorer l'évolution du capitalisme sur 40 ans et tirer de ses caractéristiques contemporaines le traitement qu'il fait de mai-juin 68.

That's all, Folks (pour le moment).

Amitiés et à bientôt,

J.-F.

Salut J.-F.,

Je reprends le fil de nos échanges, après une petite pause, et juste avant de partir au vert.

C'est étonnant le nombre de malentendus que nous avons chacun à la lecture de l'autre... C'est vrai que mes formulations sont souvent approximatives et mes élucubrations elliptiques. Tes remarques m'aident à y voir plus clair : je continue donc, en essayant laborieusement de séparer un peu les questions.

1 – Sur le manque de critiques *internes* de Mai 68

Un des points de départ de ma réflexion est celui-ci : que les mouvements qui se réclament, d'une manière ou d'une autre, d'une telle filiation, et ils sont nombreux, en répètent les impasses faute de les caractériser comme telles. Au contraire de toi, je pense que les *modalités auto-organisationnelles qu'on peut constater aujourd'hui ici et là, dans les mouvements étudiants ou autres* en sont les incarnations : la *crainte de la politisation, de la phagocytose par les partis* était également là en 68, au point que le texte de Castoriadis de l'époque en fait grand cas. De ce que je vois de ces mouvements, depuis une dizaine d'année que je les fréquente par intermittence, j'y trouve des références à 68, certes de manière caricaturale, mais omniprésente. Ça me semble un peu rapide de dire qu'*ils n'en savent rien* : ma génération a grandi avec 68 (tout comme

avec la Shoah, ou le chômage...), et ceux qui à un moment se sont intéressés à *la politique* en ont tiré leurs *leçons*, en voulant sortir du mythe, à savoir que les organisations existantes ne peuvent que tuer ce qui est vivant dans toute révolte, mais que l'auto-organisation est impossible sans reproduire le processus collectif de sclérose, de reproduction des hiérarchies, qu'il vaut donc mieux y renoncer, etc... D'où la rationalisation de l'éparpillement et de la mobilisation-butinage ou l'engagement plus ou moins résigné dans une bureaucratie *contestataire*, les deux étant complémentaires, dans le temps, et logiquement. D'où également l'embaras anticipé si de tels événements se reproduisaient ; une société chamboulée en quelques semaines, et la question : et maintenant ?... N'est-ce pas ce qu'il s'est passé en juin 68 ? (Je pense que tu ne seras pas d'accord avec ce qui précède, mais alors il faut que tu m'en dises plus puisque tu penses que l'absence d'une critique de 68 *paraît grever lourdement tout mouvement depuis 40 ans*)

Tu dis : *je ne crois pas que Mai 68 ait pu être neutralisé parce que sa nature le vouait à être neutralisé*. J'avoue que ma démarche est certainement un peu hégélienne, à mon corps défendant, mais on peut tout de même se demander ce qui a provoqué une telle débâcle. *Tout mouvement révolutionnaire vaincu subit la version des vainqueurs et sa défaite sert l'aggiornamento du système social qu'il affrontait*. Bien sûr, la CNT, la FAI ou le POUM ne contenaient pas le franquisme, mais Mai 68 n'a pas donné lieu à une guerre civile non plus.... 68 est un *échec bizarre* (Castoradis), quand même ; qu'il n'ait pas été vaincu mais se soit effondré de lui-même devrait poser des questions, non ? Mais dès qu'on en parle en ces termes, c'est une levée de bouclier de ceux qui l'ont vécu et des autres qui s'arc-boutent sur un *camp du bien* qu'il faudrait défendre... Les réactions de la salle et des *animateurs* de l'OLS/OCL lors de la rencontre au CICP [courant mai] me semblaient bien symptomatiques, même si nous n'avons peut-être pas été très éloquents, moi et cet autre quidam qui posait très pertinemment la question de *nos mythes à nous* de Mai 68 – et ils sont nombreux – avant d'essayer un tir de défense anti-sarkosyste... Si 68 a été *vaincu*, en un sens, c'est peut-être par la suite, par sa mutilation dans la mémoire collective. Mais là encore, comme tu dis : *qu'avons-nous été capable d'y opposer* ? La question naïvement posée par un participant au *débat* au CICP a créé un silence assourdissant qui commence à m'être familier.

2 – Sur la nature de 68

S'il s'agit de tirer des leçons politiques, il me semble qu'il faudra nécessairement s'interroger sur la nature de l'événement, exactement comme il fallait comprendre le caractère putschiste d'octobre 17 pour apprécier profondément le régime russe qui s'en est suivi. Dire qu'une telle démarche est impossible en ce qui nous concerne parce que Mai 68 n'a rien institué est étrange : les influences du mouvement ont été tout de même importantes (sans parler de Vincennes, évidemment). Certes, l'époque qui l'a suivi n'en est aucunement son *rejeton quasi-biologique* ou son *produit isomorphe*, mais lorsque tu dis que *la démarche ne doit pas essayer de tirer 2008 de 1968 selon une continuité, une linéarité ou une fécondation, mais explorer l'évolution du capitalisme sur 40 ans et tirer de ses caractéristiques contemporaines le traitement qu'il fait de mai-juin 68*, tu fais quand même l'économie – sans jeu de mot – de l'analyse du mouvement, et de son impact sur la marche de la société française, qu'il faut reconnaître comme ambivalents (ou alors il faut décrire ce dernier comme nul, ce qui arrive des fois quand on compare les évolutions des autres sociétés occidentales qui n'ont pas connu une telle explosion, mais alors il faut expliquer comment le surgissement d'un mouvement aussi subversif a pu être recouvert par la société qui l'a porté, et sans rien en changer...)

Tu me demandes : *Si la nature du mouvement te paraît l'avoir destiné à alimenter le système, il faut en dire plus : quelles composantes ou caractéristiques s'y prêtaient-elles ? par quels processus celles-ci auraient-elles joué comme aliment ?*. C'est ce que j'ai essayé de développer dans mon texte, et c'est un peu le contraire de tes propos : Pour toi, *Mai 68 n'a été la répétition des pires stupidités réformistes et le surgissement des plus radicales pratiques de l'autonomie* ; j'ai plutôt l'impression que le mouvement était pétri d'utopie et de refus en bloc de la société contemporaine, mais que les pratiques autonomes n'ont pas été capables de s'instituer au-delà de quelques jours, semaines, voire mois pour les tentatives ultérieures. Ce regard, il me semble, est particulièrement celui de Castoriadis dans *La révolution anticipée*, dont je relève les passages qui y ont traits dans mon brouillon de texte. Les *antinomies*, notamment, qu'il voit chez les étudiants (insurrection / durée ; acte / réflexion ; spontanéité / organisation ; rationalité / imagination ; sérieux / fête) traduisent ce rejet en

bloc sans rien y opposer de durable. Cette double impasse d'un rejet de la société et d'un utopisme abstrait me semble très actuel, bien entendu chez les *radicaux* qui se voient héritiers de 68 mais surtout dans toute la population... Et c'est l'idée centrale que j'avance à partir de Castoriadis : la privatisation, le repli sur la sphère privée, l'invasion de l'entre-soi, sont une détestation de la vie sociale telle qu'elle est (voire également de son *principe*), et se traduit autant dans une hyper-politisation que dans l'apolitisme. Mai 68 ne serait alors pas uniquement la *négation* de la société environnante, mais en serait traversé, largement, renversant, mais seulement pour un temps, les tendances lourdes qui la structurent, avant que les *idéologues nihilistes* qui suivirent ne fassent de la déroute un succès, et de la privatisation rationalisée une démarche révolutionnaire. Par ce biais je ne cherche pas à réduire l'importance de l'événement comme une expression de l'autonomie, mais à comprendre, peut-être son surgissement, mais surtout sa dilution dans une société ravagée par la privatisation.

Je ne pense pas faire dans le Debray ou dans le *Lipowhisky* : je ne dis pas que le mouvement était l'expression d'un saut du capitalisme. Je dis que le mouvement de repli sur la sphère privée se base sur un refus du monde, que l'adhésion au *système* se fait sur l'illusion qu'il permet d'échapper à la société, voire à la socialité, et que 68, en premier lieu, est évidemment une réaction autonome à ce désastre tout en en étant traversé. Je ne sais pas où ça mène, mais bon.

3 - Sur le fond de ma démarche

Tu l'as très bien compris, et peut-être mieux que moi, n'osant pas m'aventurer sur des terrains aussi difficiles : mon raisonnement est sous-tendu par une logique qu'il serait certainement bon de discuter, d'autant plus que tu penses que *là est en effet le nerf de la question qui nous oppose*. Bigre...

Tu ne penses pas que « *la récupération par ce système est une hypertrophie de ce qui dans la critique le contenait d'une façon ou d'une autre* », pas plus qu'il faille faire procéder « *les pratiques de création sociale-historique (1789, 1917, 1968) et les processus de « récupération* ». d'un même mécanisme. Je ne sais pas, moi, jusqu'où je le penserais, mais il me semble qu'effectivement, chaque mouvement révolutionnaire s'est fait, d'une manière ou d'une autre, à partir des échecs ou des insuffisances

des précédents. Bien entendu ce ne sont pas des *raisonnements qui font naître des mouvements*, mais il me semble clair que les plus importantes insurrections depuis deux siècles porte en elles – fut-ce en acte – une critique et un bilan des tentatives passées, c'est-à-dire une exploration de leurs insuffisances, de leur incapacité à s'émanciper des représentations courantes qui tissent l'aliénation. Je sais ce que ma démarche peut d'avoir d'hégélienne, et m'en flagelle, puisqu'elle évoque une sorte de *cumulation dans l'histoire*, sinon nécessaire, du moins possible, par une sorte de rapprochement asymptotique vers une conception toujours plus affinée des mécanismes de dominations.

Mais sans tomber dans ce formalisme, il me semble clair que les leçons historiques à tirer, pour nous, doivent déchirer le voile institué qui en a recouvert les aspects les plus subversifs en y pointant ce qui était prisonnier de l'imaginaire dominant, et qui, le cas échéant, a permis de l'altérer, voire de l'actualiser, sans en ébranler durablement les significations principales. Cette démarche me semble être constitutive de tout mouvement politique qui affirme l'autonomie, et qui en est l'incarnation, soit critique en acte : Mai-juin 68 particulièrement, le *mouvement du 22 mars* en premier lieu, me semble-t-il.

Bon, voilà, je ne sais pas trop si tout ça avance. Je voulais un peu plus m'appuyer sur ton texte paru dans *le Débat* que tu m'avais envoyé¹, mais je n'arrive pas à remettre la main dessus (ça ne saurait tarder), et je voulais te répondre brièvement avant mon départ. Mais je n'y ai pas tellement trouvé réponse aux questions que je me pose. J'ai par ailleurs parcouru également d'autres de tes articles, plus techniques (Narcissisme, Lacan, psychopathologie etc)², dont les intentions me semblent lumineuses.

A bientôt dans tous les cas.

Amitiés

Q.

1 Cf. *supra*. « Mai 68 raconté aux enfant ».

2 Voir le recueil à venir sur les écrits psychanalytiques de Jean-Franklin.

Le sujet de la méconnaissance

Texte paru dans la revue « *L'homme et la société* », n°101, 1991

Postulats de l'imaginaire révolutionnaire

Sur cela nous avons vécu, sur cela nous avons fait fond, de cela nous nous sommes nourris, nébuleuse conceptuelle, trésor des références partagées, grenier à icônes de la critique sociale : les multitudes dominées/exploitées, en quelque lieu évanescant de leur être (lieu toujours se dérochant quoique constamment à portée de main consciente), haïssent, ne peuvent que haïr le sort odieux qui leur est fait, elles veulent leur émancipation – elles la veulent au moins virtuellement, d'un savoir-vouloir qui n'est sans doute pas advenu mais adviendra par la force des choses, et si la conscience et le vouloir refusant de « mûrir » viennent à faire défaut, alors l'objectivité des « conditions » poussera tôt ou tard, nécessité historique et « mouvement réel » obligent, les masses asservies par les chemins de la liberté, par les avenues de l'émancipation humaine.

Postulats fondateurs aisément identifiables :

1. L'oppression, l'exploitation, voire l'aliénation sont l'œuvre des classes dominantes, elles sont passivement subies par les classes dominées : ces dernières ne sauraient participer – si ce n'est malgré elles, ainsi que des Alsaciens – comme agents à l'existence de ce dont elles sont *victimes*.

2. Les victimes aspirent, quand ce ne serait qu'à leur insu, à cesser d'être telles. Si elles n'accèdent point spontanément à cette aspiration, à cette visée, elles la contiennent néanmoins au titre d'un possible, d'un germe ou d'un embryon qu'il revient aux plus éclairés, aux plus « conscients » des membres de « la classe » de contribuer à « accoucher », développer, actualiser, faire être : increvable reliquat maïeutique chez le militant et dans toute avant-garde. Ceux – situationnistes, rares libertaires ou ultra-gauches – qui ont rejeté cette posture n'ont pu que s'en remettre

aux vertus mutatives de la Vérité – « seule la vérité est révolutionnaire », etc. – et miser sur le seul engendrement plus ou moins direct d’une conscience critique par les « conditions dominantes » : le prolétaire, éventuellement instruit de l’action « exemplaire » de quelques « minorités agissantes », par l’intelligence de son statut, deviendrait « dialecticien », donc révolutionnaire anti-capitaliste et anti-bureaucratique.

3. Les dominés / exploités / victimes du système n’ont, rien à perdre (« que leurs chaînes ») ; du moins ont-ils tout à gagner d’une abolition de l’ordre social établi et de son remplacement par une société sans classes, sans hiérarchie, sans oppression, par leur libre association dans un cadre mondial égalitaire et autogestionnaire.

4. Il y a continuité, implication réciproque, équivalence entre la *conscience* critique (« conscience de classe ») ainsi posée /supposée – que sa formation soit jugée dépendante d’un procès cumulatif au long cours ou rapportée à la soudaineté de quelque "saut qualitatif en situation critique –, entre cette lucidité réflexive et la *volonté* révolutionnaire. Reconnaître, comprendre, savoir et le sort que l’on subit et la logique globale du système social, c’est aussi et du même coup vouloir autre chose, aspirer à un sort autre comme à un monde autre¹ : postulat du *désir* (négativement) adéquat à l’être, (négativement) conforme à celui-ci, qui recèle une cécité, obstinée et terrible, quant au désir, justement, il soutient l’enchaînement des conséquences qui relie sans solution de continuité, qui soude l’une à l’autre l’appartenance ou la *position* dans l’espace social et la conception du, ou l’adhésion au, *projet* révolutionnaire.

5. Il y a semblablement *coïncidence* entre cette position réelle dans les rapports sociaux, cette appartenance effective, reconnue comme telle, et la « position » *imaginaire* de chacun. De la réalité sociale, structurelle et quotidienne, à la réalité psychique, il ne peut exister, là encore, qu’une relation d’*adéquation*, actuelle ou virtuelle : nul ne saurait être éternellement traître à soi-même, la nécessité objective et l’intérêt ramèneront le fantasme de l’égaré à la raison de son être social. Sous de tels auspices, la

1 « Les ouvriers savent que... », martèle Marx en 1847 à propos de leur nécessaire acceptation de « la révolution bourgeoise comme condition de la révolution ouvrière »

passivité, la complaisance, le refus de révolution, les aspirations conservatrices ou réactionnaires, en un mot l'adhésion au système de la part de ceux qui sont supposés en pâtir est un scandale logique (et éthique), une erreur provisoire et finalement un mystère qu'on prétendra dissiper au moyen de ces explications proprement *magiques* que tant d'aveugles opiniâtres ont si longtemps gobées : l'idéologie que les bourgeois armés d'invisibles clystères injectent dans les entrailles des prolétaires, la diabolique « mystification » exercée par les premiers sur les seconds candides et désespérés, la création de « faux besoins », la « crise » (allez donc voir comment on vit dans le tiers-monde, et revenez nous dire, si vous l'osez encore, qu'une « crise économique » sévit ici dont l'âpreté cause la soumission des peuples occidentaux), les charmes empoisonnés de la consommation, que sais-je encore...

6. L'étrangéité à soi-même, la disparition ou le défaut – dans le sillage de la déshumanisation - de la conscience des conditions vécues et des exigences historiques qui en découlent sont pris en compte sous le vocable *aliénation* pour donner sens, parmi d'autres phénomènes, à ce fait que les hommes semblent lutter contre leurs propres intérêts (ceux du moins qu'on leur attribue au double titre de leur être générique et de leur condition présente). État ou processus, l'implication immédiate du concept est identiquement l'existence inaltérée d'un noyau essentiel d'humanité – positivité grosse de volonté d'émancipation ou de dés-aliénation, générant la négation de sa propre négation par le système – noyau que les actuels « aliénés » sont appelés à récupérer en même temps que leur capacité d'agir en adéquation avec leur être générique et en réaction contre son actuelle négation : une essence humaine est vouée à (re)surgir via la révolte.

7. Dans tous les cas de figure, si aspiration révolutionnaire il y a -actuelle ou en puissance – elle concerne également chacun de ceux qui partagent le même sort : le projet révolutionnaire n'est concevable que sur fond de solidarité et de réciprocité entre les victimes (fondées sur l'identité de leur condition), chacune reconnaissant à l'autre-semblable – et voulant pour lui – le même droit à l'émancipation qu'elle revendique pour elle-même. Pacte social implicite qui semble aller de soi, il repose tout entier sur le crédit qu'on accorde au jeu réputé évident de l'intérêt commun transcendant les visées individuelles : l'opprimé conçoit et trouve, en

droit comme en fait, son propre bien dans le bien de l'autre opprimé – son frère, son double¹. Ce qui nous renvoie aux postulats précédents.

Un siècle et plus d'histoire du mouvement ouvrier, les cinq ou six dernières décennies du monde occidental ont assez montré ce que valent ces idées reçues. Ce sont autant d'apories de l'imaginaire révolutionnaire et autant d'entraves mises à l'intelligence critique de l'ordre social, donc à toute conception de son bouleversement.

Or, si chacune de ces bévues prises une par une peut désormais apparaître clairement comme telle, on n'a guère exploré jusqu'ici la logique qui les gouverne toutes. Voici ce qu'à bien les examiner on discerne pourtant sans difficulté.

Chacun de ces postulats constitue un moment du *concept de sujet*, *chacun correspond à quelqu'un des prédicats appartenant à la définition classique (rationnaliste) du sujet de la conscience* : identité à soi-même, permanence intangible d'un noyau substantiel par-delà les attributs ou les accidents ; présence à, maîtrise et possession de soi-même dans l'exercice de la raison et de la connaissance ; réflexivité, cohérence, unité d'être ou indivision de la personne : entre désir et besoin, entre aspirations et désir, entre intérêt et désirs, entre différents éléments du self, entre être social et réalité psychique, entre pensée et activité, entre « facultés » de l'âme, entre intentions, tendances ou souhaits. Tout cela, sinon actuellement du moins en puissance.

Fantastique *arraisonnement* de la psyché dans / par le projet révolutionnaire recueillant toute la métaphysique occidentale de la subjectivité : les hommes sont ou seront *là où on les attend*, i.e. là où leurs coordonnées sociales les assignent à résidence ontologique, sommés qu'ils sont de coïncider avec le rôle, la fonction et la mission que leur définition économico-politique leur impartit. Mais l'opération comporte cet autre aspect, décisif quant aux illusions subséquentes : percevoir, se représenter sous les espèces de l'*ensemble*, de l'homogénéité des éléments, de l'identité et de la cohésion, avec toutes les qualités qui s'ensuivent, une multiplicité d'êtres, d'individus, de singularités *ipso facto* subsumées par la catégorie du sujet. C'est à travers le prisme, c'est sous la dominance du schème

1 Le prolétariat est la classe pour les membres de laquelle il n'y a « *aucune opposition entre 'l'acte politique ou social' et 'l'acte égoïste'* », nous averti l'Idéologie allemande.

subjectif, ramenés à sa factice unité thétique, fusionnés comme autant de parties équivalentes d'un tout, comme autant de composantes interchangeables et additives d'une somme, que sont pensées (plutôt : déniées) des millions d'individualités incarcérées dans un concept – celui de classe, parfois de peuple – et totalisées au nom de leurs communes coordonnées sociologiques.

« Les ouvriers savent que... », « les ouvriers veulent que... », « le prolétariat lutte pour... », « les peuples du tiers-monde aspirent à... », « la classe ouvrière a compris que... »¹ : tous ces énoncés et leurs variantes témoignent de cette même fureur unificatrice et sujetivante. Car comment unifier ou totaliser de la sorte, sinon en référence à la catégorie du sujet ; à quoi attribuer intelligence, vouloir, savoir, mémoire, réflexivité, capacité de négation et de projet, cohérence globale des divers états, facultés, passions et manifestations – sinon à un *sujet* ? Assurément pas n'importe lequel : le sujet de la tradition rationaliste, le sujet monolithique et monovalent de la conscience, comme déjà dit Auquel on réduit tout d'abord – telle est la démarche implicite – chaque individu particulier. Puis vient le second temps logique de l'opération évoqué à l'instant : comme dans la gravure du Leviathan de Hobbes, une multitude de sujets compose un corps unique – à ceci près que ce corps n'est plus celui du souverain mais celui du « peuple », du « prolétariat », qu'hypostasient comme Sujet (d'ailleurs virtuellement souverain) les innombrable petits sujets assemblés/rassemblés pour en tracer la figure, jeu de miroirs où chaque prolétaire se voit infiniment multiplié. Chacun d'entre eux, pourrait-on dire aussi de cette séquence imaginaire, est comme la matière aristotélicienne considérée en tant qu'elle permet à la forme de s'accomplir en elle : *hupokeiménè hulè*, où Aristote emploie le terme même qui lui sert couramment à désigner le *sujet* (*hupokeiménon* ; support, de qualités ou d'affections). Violence du concept, violence que l'Un, en son immortelle puissance d'illusion, fait subir au multiple : ramener à sa propre simplicité l'immaîtrisable divers. Et c'est bien de maîtrise qu'il est ici question :

1 Ou encore ceci : « *le travail industriel moderne [...] dépouille le prolétaire de tout caractère national* » (Manifeste du parti communiste, 1848). Ce n'est malheureusement que le concept de prolétaire, le prolétaire comme concept, qui se trouve ainsi « dépouillé », et l'abrutissement nationalo-xénophobe n'est aujourd'hui nulle part plus vivace que chez ceux que les staliniens français, aux jours ensoleillés de leur novlangue, appelaient « les braves gens ».

celle de l'histoire, pour commencer, et peut-être celle des hommes ainsi saisis dans et par la catégorie, interpellés depuis celle-ci¹.

Toujours est-il que ce second moment consiste à tenir pour composant un sujet unique, sentant, pensant, voulant, agissant comme un seul, une infinité de personnes, à les subsumer en lui : geste princeps de l'imaginaire socio-politique (les représentations instituées du social, dont la révolutionnaire, à cet égard, jamais n'a su se distinguer ; le pouvait-elle ?) qui dénie simultanément ce qui sépare les ego entre eux et ce qui les divise intérieurement.

Point de convergence et aboutissement des deux moments de la construction : le *sujet de l'histoire*. La multitude des sujets se ramasse en soi, se regroupe en un Sujet collectif pour se faire agent conscient de sa propre histoire enfin maîtrisée (en attendant de s'offrir la fin de l'histoire avec l'éradication des conflits (sociaux) dans un degré supérieur de la communauté humaine), maître et possesseur tout-conscient (*Allesbewusstsein*) de son propre devenir, comme l'homme cartésien devait l'être de la nature. Là encore, l'autonomie, l'auto-gestion de sa propre vie ou de son propre destin (mais l'idée est d'en finir, justement, avec le destin) est l'aspiration attribuée aux « masses » dépossédées de tout pouvoir Sur l'ordonnancement de leur existence. Mieux : elle est, hors toute suspecte considération de l'« âme » desdites masses, ce qui découle par nécessité – « objectivement » et immédiatement – de leur situation. Mais la visée d'autonomie, de liberté est d'abord ce qui entre, comme partie éminente du concept, dans la définition (positive) du Sujet

Deux remarques à cet endroit s'imposent.

Pour lever une équivoque, en premier lieu. Ce qui précède ne vaut pas critique des idées de liberté ou d'autonomie en tant que telles, lesquelles, contrairement à Jacques Lacan, ne me font pas « rire »². Elles ne faisaient d'ailleurs pas rire non plus un certain Freud qui comptait, si prudemment que ce fût, l'une et l'autre au nombre des finalités de la cure³. Et relevons au passage, sans intention aucune de gommer des différences, voire des

1 OÙ l'étymologie n'est pas indifférente : *katēgoria*, de *kata* et *agora* signifie aussi accusation et *katēgorēō*, parler contre, affirmer quelque chose d'une personne ou d'une chose et accuser publiquement ou en justice.

2 Voir J. Lacan parle, film de F. Wolf, entretien accordé à celle-ci le 14 octobre 1972, lendemain d'une conférence donnée à l'université catholique de Louvain.

oppositions définitivement insurmontables, que la récupération de l'histoire propre – dans sa dimension exclusivement personnelle, certes – est aussi un thème *freudien*. Quoi qu'il en soit, l'objet de ma critique est autre : non pas la référence à une autonomie possible, mais le traitement naïf de celle-ci comme attribut de l'essence humaine, comme visée effective indissociable de l'humanité virtuellement retrouvée. S'il est une chose qu'un regard un tant soi peu lucide sur l'histoire des deux derniers siècles donne clairement à voir, c'est bien le refus des hommes de prendre en charge leur propre sort, c'est bien leur cramponnement à l'infantilisme, si rarement, si passagèrement démentis. (Ce qui n'est pas dire : impossibles à dépasser.)

A propos de Marx, maintenant, pour noter qu'il a très tôt flairé, sans en tirer pourtant les conséquences pour lui-même parce qu'il ne voulait y voir qu'une possible mésintelligence de sa théorie, les effets de leurre qu'une telle conceptualisation inévitablement charrie. Ainsi peut-on lire dans *L'Idéologie allemande* (1845), juste après un exposé du but de la révolution communiste en termes de domination consciente de leur activité par les hommes :

« Cette conception peut être à son tour conçue d'une manière spéculative et idéaliste, i.e. fantastique, comme 'génération du Genre par lui-même (la 'société en tant que sujet') et par là, même la série successive des individus en rapport les uns avec les autres peut être représentée comme un individu unique qui réaliserait ce mystère de s'engendrer lui-même. »¹

Mais tout au plus suffit-il de retrancher de cette « spéculation » l'*auto-engendrement* pour la rendre aussitôt applicable au prolétariat-sujet-de-l'histoire, à cette classe-sujet qu'un Lukacs, en cela nullement infidèle à Marx, campera de la sorte :

3 « La tâche » de l'analyse est « d'offrir au moi du malade la liberté de se décider pour ceci ou pour cela » (*Le Moi et le Ça*, 1923, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 265). Et le « *Wo Es war, soll Ich werden* » qui conclut la XXXI^e des *Nouvelles Conférences* (1932) est dans le droit fil de cette orientation (*Nvlls. Conf.*, Paris, Gallimard, 1987, p. 110).

1 Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Ed. Sociales, 1968, p. 67.

« *Le prolétariat est le sujet-objet identique du processus historique, i.e. le premier sujet, au cours de l'histoire, à être (objectivement) capable d'une conscience sociale adéquate.* »¹

Donc sujet là encore caractérisé par son indivision, à l'instar de l'individu : quoique pluriel, quoique collectif, il partage le même privilège d'unité/identité à soi². Quant au parti, foyer et médiateur suprême de la Conscience, il sera tout cela *a fortiori* ou par excellence.

Le social dans l'imaginaire psychanalytique

Au risque de souffrir les foudres des héritiers professionnels, auxquels je ferai seulement observer que leur art procure, sous le sceau de la filiation compulsivement célébrée, l'un des meilleurs moyens de stériliser la lecture de Freud, voici quelques considérations impies.

De prime abord, rien de commun chez Freud avec ce qui précède. La division interne du sujet est reconnue. Le jeu du désir, la dynamique des identifications sont découverts comme non-coïncidence du sujet avec son être conscient, avec son discours et son savoir. Place est enfin faite à ceci qui défait de l'intérieur les visées les plus résolues, les projets le mieux fondés : l'ambivalence, la culpabilité, le masochisme et la haine de soi, le retour du refoulé, la répétition, tout le mortifère dans l'homme et son appétence pour cela. Place aussi – et place sans doute excessive si le constat, comme trop souvent, se veut argument dirimant contre toute perspective de changement – aux mises narcissiques qui, de rivalité en haine de l'autre, divisent et opposent, par psychique nature, les hommes entre eux. Place enfin, identiquement accentuée, à l'amour du maître et de l'asservissement, au plaisir, enraciné dans l'indestructible infantile, d'être dominé (et de dominer) ; à la demande d'être dirigé, gouverné, pris en charge – passions de l'hétéronomie.

1 Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Minuit, 1970, p. 415.

2 La logique ici incriminée (celle des postulats sus-mentionnés) ressortit à ce que C. Castoriadis a amplement analysé et critiqué sous les termes de « logique ensembliste-identitaire » (in *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975), ainsi qu'à ce que j'avais tenté pour ma part d'appréhender sous le terme d'« essentialisme » in Jean Franklin, *Le discours du pouvoir*, U.G.E., coll. 10/18, 1975.

Rien donc, en ce pessimisme freudien à l'envi et complaisamment souligné, qui se puisse concilier avec les représentations optimistes quant à l'humain où s'arrime la tradition révolutionnaire et qui furent, pour ne parler que de lui, celles qu'un Marx fit siennes. Les hommes, contrairement à ce qu'ils prétendent, ne veulent spontanément ni la liberté collective ni le « bonheur », auquel ils ne sont aptes qu'épisodiquement¹, duquel ils ne peuvent que s'efforcer de se rapprocher², doublement barré qu'est leur accès à l'état de bonheur par la *Kulturversagung*³ (le refus de satisfaction opposé par la *Kultur* aux pulsions des individus : inceste, meurtre du père et certaines des pulsions partielles), d'un côté ; par Thanatos (la pulsion de mort)⁴ et la culpabilité, de l'autre côté. La division comme conflit intra-psychique, la division comme discord – division sociale constitutive, par-delà ou plus exactement avant toute partition en classes : cette « *hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul [qui] s'oppose au programme de la civilisation* »⁵ – sont les deux données indépassables (même si les rigueurs de la seconde sont amendables) de la condition humaine.

Chacune de ces thèses, la théorie dans son ensemble battent en brèche la majeure part des postulats que nous avons vus, tous fondés sur les prédicats du sujet de la conscience, et elles interdisent, sans appel ni contournement possible, que s'hypostasie un Sujet collectif.

Que l'on y regarde pourtant d'un peu plus près, et les choses s'avèreront moins tranchées.

On ne manquera pas de m'objecter que je simplifie, dans ce qui suit, la pensée de Freud, que je fais litière de sa complexité. Telle est en effet la construction du texte chez lui : reprises inlassables, corrections, développements multiples apportés, à la lumière de sa pratique, aux premières moutures, laissant subsister ça et là mille incompatibilités, zones d'ombre ou maillons manquants, presque toujours féconds car donnant à penser, incitant ses lecteurs à élaborer ce qui justement fait défaut ou que le texte a laissé en friche.

1 *Malaise dans la civilisation* (1930), Paris, P.U.F., 1981, p. 20.

2 *Op. cit.*, p. 29.

3 *Op. cit.*, p. 47.

4 *Op. cit.*, pp. 74 sq.

5 *Op. cit.*, p. 77.

Ce n'est point faire à ce texte une violence distincte de celle, nécessaire, qui accompagne toute vue d'ensemble d'une œuvre que d'en retenir ce qui y *prévaut* parce que s'y répétant, nonobstant des assertions parfois contraires.

Or, voici ce qui se trouve être *prévalent* dans la pensée dite sociologique de Freud, soit un nombre très restreint de schémas interprétatifs systématiquement mis à contribution – appliqués par lui chaque fois qu'il entend rendre compte de phénomènes collectifs – et dont l'ensemble ne constitue rien de moins que son *mode d'appréhension propre* du social et de l'histoire collective.

1. *La fiction de la horde primitive*. Le coup d'envoi théorique, donné avec *Totem et tabou* (1912), jamais ne se démentira¹ quand au fond, malgré plusieurs retouches. Il s'agira dès lors, quant au principe, de faire jouer le schème œdipien comme prototype suffisant à rendre compte tant de la genèse que du devenir des formes effectives de l'être-ensemble, voire de toutes les configurations possibles, indistinctement passées, présentes ou futures, du collectif. S'engendre là une *anthropologie fantastique* (comme est fantastique l'anatomie dans l'hystérie) dont les termes s'ordonnent à la thèse princeps du meurtre du père. Cette anthropologie se soutient d'une chaîne d'équivalences qui mène du père à l'État en passant par le(s) chef(s), ne conçoit de groupe que structuré par la figure d'un Père devant qui les membres sont autant de fils, et prétend fournir avec cela la clef des mécanismes de pouvoir.

2. *Le social comme agrégat*. L'ensemble socialisé, le collectif n'est pas donné à l'origine : il se constitue (en quatre temps succédant à l'état de horde : patricide/fratricide/pacte des frères et interdit de l'inceste/règne des chefs) à partir de ce *primum movens* qu'est le meurtre du père. C'est bien son *émergence* qui est à expliquer pour Freud, ce en vue de quoi *Totem et tabou* est rédigé. Comment se trouve agrégé, pour la première fois, ce qui aurait été auparavant séparé en unités individuelles (ou familiales) ;

1 Jusqu'à *L'homme moïse et la religion monothéiste* (1939), Paris, Gallimard, 1980, p.79

comment ce lien formant communauté et société est-il possible – telle est la question que Freud pose et affronte, tels en sont les termes¹.

A ces termes, *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921) apportera sans doute certaines complexités absentes du schéma de 1912 qui donnait pour situation originiaire, pour donnée proto-humaine première, l'individu et sa psychologie incarnée par le père-tyran de la horde (*absolute Narcisse*) et campait les fils dans une a-socialité rivalitaire et asservie. Freud y semble en effet percevoir le caractère intenable de son point de départ, puisqu'il note :

*« la psychologie de la masse est la plus ancienne psychologie de l'homme ; ce que nous avons isolé en tant que psychologie individuelle, en négligeant tous les résidus de la masse, ne s'est dégagé que plus tard de l'ancienne psychologie des masses, progressivement et pour ainsi dire d'une manière qui n'a jamais été que partielle »*².

Mais c'est pour indiquer, au paragraphe suivant, que :

*« cette affirmation appelle une correction. La psychologie individuelle, bien plutôt, est nécessairement tout aussi ancienne que la psychologie des masses, car dès le début il y eut deux sortes de psychologie, celle des individus en masse et celle du père, du chef, du meneur »*³.

la seconde se distinguant par son narcissisme.

D'autres pages, d'autres passages vont encore dans le sens d'une rectification de Totem et tabou :

- *« il faut donc qu'il y ait une possibilité de transformer la psychologie de la masse en psychologie individuelle »*⁴.

1 Que l'on retrouve dans *Malaise...* : « Dans l'évolution culturelle, [...] l'agrégation des individus isolés en unité collective est de beaucoup le principal » p. 101.

2 *Psychologie des masses et analyse du moi*, in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1981, p. 191.

3 *Ibid.*

4 *Op. cit.*, p. 192.

- « dans le développement psychique de l'humanité, le moment où s'est réalisé, également pour l'individu pris isolément [Einzeln], le progrès que constitue le passage de la psychologie des masses à la psychologie individuelle »¹.
- « Le mythe [du héros] est donc le pas qui permet à l'individu de sortir de la psychologie des masses »².

Mais de ces notations, il faut tout d'abord relever qu'elles côtoient maintes affirmations opposées, comme si Freud à la fois tenait compte de ce qui objecte à sa conception première et ne pouvait en tenir compte d'efficace manière, c'est-à-dire en l'intégrant à sa théorie pour y produire des effets qui la modifieraient. Ensuite, que plusieurs textes, dont certains sont tardifs, reprennent et confirment l'idée d'une précession chronologique, dans l'histoire de l'humanité, de l'« individu isolé » ou « pris isolément ». Ainsi peut-on lire dans *Malaise* :

*« La vie en commun ne devient possible [elle ne l'était donc pas auparavant !] que lorsqu'une pluralité parvient à former un groupement plus puissant que ne l'est lui-même chacun de ses membres et à maintenir une forte cohésion en face de tout individu pris en particulier. La puissance de cette communauté, en tant que 'Droit' s'oppose alors [alors seulement] à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale. En opérant cette substitution, la civilisation fait un pas décisif. Son caractère essentiel réside en ceci que les membres de la communauté limitent leurs possibilités de plaisir alors que l'individu isolé ignorait toute restriction de ce genre. »*³

La suite n'est pas plus ambiguë :

*« La liberté individuelle n'est donc nullement un produit culturel [!]. C'est avant toute Civilisation [?] qu'elle était la plus grande, mais aussi sans aucune valeur le plus souvent, car l'individu n'était guère en état de la défendre. »*⁴

1 Op. cit., p. 206.

2 Op. cit., p. 208.

3 *Malaise...*, op. cit., p. 44.

4 Op. cit., p. 45.

De même, plus loin, parlant du processus de civilisation :

« *ce processus serait au service de l'Éros et voudrait, à ce titre, réunir des individus isolés, plus tard des familles, puis des tribus, des peuples ou des nations en une vaste unité : l'humanité même* »¹.

Il « *répondrait à cette modification du processus vital imposé par l'Éros et rendue urgente par Anankè, la nécessité réelle, à savoir l'union d'êtres humains isolés en une communauté cimentée par des relations libidinales réciproques* »².

Et Freud d'évoquer, comme fait de « l'évolution culturelle », du « processus de civilisation », « *l'agrégation des individus isolés en unité collective* »³.

Inutile de multiplier les citations attestant ces vues – elles sont légions – et l'on ne trouvera chez Freud rien qui infirme vraiment cette représentation agrégative du social ; c'est la conception freudienne pivot et principale du social, qui scinde l'histoire humaine en un *avant* de la collectivité et un *après* à constamment garantir contre l'action déliante de Thanatos (en tant que « pulsions d'agression » qui « rendent difficile la coexistence des hommes et qui menacent sa continuation »⁴ – ces hommes « qu'il est difficile de maintenir ensemble »⁵, toujours grosse d'un possible *retour* de/à la horde et la discorde, de/à cet avant de la socialité que les forces unificatrices d'Éros ont pour tâche civilisationnelle de conjurer. Le « lien social » n'a pas toujours été et s'expose sans relâche à la déchirure⁶.

3. *La temporalité comme double répétition.* La répétition est à l'œuvre sur deux plans : d'une part, l'ontogenèse « récapitule » la phylogenèse ; d'autre part, l'histoire humaine a son mode d'être dans l'itération du

1 *Op. cit.*, p 77, souligné par moi

2 *Op. cit.* p. 100

3 *Op. cit.*, p. 101, souligné par moi.

4 *XXXIIe des Nouvelles Conférences*, *op. cit.*, p. 149.

5 *XXXVe des Nvelles. Conf.*, *op. cit.*, p. 229.

6 Toutes choses ici exposées qui ne se confondent nullement avec la socialisation de la psyché, expressément distinguées et comparées par Freud (cf *Malaise*, pp. 100-101).

Même dont les avatars fournissent ses scansions essentielles à cette histoire qui s'acharne à reproduire (c'est ce en quoi elle consiste) un événement fondateur, qu'il soit compris comme passé réel ou scénario fantasmatique. Les deux plans se réfléchissent l'un l'autre :

- « *Peut-être [les] peuples répètent-ils le développement des individus.* »¹
- « [...] *les phénomènes religieux sont comparables aux symptômes névrotiques individuels, symptômes qui nous sont bien connus en tant que répétitions d'événements importants, depuis longtemps oubliés, survenus au cours de l'histoire primitive de la famille humaine.* »².

Ainsi le meurtre de Moïse, puis celui du Christ, événements fondateurs de deux religions, sont-ils donnés pour répétitions, via les traces mnésiques héréditairement transmises, du meurtre du père de la horde³.

Universelle répétition. Le temps du développement individuel, à partir des premiers refoulements, est sous-tendu par l'a-temporalité constitutive de l'inconscient - simultanément non-contradictoire et indestructible insistance des motions pulsionnelles comme des scénarii fantasmatiques les plus anciens - conférant au passé individuel et anthropologique, si remanié après-coup fût-il, un statut de présent permanent. Et l'histoire humaine, figée dans la répétition des événements collectifs originaires, offre sa vaste scène aux instances de la psyché pour qu'interminablement elles y rejouent leur drame, transposant (transférant et projetant) là leurs conflits. L'histoire : « immobile à grands pas », comme la statue d'Achille (Paul Valéry).

En ce sens, le temps social ne se distingue pas du temps psychique-individuel, et sa forme est celle d'un perpétuel (sinon éternel) retour d'où la *création* historique, comme émergence du nouveau, semble pour l'essentiel exclue. Guère de place dans la théorie freudienne, en effet, pour cette « catégorie du nouveau et par conséquent [pour] l'élément créateur dans la vie de l'âme », comme le notait Ludwig Binswanger, et cette absence

1 *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort*, in *Essais de psychanalyse*, op. cit. p. 24.

2 *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* (1939), op. cit., pp. 79-80.

3 *Op. cit.* pp.126 - 27

resurgit au plan d'une histoire collective qui n'en finit plus de se boucler sur elle-même. De sorte que la prise en considération de l'histoire tend à se renverser en élimination de l'historicité. Ce dont le conséquent immédiat ne fait pas mystère : la difficulté de se représenter quelque altérité que de soit d'une réalité sociale qui a toujours prévalu et prévaudra inéluctablement, commandée qu'elle est par une nature humaine immuable et trans- ou plutôt méta-historique.

Citons encore deux textes de « maturité » pour leur valeur illustrative quant au jeu de la répétition dans l'histoire. Le premier énonce le principe de la transposition :

« [...] les événements de l'histoire de l'humanité, les effets réciproques entre nature humaine, évolution culturelle et les retombées de ces expériences originaires dont la religion se pose comme le représentant [Ver-tretung] privilégié, ne sont que le reflet des conflits dynamiques entre moi, ça et surmoi ; que la psychanalyse étudie les mêmes processus, repris sur une scène plus vaste »¹.

Le second en précise les termes, conférant à l'histoire humaine et à l'évolution d'une névrose une temporalité identique :

« Traumatisme précoce, défense, latence, explosion de la névrose, retour partiel du refoulé, telle est [...] l'évolution d'une névrose. J'invite maintenant le lecteur à faire un pas de plus et à admettre qu'il est possible de faire un rapprochement entre l'histoire de l'espèce humaine et celle de l'individu. Cela revient à dire que l'espèce humaine subit, elle aussi, des processus à contenus agressivo-sexuels qui laissent des traces permanentes bien qu'ayant été, pour la plupart, écartés et oubliés. Plus tard, après une longue période de latence, ils redeviennent actifs et produisent des phénomènes comparables, par leur structure et leur tendance, aux symptômes névrotiques [...]. [Processus dont les conséquences] sont les phénomènes religieux. [...] Dans les deux cas, les traumatismes efficients et oubliés se rapportent à la vie de la famille humaine. »²

1 S. Freud présenté par lui-même, Post-scriptum de 1935, Paris, Gallimard, 1984, p. 1.23. souligné par moi.

2 L'homme Moïse... p. 110

C'est de ce fondement analogiste, dès longtemps constitué, seulement formulé ici de plus catégorique et synthétique façon, que procède tout un aveuglement quant au social et à l'historique ainsi dés-spécifiés, et que s'autorise une suite de réductions inacceptables (mais prestement acceptées par les bons disciples). Entre autres : l'assimilation des « primitifs » tantôt aux enfants, tantôt aux névrosés ; la religion prise comme névrose obsessionnelle ; les peuples comme « grands individus de l'humanité »¹ ; la thèse d'un Surmoi collectif (*Kulturüberich*) ; la prétention à « traiter les peuples de la même manière que les individus névrosés », notamment pour cause d'hérédité des traces mnésiques² ; la « paternalisation » des mécanismes de pouvoir ; l'oedipianisation du social ; l'infantilisme des masses fonctionnant aux processus primaires et le lien hypnotique au Chef ; les foules comme redoutables sacs à pulsions, etc.

* * *

De Marx à Freud, la démarche est donc inversement symétrique. Le premier part du collectif pour le raccrocher au sujet de la conscience ; le second part du sujet divisé de l'inconscient pour le rabattre sur le collectif ; et les deux ne laissent pas de faire fond sur le déterminisme propre à l'un ou l'autre de ces schèmes de référence. Chez Marx, déterminisme de la conscience, masqué par le déterminisme des « conditions objectives » ou du réel social. Chez Freud, c'est le collectif même qui est pensé comme appareil psychique³, c'est l'ensemble social qui est conçu, sans discontinuité, dans les termes du sujet psychologique dont il ne se différencie, à la limite, que quantitativement : le social (et non seulement la « psychologie sociale ») est *la même chose* que la psyché d'un individu, mais *en plus grand*, et « même la sociologie, qui traite du comportement des hommes en société, ne peut être rien d'autre que de la psychologie appliquée »⁴. Suprématie heuristique, épistémologique et ontologique du schème du sujet (psychique) dont la société et l'histoire sont *déductibles* et se déduisent en effet pour Freud de façon suffisante quant à l'essentiel⁵. Organicisme social – latent – qui est en vérité un subjectivisme social

1 *Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort, loc. cit.*, p. 24.

2 *L'Homme Moïse...*, p. 135.

3 L'actuelle « psychanalyse des groupes » n'a pas oublié la leçon.

4 *Nouvelles Conférences, op. cit.*, p. 240.

puisque le modèle est ici 1'« organe de l'âme ». Pensée comme appareil psychique (où les masses ne sont pas loin d'occuper la place du Ça, l'État ou le chef occupant celle de l'Idéal du moi, ce qui rapproche Freud de Platon), la société est cependant travaillée par la guerre de tous (les appareils psychiques) contre un seul (appareil psychique) et d'un seul (appareil psychique) contre tous (les appareils psychiques) : la société organo-subjective s'expose par nature au morcellement. Quant au devenir de cette entité à unification précaire, son ressort est identique à celui du devenir de ses éléments constitutifs : la répétition ou le destin, auquel la sagesse veut que l'on se plie. Nulle transformation radicale, qui supposerait la maîtrise collective d'un devenir collectif, n'est là envisageable.

Dans l'un et l'autre cas, celui de Marx et de la tradition révolutionnaire, celui de Freud et de ses épigones, le schème du sujet, quoique différemment prédiqué, forme le même obstacle à l'intelligence du social et de l'historique, du social comme historique. Comment croire, alors, s'évader de cette impasse en aboutant les deux théories ? Il faudra se débarrasser de ce schème en tant qu'appliqué toujours abusivement à l'ordre collectif, pour tenter de penser un peu mieux, i.e. sans réduction aveugle, et cet ordre et la *question du sujet*. A égale distance de la myopie du psychologisme et de l'hémianopsie des « processus sans sujet ».

Au-delà du schème subjectif : la forme-sujet

Soit : quitter le terrain où prolifèrent ces apories si l'on veut ressaisir le sujet dans son historicité - et le social et l'histoire dans leur irréductibilité à la (seule) détermination psycho-logique. S'agissant d'un objet plurimodal (constitué de la compossibilité des différents modes d'être d'une réalité complexe : simultanément subjective et objective, consciente et inconsciente, matérielle et spirituelle, individuelle et collective, structurelle et temporalisée), se garder tant des synthèses arbitraires de quelque méta-discours souverain que des réductions-extrapolations drainées par les interprétations d'un tel objet dans les seuls termes de l'un des savoirs ou théories dont relèvent un ou plusieurs de ses constituants (sociologisme,

5 Ce que Lacan ne fera qu'amplifier et systématiser par d'autres voies, celles d'une philosophie structuraliste du sujet (cf. J.-F. Narot, « Au nom de la Loi. Le social colaté par le lacanisme », in revue « L'homme et la société » n° 95 – 96, 1990

psychanalysme, psychologisme, etc.). Ni les charmes de la confusion additive, ni les misères de la division du travail intellectuel

Aucune réponse ne viendra des simplifications d'une psychologie des intérêts (les personnes comme « supports d'intérêts et de rapports de classes déterminés », même si elles sont aussi cela), simplifications emportées par un déterminisme qui évacue la question du sujet et celle de la psyché dans la supposée coïncidence de la subjectivité avec une somme d'effets dits objectifs. Mais guère plus à attendre des simplismes régionaux d'une psychanalyse aveugle à la société comme à l'histoire et résorbant derechef le même sujet dans une somme d'effets dits symboliques, moyennant quoi elle prend la posture d'une théorie totale et auto-suffisante, fondée sur une annulation.

Voici quatre présupposés théoriques minimaux qui me semblent renfermer ensemble certains éléments (ils sont élémentaires aux deux sens du terme) d'un dégagement hors de l'emprise du schème subjectif, telle que décrite.

1. *La détermination sociale*, conçue non comme un faisceau d'influences de surface mais comme ensemble ordonné de processus de subjectivation concourant à la production/structuration de l'économie psychique et définissant les modalités de relation de la personne aux autres et à elle-même et les modalités de sa présence au monde.

2. *La relativité culturelle*. Il n'est point de subjectivité hors des coordonnées d'une culture qui en codifient les formes et stipulent les manifestations requises ou exclues. Mais si la notion de « personnalité de base » a pu permettre un certain dépassement l'antinomie individu/société – c'est là ce qu'on peut en retenir – elle ne convient pas, pour les conséquences (localement) homogénéisantes de son application, à une approche qui n'entend pas plus dissoudre le singulier dans la recension des contraintes formelles que méconnaître des constantes universelles sous l'égide des différences reconnues.

3. *L'unité du subjectif et du social* (non leur confusion). Que l'inconscient puisse être dit a-social n'objecte pas à ceci qu'il n'y a pas de psyché qui ne soit socialisée (ce qui n'implique pas que la socialisation s'effectue sans reste). Le sujet est l'aboutissement de procédures de socialisation et

chaque société requiert un type de personne *congruent* avec ses propres structures et caractéristiques normatives, que ces procédures ont fonction de promouvoir. Soit – au minimum – des êtres capables de vivre dans tel environnement humain et matériel, et d’y vivre sous d’autres auspices que ceux de la folie. Aussi bien, l’analyse d’une organisation sociale, la compréhension de son fonctionnement sont-elles inséparables de l’analyse des caractéristiques subjectives que cette organisation sociale nécessite, induit ou exige. Loin de pouvoir être appréhendées comme seul fait de mécanismes extérieurs aux personnes concrètes – quitte à s’infiltrer en elles par le relais providentiel de l’« idéologie » – la conservation et la *reproduction* d’une formation sociale passent par la *fabrication* de subjectivités compatibles avec ses exigences comme aptes à supporter ses refus, parce que ces exigences et ces refus sont devenus – dans une mesure heureusement variable ! – ceux de ces mêmes subjectivités. L’adhésion des individus à un ordre social dont ils pâtissent ou sont censés pâtir, les mille figures de la servitude volontaire ne s’éclairent pas davantage d’une causalité socio-politique exhaustive que de l’invocation psychologisante d’un masochisme collectif.

4. *L’historicité partielle de la psyché*, qui est à penser non seulement sous les espèces de l’inscription dans l’ordre des générations ou de l’histoire interne d’une vie, mais encore en tant que soumission (limitée) de la psyché au devenir et à la transformation au titre de son insertion dans l’histoire collective. Ce qui s’actualise en diverses configurations subjectives dont la succession au fil des « époques » (et la distribution culturelle) soutient la notion de *forme-sujet*¹. L’une de ces actualisations, chronologiquement repérable, n’est rien de moins que l’émergence de l’*individu*, cette forme subjective qui conditionne notamment, à son insu, l’avènement de la psychanalyse.

C’est évidemment le point le plus épineux, puisqu’à cela l’on ne manquera pas d’opposer l’a-temporalité (et l’a-socialité et l’indifférence à la réalité) des processus primaires. La question est cependant, elle aussi, un

1 Notion que ces quatre points tentent de justifier. J’ai indiqué le contenu que je crois devoir lui donner dans deux articles : « La Thèse du narcissisme », in *Le Débat*, n° 59, Paris, Gallimard, mars-avril 1990, pp. 191-92, et « Pour une psychopathologie historique ». *Le Débat*, n° 61, sept.-oct. 1990.

peu moins simple que ne le donnent à penser maintes formulations de Freud¹.

Il peut tout d'abord être noté que la sexualité a une histoire, ontogénétique et sociale (laquelle ne se borne pas à la civilisation *des mœurs*) – même remarque relativement aux manifestations de la destructivité. Ensuite, que si l'inconscient ignore en effet l'irréversibilité ou la vectorisation temporelle, si son mode d'être est bien la simultanéité non-contradictoire, si sa manifestation est l'actualisation (altérante) du passé, il est cependant une histoire, universelle et singulière, faute de quoi l'inconscient ne saurait même être pensé : la succession, assurément non quelconque, des refoulements qui le constituent L'affirmation précitée de Freud (« *les processus du système Ics [...] ne sont pas ordonnés dans le temps...* ») ne vaut que pour les manifestations, le fonctionnement actuel de ces processus, non pour leur genèse, non pour la composition/ constitution de ce système et, de ses contenus², à commencer par la consécution des fantasmes originaires. Que le remaniement *après coup* et la répétition s'avèrent être la modalité ontologique propre de ces processus ne les exclut pas de toute temporalité, cela se borne à leur attacher une *forme* temporelle particulière – et non exclusive, sinon l'idée même de régression ou de fixation, la possibilité d'attribuer à telle phase ontogénétique tel dispositif pulsionnel, tel scénario fantasmatique, tel modèle de relation objectale, tel mécanisme défensif est simplement absurde.

Ajoutons, parmi cent arguments possibles, que la construction de l'appareil psychique dans l'épure freudienne, du refoulement originaire à la « séparation nette et définitive du contenu des deux systèmes » (les et Pcs-Cs) lors de la puberté³, témoigne elle aussi d'une chronologie irréductible au seul après-coup, si actif et déterminant qu'il y soit. Et l'on pourrait en dire autant de la-succession des moi (« moi-réalité du début »/

1 Par exemple : « Les processus du système les sont intemporels, i.e. qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps/ La relation au temps elle aussi est liée au travail du système CS. » (L'Inconscient, 1915, in *Métapsychologie*, Paris, Gallimard, 1978, p. 97).

2 Ce que vient dénier, et pour cause, la révision lacanienne de l'inconscient freudien, lorsqu'elle le prive de toute épaisseur et de tout contenu pour le transformer en simple occasion de scotome : ce qui était sous le nez mais invisible parce que trop visible (lettre volée, etc.).

3 *L'Inconscient*, op. cit., p. 109.

« moi-plaisir purifié » / « moi-réalité définitif »), des avatars de l'identification ou des progrès de la symbolisation, du devenir des choix d'objet ou de l'« évolution d'une névrose », de la stratification des traces mnésiques (cf. lettre 52) et, même, des modifications ordonnées du fantasme¹, toutes choses où les remaniements après coup ; loin de l'annuler, s'étayent sur la flèche du temps.

Ce ne sont que quelques indications sommaires et quelques exemples, nullement exhaustifs. La nécessité de reconsidérer le dogme de l'a-temporalité absolue de l'inconscient est patente (quelques analystes s'y emploient, ainsi Eduardo Colombo). Mais je ne suivrai pas cette voie pour l'instant : au regard de ce qui m'occupe, tirer directement de cette peu contestable dimension temporelle de l'inconscient un argument en faveur de l'historicité (sociale) de la psyché entretiendrait la confusion entre deux registres temporels hétérogènes, non isomorphes et sans relation de continuité quoique communicants. A partir de ces constats, nous ne saisi- rions que deux historicités seulement séparées, et s'imposerait une fois encore l'inventaire interminable et vain de ce qui, du social-historique, « pénétrerait » (et jusqu'où ?) la psyché pour l'in-former (le psychique, c'est l'intérieur ; le social, c'est l'extérieur), reconduisant de la sorte le principe des deux plans clivés, le faux problème de leur « précession » et les mystères de leur « interaction ».

C'est en d'autres termes qu'il importe de traiter, l'idée de *forme-sujet* me semble pouvoir contribuer au décalage requis pour un changement de perspective. Elle doit être comprise comme distincte du sujet psychologique (ego), qui n'est que l'un de ses moments, et comme restituant à la psyché son historicité sociale parce que prenant en compte l'institution de ses différentes mises en forme selon les temps, les lieux et les cultures (l'individu, plutôt que l'une de ces forme, est une méta-forme ou méta-figure). Il ne s'agit pas seulement là des « pratiques » (telles que la sociologie les isole) ou des mœurs, face visible des procédures de socialisation-subjection, mais aussi et plus profondément de ce qui est pensé/pensable, signifié/signifiable, figurable ou représentable pour et par tels êtres

1 Cf. « Un enfant est battu », 1919 ; in *Névrose, psychose et perversion*, Paris, P.U.F., 1978, p. 244. où Freud souligne que « les fantasmes de fustigation ont un développement historique [...] au cours duquel la plupart de leurs aspects sont plus d'une fois changés : leur relation à l'auteur du fantasme, leur objet, leur contenu et leur signification. »

vivant dans tel ensemble humain à tel moment de son existence et des contraintes que ce pensable/figurable/représentable/signifiable exerce conséquemment sur l'activité de pensée, de figuration, de représentation et de signification des membres de cet ensemble. Il s'agit encore des destins des pulsions, singulièrement des facteurs culturels des refoulements et des avatars de la *sublimation*. Des choix d'objet, prescrits ou interdits de variable façon, même si cette variance n'est pas illimitée. Et enfin, du jeu et du sort des *formations idéales* et des *identifications* dans leur articulation aux modèles identificatoires en vigueur. Ce dont les configurations spécifiques (la simultanéité réglée des figures convergentes en une même époque) justifieraient déjà que l'on parle de *types de personnalité* historiquement déterminés. Mais l'hypothèse se soutient encore d'un argument clinique : la différence des profils psychopathologiques actuels d'avec ceux dont Freud a tracé les contours, signalée par nombre d'analystes contemporains. Ces « nouvelles pathologies » (structures narcissiques, états-limites, organisations psychosomatiques, psychoses « blanches », etc.), dont on parle tant sans s'accorder sur leur définition ni même sur leur existence, se satisfera-t-on de les imputer à quelque échauffement de l'atmosphère théorique, technique ou contre-transférentielle, les traitant comme autant de mirages destinés aux mauvais fils, ceux qu'égarent les défaillances de leur freudienne orthodoxie ? A moins que, découvrant soudain le vaste monde, on en vienne à conclure que ces espèces pathologiques ont toujours existé et que leur nouveauté n'est que l'effet illusoire de leur rencontre grâce à l'élargissement du champ des prises en charge analytiques ? Admettons l'élargissement (dont on ne se soucie guère d'exposer les causes) : il ne peut rendre compte de la diminution des profils-types. Quant à ladite illusion du nouveau, elle présuppose des psychanalystes n'ayant jamais croisé d'autres « parlêtres » que leurs patients. Cela doit bien exister.

Nous n'en finirons pas avec la surdité à l'histoire, telle que générée par le paradigme subjectif (ou, de manière plus sophistiquée mais peut-être plus radicale par la théurgie du « Symbolique »), nous n'apercevrons ni en quoi ni comment la psyché est elle-même historisée au moyen de quelques considérations générales ou pétitions de principe théoriques ; il faudra en passer par des investigations précises dans des domaines restreints.

Nombreuses seraient les voies offertes à un tel travail. Je n'en citerai que deux, pour la pertinence qu'elles me paraissent présenter au regard de la problématique que je m'efforce à définir. Ce sont d'abord les effets non seulement directs mais transgénérationnels des grands traumatismes collectifs (leur transmission) pour ce qu'ils manifestent d'une imbrication de la réalité psychique avec la réalité historico-sociale. En témoignent éminemment les retentissements de la Shoah. Ce sont ensuite les destins de l'hystérie, les avatars de ses formes symptomales et leurs prévalences successives (pourquoi donc la grande hystérie à la Charcot a-t-elle quasiment disparu, par exemple ?), à ressaisir comme miroirs d'époques, à faire jouer ainsi qu'on a pu le faire de la folie et de l'aliénation, comme révélateurs ou analyseurs des formes socio-culturelles instituées. L'un et l'autre objets seraient, par nécessité de fait et de méthode, à référer à ce qui apparaîtrait avec une netteté croissante comme autant de déficiences ou de déficits de la subjectivation mis en lumière par la clinique actuelle.

Pour l'intelligence de ceci qui n'est ni la psychose, ni la simple aliénation sociale, plutôt, en ses manifestations-limites, une sorte de contumace du sujet qui semble spécifique de notre époque, les réflexions de Piera Aulagnier sur le « contrat narcissique » pourraient être de quelques secours (avec l'avantage de nous épargner les indigences confuses du « narcissisme » tel qu'ordinairement rapporté à la « post-modernité »).

Abordant la « *fonction métapsychologique tenue par le registre socio-culturel* »¹, elle désignait de ces mots (« contrat », soit dit au passage, m'apparaît peu approprié) l'un des éléments de « l'espace où le Je peut advenir ». L'existence d'un groupe suppose que ses membres acceptent (en majorité) la vérité de ses « énoncés du fondement » qui définissent la réalité du monde, la raison d'être du groupe, l'origine de ses modèles, affirmant le bien-fondé des lois du groupe et fixant ses buts en un discours qui sera, selon les cultures, mythique, sacré ou scientifique mais toujours porteur de *certitude* quant au passé, à l'avenir et à la place du sujet dans l'ensemble social. Le « contrat » entre l'enfant et le groupe, faute duquel l'enfant ne saurait « se libérer du premier référent incarné par la voix maternelle » pour occuper une place « indépendante du seul verdict parental », consiste en ceci que le groupe reconnaît le sujet « comme une partie

1 P. Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 182 sq., souligné par moi. Les citations qui souvent en sont tirées.

à lui homogène », attendant en contrepartie de celui-ci « que sa voix reprenne à son compte ce qu'énonçait une voix éteinte, qu'elle remplace un élément mort et assure l'immutabilité de l'ensemble ». Où subjectivation-socialisation et historicité apparaissent solidaires :

« Le discours de l'ensemble offre au sujet une certitude sur l'origine, nécessaire pour que la dimension historique soit rétroactivement projectable sur son passé, qui sera ainsi soustrait à une référence dont le savoir maternel ou paternel serait le garant, exhaustif et suffisant. L'accès à une historicité est un facteur essentiel dans le processus identificatoire, elle est indispensable pour que le Je atteigne le seuil d'autonomie exigé par son fonctionnement. Ce que vient ainsi offrir au sujet singulier l'ensemble va induire le sujet à transférer une partie de la mise narcissique, investie dans son jeu identificatoire, sur cet ensemble qui lui promet une prime future », i.e. la « continuation de lui-même et de son œuvre » grâce à l'illusion qu'au-delà de lui, une « voix nouvelle viendra redonner vie à la même de son propre discours ».

Les mythes, au sens précis (anthropologique) du mot, sont morts chez nous ; le sacré, en ce même sens, est résiduel ou ruiné, et la science, si objet de croyances et vénération de facture religieuse soit-elle, jamais ne pourra tenir socialement lieu de religion. Les énoncés du fondement sont effondrés, inaptes justement à fonder. Fin de la légitimation par les grands récits, dirait Jean-François Lyotard¹. De cet état de fait, ne s'ensuit-il déjà quelque altération du « contrat narcissique » qui, sans le résilier – auquel cas, c'est de psychose qu'il s'agirait-viendrait à en vicier certains termes, entravant la latitude, pour le sujet, de transférer sur l'« ensemble » une part de sa « mise narcissique »² ?

1 J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

2 Si tel était le cas, l'exacerbation du racisme, « narcissisme des petites différences » (Freud), serait lisible comme artefact tardif destiné à soutenir par la haine la possibilité d'un tel transfert ou de son maintien.

Ce que fut Mai 68 a été enseveli, et de multiples fois, et continue d’être recouvert. Par les gauchistes et idéologues « divertisseurs » de toutes obédiences, par les « libéraux » et oligarques de tous bords, par l’industrie médiatique, par l’amnésie généralisée et la bêtise contemporaine.

Jean-Franklin a été un des rares à s’être attelé à la dénonciation inlassable des multiples falsifications des « événements », après avoir contribué précocement à la naissance du mouvement. Si ses récits sont si vivants, ses analyses si brillantes et ses dénonciations si cruelles, c’est qu’ils s’abreuvent à son engagement sans failles pour l’autonomie individuelle et collective qui s’est alors exprimée de manière explosive et dont l’auteur ne s’est jamais départi par la suite.

Il ne s’agit pas de proclamer la « Vérité » de Mai 68, mais d’en faire entendre aujourd’hui le cri, qui résonne d’autant plus que le délabrement de la société s’accélère : est-ce réellement *dans ce monde-là* que nous voulons vivre ?



Jean-Franklin Narodetzki (1948 – 2014), ancien membre du *Mouvement du 22 mars*, militant et psychanalyste au Quatrième groupe, auteur d’articles, notamment dans la revue *Le Débat*, ainsi que de *Mai 68 à l’usage des moins de vingt ans* (Actes Sud, 1998) et de *Nuits serbes et brouillards occidentaux, Introduction à la complicité du génocide* (L’Esprit frappeur, 1999).

Photographie de l’auteur dans la cour de la Sorbonne occupée en mai 1968