

# LIGNE CLASSIQUE

*collectif*

# ÉTUDE

La contradiction entre l'individu, comme produit élémentaire du capitalisme, et le collectif, comme nécessité naturelle allant à la symbiose et au développement, est insurmontable. Se réaliser en symbiose avec les autres d'une part et d'autre part s'affirmer soi-même, dans une personnalité profonde et développée, ne sont pas deux choses antinomiques en soi. Ce sont deux aspect d'un seul et même mouvement liant la vie humaine au reste du Cosmos. Mais le capitalisme perturbe ce rapport. Seul le matérialisme dialectique permet de comprendre cela, avec une définition allant dans le sens de l'Histoire, insérée dans le mouvement même de la vie et de la matière. Seul le matérialisme dialectique est en mesure de dépasser l'impasse dans laquelle s'effondre le capitalisme, atomisant la société et aliénant la personne humaine dans le culte de son propre égoïsme. Seul le matérialisme dialectique est en mesure de proposer une Humanité nouvelle, avec des personnalités profondes vivant en harmonie avec la Nature.

Seul le matérialisme dialectique est authentiquement et totalement

## **Collectif**



Au cours de son essor historique, la bourgeoisie a produit une Humanité nouvelle, brisant les liens de servitude et de fidélité sur lesquels s'édifiaient les communautés féodales. C'est dans ce processus que s'est développée la notion d'individu, au sens d'une personne humaine singulière, digne de par le fait son existence même, et dont les droits devaient en conséquence être reconnus comme tels.

La production de cette nouvelle Humanité a amené un saut qualitatif sur tous les plans par rapport à la féodalité. C'est même très précisément en raison de cela que Karl Marx et Friedrich Engels ont pu écrire dans le « Manifeste du Parti Communiste » que la bourgeoisie a joué dans l'Histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Si l'individualisme est un élément central du capitalisme comme étape historique, on aurait tort de manquer cependant l'importance de l'aspect collectif de celui-ci. Le capitalisme exige aussi la coopération dans le cadre du marché et à travers elle, le développement de l'esprit d'entreprise des individus. C'est la totalité de ces éléments qui constitue fondamentalement l'identité de l'Humanité engagée dans le capitalisme.

Penser le capitalisme de manière dialectique impose donc de regarder l'ensemble de ces faits, et pas seulement la question de l'individualisme. Car c'est là tout le paradoxe : le capitalisme produit effectivement des individus s'imaginant séparés, isolés les uns des autres, et pourtant en réalité il amène une coopération, d'ailleurs toujours plus grande.

En effet, à mesure que s'élargissaient au plan historique les liens du Marché, l'Humanité nouvelle du capitalisme se développait, d'abord dans les villes et leurs alentours, puis de plus en plus loin, imposant la coopération et l'unification à une échelle géographique toujours plus vaste.

Ce qu'on appelle « mondialisation » est justement la conséquence d'une coopération toujours plus grande des capitalistes à l'échelle du monde, alors que dans la production elle-même les travailleurs coopèrent toujours plus eux-mêmes.

Le rapport élémentaire est celui-ci : le capitalisme pose la nécessité du travailleur isolé, mais pour mieux l'arracher à son isolement en tant que paysan ou artisan et le jeter dans une production où coopèrent des travailleurs en masse.



C'est là même le mode fondamental du capitalisme : utiliser les capacités d'un individu et le faire agir avec un autre, pour avancer plus, mieux, quantitativement et qualitativement. Karl Marx, dans « Le Capital », nous formule cela de la manière suivante :

« Le mode fondamental de la production capitaliste, c'est la coopération dont la forme rudimentaire, tout en contenant le germe de formes plus complexes, ne reparaît pas seulement dans celles-ci comme un de leurs éléments, mais se maintient aussi à côté d'elles comme mode particulier. »

La féodalité ne connaissait pas cette coopération ; il a fallu le capitalisme, capable d'assembler de nombreux travailleurs, pour briser les anciennes formes sociales, arracher les individus à leur isolement, alors qu'ils ne connaissaient le plus souvent, en tant que paysans, que quelques kilomètres carrés de toute leur vie.

Le capitalisme brise les traditions et les normes anciennes, pour exiger le regroupement, la collectivité, mais en même temps, il le fait sur la base d'individus isolés en tant que travailleurs vendant leur force de travail.

Cet isolement des individus ne se fait pas de manière uniforme et directe, les liens féodaux peuvent persister, sous une forme décadente. Par exemple, les travailleurs de telle ou telle région peuvent maintenir des usages de leurs traditions, ou encore la religion peut demeurer. Mais ces liens sont brisés, reformulés et transformés par les exigences du capitalisme, de l'individualisme et de la coopération. Au bout du compte, l'individu s'atomise et s'isole nécessairement.

Le communisme brise justement cet isolement qui n'a comme source que la propriété privée des moyens de production. Le communisme actualise ce qui est déjà dans le capitalisme : l'unification des masses, il ouvre l'horizon et met fin à l'insupportable ratatinement de la personne humaine et de ses capacités, isolée au milieu de tous.

Il faut voir ici toutefois que le capitalisme n'est pas parvenu à totalement écraser le féodalisme. Né dans les contradictions de celui-ci, le capitalisme s'est développé historiquement en laissant des espaces où persistent des éléments décadents du féodalisme. Et le processus n'a pas été linéaire et indifférencié bien entendu.

C'est précisément sur cette base que s'est développé le romantisme, comme fleur stérile. Sous sa forme notamment fasciste, le romantisme assimile communisme et capitalisme, au nom de l'individu séparé, artisan autonome, ou voyageur

aristocrate, vivant prétendument sans avoir besoin de la société, de sa culture, refusant le « totalitarisme » en prétendant réduire le monde à ses sens, ses expériences, sa « liberté » sur le mode de l'aventure singulière.

Pour le romantisme, l'unification est donc toujours un souci, car un pas en avant dans l'unification apparaît comme une « soumission » pour l'individu se voulant radicalement différent, unique, n'ayant rien à voir avec les autres.

En réalité, l'individu « différent » est ici absolument semblable aux autres, de par l'incapacité qu'il y a à développer ses facultés personnelles dans le capitalisme. Le romantisme ne peut donc pas parvenir à obtenir cette « liberté » qu'il recherche, et qui ne trouve à s'exprimer que dans une disponibilité pour le marché.

C'est ainsi que sous sa forme post-moderne, ce romantisme de l'individu libre produit des choses comme les wokes ou les « LGBTQ+ » ou encore les « islamistes inclusifs », qui tous affirment l'irréductibilité de l'individu singulier et de ses « choix », de sa « liberté » et qui doit conquérir ses droits face à la société sous le slogan : « j'ai le droit d'avoir des droits », mais dont la quête s'achève dans le Marché dont ils deviennent une nouvelle annexe, une frontière, ajoutant simplement une nouvelle variété, de la « diversité » si l'on veut, à l'Humanité de l'époque du capitalisme.

C'est pour cela que tous les combats des libéraux et libertaires post-modernes sont des fleurs stériles. Ce n'est pas en développant l'individu et ses « droits » que l'Humanité trouvera son chemin hors du capitalisme et de ses contradictions. C'est là une impasse. Le matérialisme dialectique permet de comprendre que c'est en direction de la coopération et non de l'individualisme que se trouve l'issue.

C'est n'est qu'en s'insérant totalement dans la collectivité qu'on peut justement se réaliser pleinement individuellement. La coopération permise par le capitalisme permet à l'individu de ne pas se chercher individuellement, de manière isolée, avec

des moyens faibles, sans accès à la culture universelle, mais bien en puisant dans les moyens gigantesques fournis par la société toute entière.

Il faut ici bien comprendre que toute réalisation individuelle est une production, et non pas une « création » à partir de rien ; le fait qu'il faut une base matérielle pour se développer montre bien que la coopération est nécessaire, qu'elle est la base élémentaire pour sortir d'une situation primitive, de survie.

On voit bien d'ailleurs justement comment les défenseurs les plus acharnés de l'individualisme imaginent de manière fantasmée un futur apocalyptique dans lequel ils existeraient comme « survivants » isolés, réduits mais libres dans un monde effondré dans lequel la coopération, et même la société, auraient été abolies ou bornées à celle des relations directes reflétant l'entre-soi le plus primitif.



La coopération n'est donc, à ce titre, nullement socialiste : elle existe de fait dans le capitalisme lui-même. Le socialisme part de cette coopération pour, justement, dépasser la concentration des forces et aboutir à la centralisation de celles-ci, avec

des choix rationnels servant le développement de l'Humanité, de son rapport harmonieux à la nature.

Le capitalisme aura alors servi historiquement à faire se rencontrer les individus isolés, séparés, à les jeter dans une production commune, élevant les forces productives, leur permettant par la suite d'exister en commun comme Humanité, dépassant les tribalismes, les régionalismes et les nationalismes.

À ce point de notre réflexion, il faut encore tenir compte d'un autre enseignement du matérialisme dialectique : le principe de la différenciation dans un processus. L'essor du capitalisme et son développement puis sa décadence ne sont pas des mouvements linéaires et uniformes. Ils se sont produits et se produisent en fait de manière inégales et différentes, avec des phases d'accélération, de repli ou au contraire de dépassement.

Le capitalisme n'est donc pas un phénomène propre à « l'Occident » qui définirait ainsi sa « civilisation », mais une étape historique concernant l'Humanité entière, de manière différenciée. Le capitalisme a ainsi historiquement tenté de s'élancer dans plusieurs endroits du monde, à différents moments, partout et lorsque les forces du Marché, concentrées autour des agglomérations dans lesquelles la production et l'échange permettaient d'accumuler des richesses, mais aussi des connaissances et des capacités, avaient atteint un certain niveau.

Placée au cœur de ce développement, dans le cadre des villes, la bourgeoisie a émergé partout comme force sociale en mesure de proposer une nouvelle organisation sociale, une nouvelle culture, une nouvelle civilisation pour tout dire. Et partout elle est entrée en lutte avec les forces réactionnaires du féodalisme.

Mais historiquement, ce processus n'a pas partout abouti au triomphe de la bourgeoisie. L'entrée dans la Modernité bourgeoise s'est effectuée de manière différenciée, et même encore aujourd'hui, des arriérations semi-féodales ou des

réactions néo-féodales persistent, y compris dans les pays avancés du capitalisme, mais encore plus bien sûr dans les pays semi-féodaux semi-coloniaux.

Dans un pays comme la France, cette différenciation éclate au grand jour dans les métropoles, les villes du capitalisme avancé. Celles-ci prennent un aspect toujours plus cosmopolite de par l'exigence du capitalisme de concentrer les richesses et les capacités à des échelles toujours plus larges.

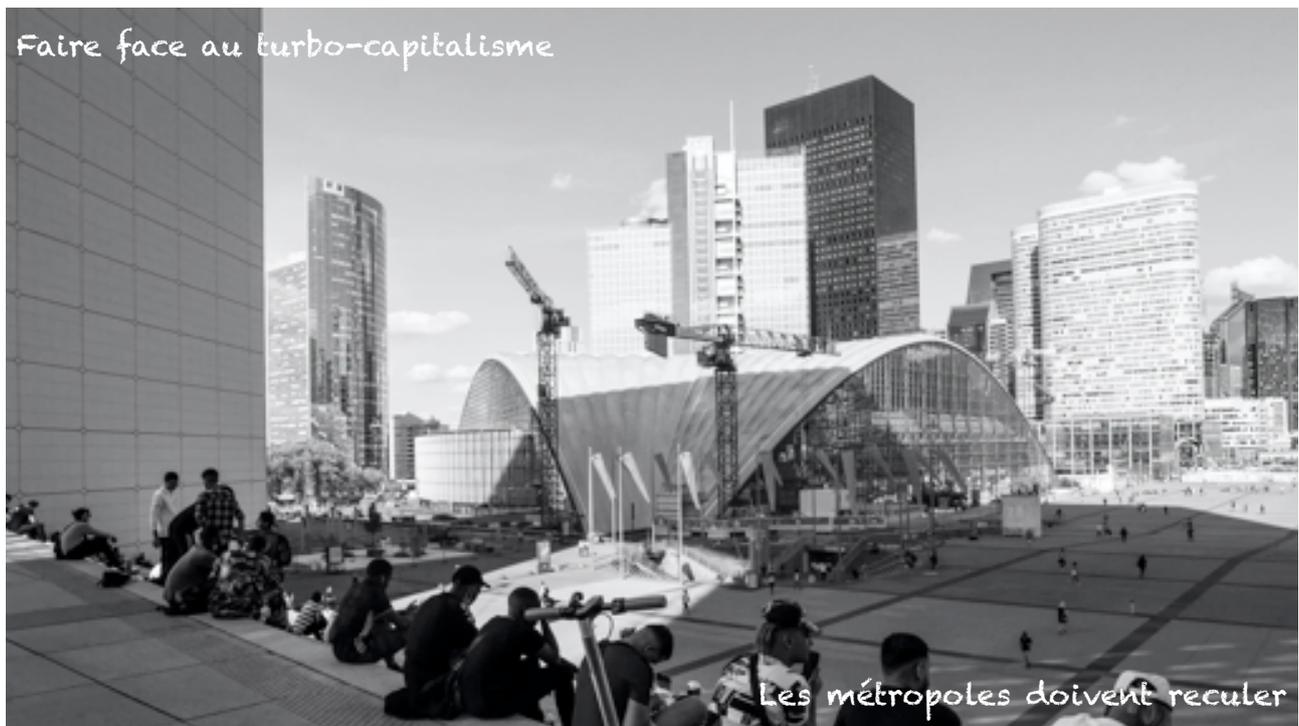
D'une part, s'y développe donc une coopération permettant des productions remarquables voire éblouissantes, autant sur le plan de la science que sur celui de la culture, dans tous les domaines. Une ville comme Paris en particulier témoigne historiquement de cela de manière exemplaire.

Et d'autre part, s'y développe un individualisme forcé et différencié, rassemblant et atomisant en même temps. L'accès à la consommation et à un marché extrêmement large dans le cadre de ces métropoles accélère la tendance à l'individualisme, au point que l'on peut parler ici de « turbo-capitalisme » : au sens où l'individu et son existence devient en soi un horizon du Marché.

À ce stade, il ne peut plus être question d'émancipation. Le turbo-capitalisme agit comme une immense lessiveuse écrasant les personnes, en exigeant d'elles d'être les marchandises même de leur propre vie. Ainsi, la société éclate elle-même en autant de petits marchés plus ou moins étroits, reformulés en permanence, en concurrence entre eux pour s'étendre.

Un exemple frappant de cela se constate en parcourant les rayons alimentaires d'une grande surface dans les banlieues ou les centre-villes d'une métropole : les individus sont poussés à exprimer un « choix » alimentaire en fonction de leur disponibilité pour tel ou tel segment du marché proposé à ce moment, le prix, l'orientation religieuse, le veganisme même sont des choix disponibles et tous offerts sur le même plan.

La « liberté » de l'individu s'épuise donc dans sa disponibilité potentielle pour le marché. Et comme il existe autant d'individus que possible, cet horizon semble inépuisable et de fait, il se reformule en permanence, occupant les personnes à se chercher une existence singulière, qui aboutit à leur aliénation.



Le caractère décadent de ce processus du turbo-capitalisme lie donc inextricablement la marchandisation et l'individualisme. On parle ici de décadence car ce processus coupe l'Humanité de sa base naturelle, l'artificialise dans une abstraction toujours plus délirante.

L'individu comme horizon de lui-même en tant que marchandise, aboutit par exemple à des choses comme des enfants s'imaginant être d'un autre sexe, et qu'il faudrait transformer au nom de leur réalisation individuelle. Il ne faudrait donc pas entraver l'essor d'un marché de cette transformation, puisqu'elle permettrait de « libérer » des individus au nom d'eux-mêmes, et en retour, il faut pousser à l'affirmation de tels individus dont la disponibilité alimente le marché ainsi créé au nom de la « diversité ». Quand les capitalistes disent que la « diversité » est une richesse, ils l'entendent effectivement comme tel.

On ne peut pas donc lutter contre le capitalisme en cédant à ce turbo-capitalisme. Mais c'est une évidence que ne voit pas la Gauche libérale, de part son rejet du matérialisme dialectique. Considérant la lutte pour les droits individuels comme horizon, cette Gauche ne voit pas le marché, ni encore moins le capitalisme comme un cadre, un mode de production total, qui s'impose dans tous les rapports de l'existence et produit un certain type d'Humanité.

Cette « Gauche » libérale n'appelle, au mieux, « capitalisme » que les grandes entreprises, ou les organisations financières sur le plan économique, comme si celles-ci avaient une existence propre, dont les individus seraient en conséquence eux aussi détachés ou sur un autre plan. S'ils parlent de « système », ce n'est que pour identifier des « sphères » qui seraient en elles-mêmes différentes du capitalisme, et qui n'y seraient articulées que de manière contingente, mais qu'on pourrait donc penser en tant que telles.

Ainsi, on pourrait lutter contre le racisme ou pour les personnes homosexuelles par exemple en laissant de côté le capitalisme, qui ne serait pas un cadre, mais un aspect du « système », qu'on pourrait d'ailleurs atteindre en luttant dans ces sphères particulière même, de par l'articulation « systémique » entre elles. Un antiraciste « systémique » serait donc un anticapitaliste par ricochet pour ainsi dire.

Cette « Gauche » libérale cède donc nécessairement à ses propres prétentions post-modernes, en s'imaginant voir au-delà du capitalisme, et voir la modernité bourgeoise au-delà de la bourgeoisie. Ce qu'elle ne voit pas en revanche, c'est le turbo-capitalisme métropolitain qui l'emporte et qu'elle contribue à alimenter.

Toutes les prétentions post-modernes refusent donc de voir la marchandisation inévitable de l'individu dans le capitalisme moderne des métropoles. Comme elles refusent de voir la culture comme un universel, en lui opposant le cosmopolitisme individualiste des métropoles. Comme elles refusent aussi le « totalitarisme »

collectif, lui opposant ses « philosophies » fondées sur la phénoménologie, dans laquelle seule compte l'individu et ses perceptions, ses expériences, ses choix, ses désirs, et dont la quête existentielle porterait en soi une charge révolutionnaire et libératrice.

Au bout du compte, il s'agirait d'aller à une société des atomes libres, qui se contemplant les uns les autres, finiraient par s'équilibrer dans une « alliance », du fait que le jeu du marché pousserait de par sa rationalité propre à calculer ses coups et à parvenir à l'idée que s'allier à l'autre pour qu'il exprime ses droits et sa différence, pousse l'autre en retour à s'allier à soi. Cet horizon idéologique « inclusif » justifie donc toutes les dérives possibles du marché, et voit dans son extension l'existence même des Humains, la condition suprême de leur émancipation.

Plus le turbo-capitalisme fait voler en éclat la société et plus grave encore, le rapport de celle-ci à la Nature, plus les libéraux post-modernes se pensant « révolutionnaires » pensent faire vaciller le capitalisme et son ordre.

Mais comme le capitalisme est effectivement et inévitablement condamné, le turbo-capitalisme individualiste et métropolitain apparaît forcément à un nombre croissant de personnes comme une menace à l'existence humaine naturelle. Le paradoxe apparent est que certains capitalistes s'en rendent aussi compte. Sans rejeter l'individualisme bien entendu, ils entendent mobiliser autour de la coopération collective.

Cela se traduit notamment au plan idéologique et politique par l'existence de la Droite, qui propose le nationalisme comme cadre collectif. La Droite entend brider les élans trop délétères du turbo-capitalisme, mais sans toutefois les briser, puisque cela serait de toute façon impossible sans le socialisme.

Si la Droite formule donc un « socialisme », c'est un « socialisme » par en-haut, autoritaire et bureaucratique, visant à défendre le capitalisme dans son existence.

Ce national-socialisme est donc nécessairement corrompu et son anticapitalisme artificiel le pousse à toutes les fuites en avant délirantes et criminelles, notamment vers l'antisémitisme.

Il faut souligner ici que pour formuler un tel national-socialisme, la Droite a besoin de puiser son anticapitalisme romantique à Gauche, dans les forces et les organisations idéologiques qui rejettent le matérialisme dialectique. C'est dans ce cadre que s'est formulé historiquement l'antisémitisme, comme « socialisme des imbéciles » selon la formule très juste d'August Bebel.

La Droite pousse à mettre l'accent sur la coopération nationale, s'opposant formellement au cosmopolitisme des métropoles, mais sans s'opposer aux métropoles comme bases du capitalisme avancé. La Droite voit ici le problème des métropoles, mais elle ne peut résoudre ce problème sans assumer la contradiction ville/campagne sur le fond.

Pour contourner cette impasse, la Droite tente de déplacer la question du cosmopolitisme sur celle du refus de la culture universelle. S'appuyant sur le chauvinisme, elle pousse par le nationalisme à considérer l'extension du marché comme symétrique à l'impérialisme.

Là où les libéraux/libertaires post-modernes disent qu'il faut voir comme une opportunité de richesse le cosmopolitisme métropolitain et qu'il faut pousser les individus à affirmer leurs droits contre la société et ses « oppressions » dominantes, les nationalistes disent qu'il faut défendre la société et son organisation, refuser le cosmopolitisme, défendre la modernité bourgeoise nationale, et pousser à la coopération dans ce cadre contre les autres pays.

Pour les uns, le marché doit conquérir les individus pour les libérer, se « naturaliser » en eux afin de les arracher définitivement à l'Histoire et même à la

Biosphère. Pour les autres le marché doit unir les individus d'une nation pour conquérir les autres.

Mais pour les révolutionnaires, ce sont là les deux faces d'une même pièce.

Le matérialisme dialectique enseigne à considérer l'importance du prolétariat comme antagonisme dialectique dans ce rapport, et à voir le capitalisme dans sa totalité. Le prolétariat de fait est engagé de par son existence même dans un autre rapport que cette lutte stérile qui oppose les différentes factions de la bourgeoisie.



Le prolétariat se forme dans le capitalisme, mais il voit plus loin que la coopération, il saisit la nécessité de la solidarité, et le collectif lui apparaît sous la forme du caractère social de la production. Le prolétariat saisit aussi plus nettement la question de l'épanouissement dans le collectif, la nécessité de planifier les choses, de les décider et de les organiser collectivement, de manière à la fois centralisée et locale, et ne pas laisser l'esprit d'entreprise étroit décider de tout et tout diriger.

Le prolétariat voit en fait les capacités et les besoins, expression de la dignité du réel, et non plus le mérite, ce vestige idéologique de l'essor de la bourgeoisie, qui avait permis de briser la domination étroite et étouffante de l'aristocratie, mais qui une fois le capitalisme établi, ne sert plus qu'à auto-justifier celui-ci.

Dans l'existence collective que mène le prolétariat dans le cadre du capitalisme, les contradictions sont multiples, mais chacun devient une personne avec une profondeur immédiatement et authentiquement plus profonde, bien plus que ce que peut atteindre la bourgeoisie.

Le prolétariat voit ainsi les potentialités ouvertes par la modernité bourgeoise, mais aussi toutes les contradictions qui en entravent le plein développement, et plus encore toutes les corruptions qui coupent l'Humanité de son existence naturelle en harmonie avec la Biosphère. De ce fait, le prolétariat ne peut que refuser de naturaliser le marché et saisir au contraire la dimension anti-naturelle de son extension sans limite. Et de même, le prolétariat ne peut que refuser le nationalisme et la guerre.

Et comme la bourgeoisie ne peut pas empêcher l'essor du prolétariat, alors elle tente de bloquer celui du développement de sa conscience de classe. Notamment, elle tente d'étouffer le développement du niveau de culture des prolétaires et de l'esprit prolétarien.

À l'ouvrier elle oppose des types conformes à son idéologie comme l'artisan ou l'auto-entrepreneur. Au développement de l'esprit collectif du prolétariat, elle oppose le culte du héros isolé et solitaire, aventurier et libre, voire du bandit, du pirate se jouant du « système » mais vivant adossé à lui, refusant le « troupeau » pour exprimer sa singularité, mener sa carrière ou tirer son épingle du jeu, afin de jouir sans entrave d'une existence moderne sans contraintes ni responsabilités conséquentes.

Les réalisations culturelles, par exemple les films d'anticipation ou de science-fiction témoignent de manière éloquente de cet assaut bourgeois sur les consciences. Le progrès technologique, les machines et notamment les robots sont aussi piégés dans ce rapport, parce qu'ils sont une manière d'affirmer l'esprit prolétarien collectiviste. Le mode de programmation des robots par exemple ne peut qu'être socialiste et planificateur. Le capitalisme ne peut pas l'accepter et dégrade donc leur substance réelle. Il est obligé de nier le progrès.

C'est là en fait un reflet de l'inévitable dépassement collectiviste du capitalisme annonçant le socialisme, dont l'avant-garde révolutionnaire se doit de lever le drapeau lumineux, assumant pleinement l'esprit prolétarien collectiviste, augurant l'aube d'une nouvelle Humanité Communiste, qui balayera l'individualisme bourgeois et son monde.

À l'effondrement décadent du capitalisme nous vous proposons ici d'étudier, pour se former, se transformer de manière approfondie et prolongée ce que nous entendons

par

**Collectif.**

# FORMATION

## **(1) LE PRINCIPE : L'UNIVERS ENTIER FORME UNE UNITÉ EN MOUVEMENT.**

Une chose comme un individu au sens où l'entend la bourgeoisie n'existe pas selon la perspective matérialiste dialectique. Plus précisément, la notion d'individu a une valeur relative dans la perspective du matérialisme historique, mais elle est erronée sur le plan général dans le matérialisme dialectique.

Prenons les choses à la base. La conception matérialiste dialectique refuse d'isoler des éléments, de les séparer les uns des autres. Ainsi, l'Univers est un ensemble unifié, une seule unité qu'il est impossible de diviser.

Toutefois, l'univers comme ensemble unifié est en mouvement, et la nature de ce mouvement est dialectique. Pour cette raison, ce qui existe en particulier n'est pas isolé, mais relève d'un aspect relatif du général qui, lui, est absolu.

Et, en même temps, ce qui existe en particulier relève d'un aspect général qui, lui-même, est une expression du particulier. C'est là un point difficile à saisir, car il faut saisir le particulier dans le général et le général dans le particulier, et cela à l'infini.

Pour saisir cela correctement, il faut porter son attention sur ce qui est particulier et que l'on peut retrouver dans son environnement. Un objet en particulier semble bien avoir une existence propre. Prenons un réveil-matin sur une commode par exemple.

Ni le réveil-matin ni la commode n'existent de manière indépendante du reste de l'espace et du temps. Le réveil-matin est par exemple lié au temps, dont il reflète le

mouvement en donnant l'heure, tout comme la commode utilise un espace bien déterminé dans une pièce.



Cela signifie que la moindre chose dispose de caractéristiques la reliant au reste de son environnement. On peut dire que décrire un objet ou un phénomène, c'est ainsi décrire ses caractéristiques. Et si l'on pousse plus loin l'analyse des caractéristiques, on peut s'apercevoir qu'à différents niveaux, chaque chose relève d'un universel. Le réveil-matin relève de tous les réveils-matins, tout comme du temps qui passe (pris comme aspect universel) : il consomme de l'énergie, par exemple avec des piles ou de l'électricité, ce qui le relie à d'autres particuliers – une prise électrique, une pile – et d'autres universels – l'électricité.

En tant qu'objet fabriqué, le réveil-matin relève des autres objets fabriqués ; en tant que marchandise, il se relie aux autres marchandises, donc au mode de production capitaliste, etc. Et l'un et l'autre de ces objets sont issus d'une même matière cosmique existant depuis l'éternité, et qui se reformulera autrement au-delà de leurs existence propre, à l'infini.

On le comprend, on pourrait prendre ainsi n'importe quel objet ou phénomène : le processus est sans fin.

Ce qu'on appelle la science est donc la saisie de différents aspects de la réalité de l'univers, parce que les saisir tous est impossible. On ne peut que tendre vers la totalité, en étudiant le mouvement pour voir ce qui est principal, ce qui est secondaire, les différents nœuds existants comme par exemple avec la « division » entre système solaire, galaxie, amas de galaxies, etc.

Plus important encore, on doit comprendre que la pensée a comme dynamique le reflet de ce processus de distinction entre absolu et relatif, universel et particulier, qui existe dans l'Univers. Voici comment Lénine explique cela dans des Notes philosophiques :

« La différence entre subjectivisme (le scepticisme et la sophistique, etc.) et la dialectique consiste entre autres en ce que dans la dialectique (objective), la différence entre le relatif et l'absolu est relative. Pour la dialectique objective, il y a également l'absolu dans le relatif. Pour le subjectivisme et la sophistique, le relatif est seulement relatif et exclut l'absolu (...). Nous avons la dialectique en commençant par le plus simple, le plus habituel, les plus massivement répandu, etc., par n'importe quelle proposition : les feuilles de l'arbre sont vertes, Jean est un homme, le spitz est un chien, etc.

Déjà ici (comme l'a génialement remarqué Hegel), la dialectique est là : le particulier est général (cf. Aristote, Métaphysique, 3e livre, 4e chapitre, 8-9 : « En effet, nous ne pouvons pas dire qu'il y a une maison [Lénine : en général] en dehors des maisons particulières. »

Ainsi, les contraires sont au bout du compte et en même temps identiques : le particulier n'existe pas autrement que dans cette liaison qui conduit au général. Le

général n'existe que dans le particulier, par le particulier. Chaque particulier est d'une façon ou d'une autre général.

Tout général est une parcelle, ou un côté, ou une essence du particulier. Tout général n'englobe qu'approximativement tous les particuliers. Tout particulier entre donc incomplètement dans le général.

Tout particulier est relié par une infinité de passages à des particuliers d'un autre type : des choses, des phénomènes, des processus.

Nous avons déjà ici des éléments, des embryons du concept de nécessité, de liaison objective dans la nature. Le contingent et le nécessaire, le phénomène et l'essence sont déjà présents ici, car quand nous disons : Jean est un homme, le spitz est un chien, ceci est une feuille d'arbre, etc., nous rejetons comme contingents une série de caractères, nous séparons l'essentiel de l'apparent et nous opposons l'un à l'autre.

Ainsi, dans toute proposition, on peut et on doit, comme dans une cellule, mettre en évidence les embryons de tous les éléments de la dialectique, montrant ainsi que la dialectique est inhérente à toute la connaissance humaine en général.

Et la science de la nature nous montre (et de nouveau c'est ce qu'il faut montrer pour tout exemple le plus simple) la nature objective avec les mêmes qualités, la transformation du particulier en le général, du contingent en le nécessaire, les passages, le glissement, la liaison mutuelle des contraires.

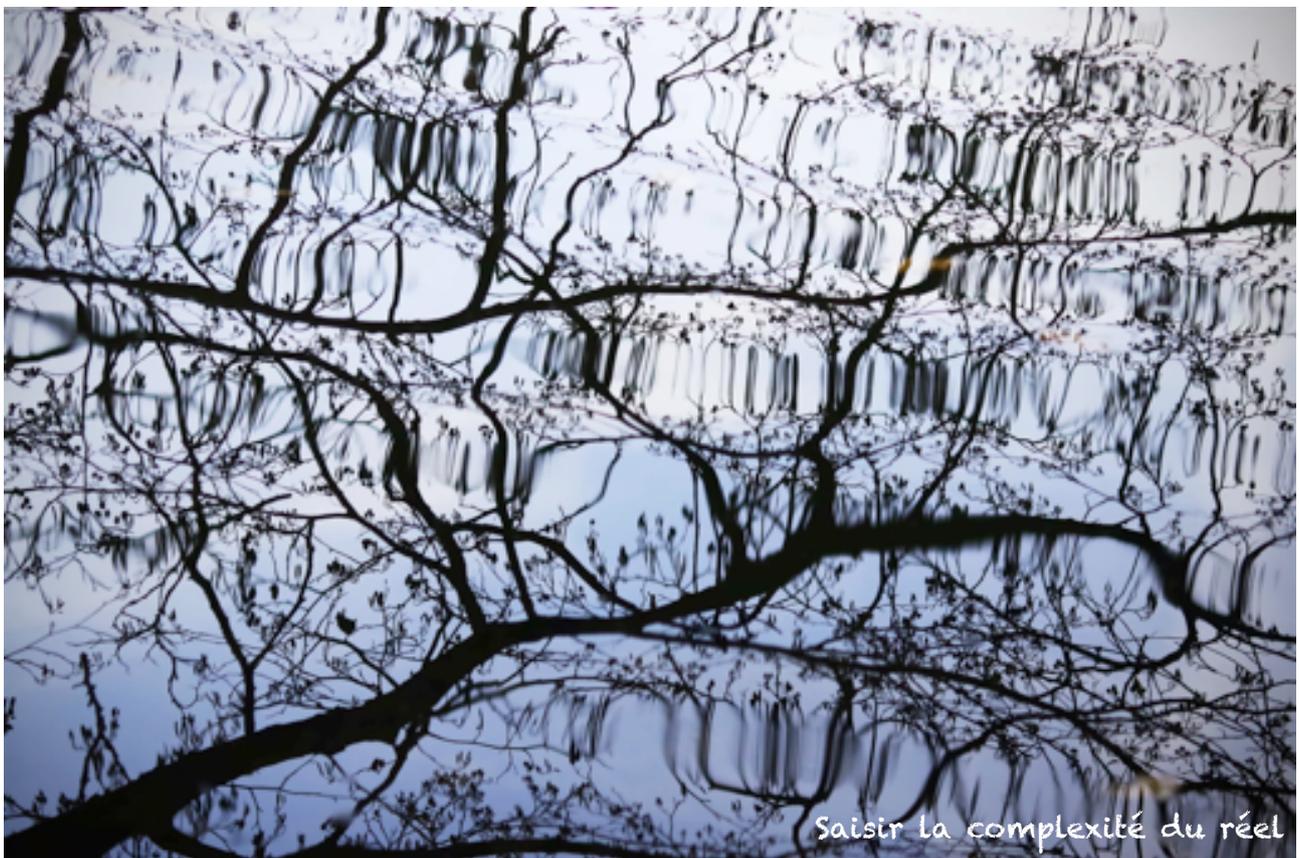
Dans la moindre chose, il y a la complexité des inter-relations, c'est-à-dire l'ensemble, l'universel, qui lui-même existe par le particulier. L'Univers comme universel est lui-même concret dans le particulier de la matière infinie et éternelle.

La dialectique permet ainsi de comprendre le rapport du particulier à l'universel dans le cadre du mouvement qui donne sa nature à l'univers, au cosmos. Cela aide

déjà à saisir le rapport de la personne au collectif. Intéressons-nous maintenant plus précisément à la matière dans ce cadre.

L'une des caractéristiques du mouvement de la matière est le développement inégal. Le développement ne se fait jamais de manière uniforme ; il existe un décalage entre les parties en développement.

Cela tient au fait que la réalité est complexe, car contradictoire, et qu'il existe des variations, plus ou moins grandes, entre les parties de la réalité, même si à terme ces variations disparaissent avec le saut qualitatif qui a, lui, une valeur générale.



Le capitalisme ne s'est, par exemple, nullement développé de la même manière et avec la même profondeur, la même intensité, dans tous les pays. La première guerre mondiale impérialiste tient notamment à ce fait que, les impérialismes allemand et austro-hongrois ne disposant que de pratiquement aucune colonie, ils se voyaient obliger de bousculer l'ordre produit par le développement inégal.

On peut penser, tout aussi pareillement, à un verre d'eau dans lequel on verse de la grenadine : certaines parties de l'eau connaissent déjà une union avec la grenadine, alors que d'autres parties restent encore indépendantes pour un petit moment.

Pareillement, quand on réfléchit à un problème, certains aspects nous semblent particulièrement faciles à saisir, alors que d'autres pas du tout. En fonction de notre vécu, de notre expérience, de notre étude, de nos connaissances, etc., il y a des décalages dans la saisie des différents phénomènes, ce que les réactionnaires ne comprennent pas, parlant des différences d'« intelligence ».

Il en va de même pour l'analyse matérialiste dialectique de la réalité. Chaque personne analyse la réalité, mais il faut ici, pour que l'analyse soit juste, complète, que la théorie et la pratique soient hautement développées, avec un haut niveau de synthèse.

Personne n'analyse la réalité dans son ensemble, soit par manque de besoin comme pour une personne bourgeoise, soit par un manque de conscience comme pour une personne prolétaire. Si le processus d'analyse est lancé, il faut alors que l'ensemble se développe de manière cohérente, avec une base solide.

Étant donné alors que la révolution socialiste (ou de nouvelle démocratie dans les pays opprimés) se déroule dans un cadre national – celui des contradictions du mode de production – il faut donc avoir une haute connaissance de la culture, des mentalités, de la réalité économique, des traditions historiques, de la politique, des développements sociaux en cours.

Cette connaissance ne saurait être théorique uniquement : elle doit au contraire se fonder sur la lutte de classes, sur la pratique, c'est-à-dire sur la rupture politique avec les différents aspects de la domination des classes dominantes. C'est la position idéologique au sein de la lutte des classes – par rapport, en pratique, au mode de production capitaliste et à l'État – qui détermine cela.

On ne peut pas avoir une analyse réelle, correcte, complète de la situation de son pays, si on participe de plain-pied au développement du capitalisme, au renforcement des institutions. C'est dans le combat contre tous les aspects du capitalisme et de l'État que c'est possible.

Parvenir à ce degré d'analyse et de compréhension relève de ce qu'on appelle alors la Pensée-Guide dans le matérialisme dialectique : c'est-à-dire la pensée d'une personne qui a réussi à synthétiser la connaissance matérialiste dialectique de la réalité historique d'un pays.

Cette pensée sert de poteau indicateur, fournissant les connaissances théoriques pour déployer une pratique réellement révolutionnaire.

Le cadre historique est expliqué par la Pensée-Guide, guidant les combats présentés comme nécessaires pour changer la réalité selon les nécessités historiques. Les luttes sont guidées par l'expression de l'analyse, de la pensée d'une personne.

Mais cette personne n'a pas d'intérêt en tant qu'individu : ce qui compte c'est sa position d'avant-garde. Sa valeur est d'avoir été en première ligne d'une compréhension qui ne peut que se systématiser dans les masses, de par son caractère juste, de par son juste reflet des conditions matérielles dans leur synthèse.

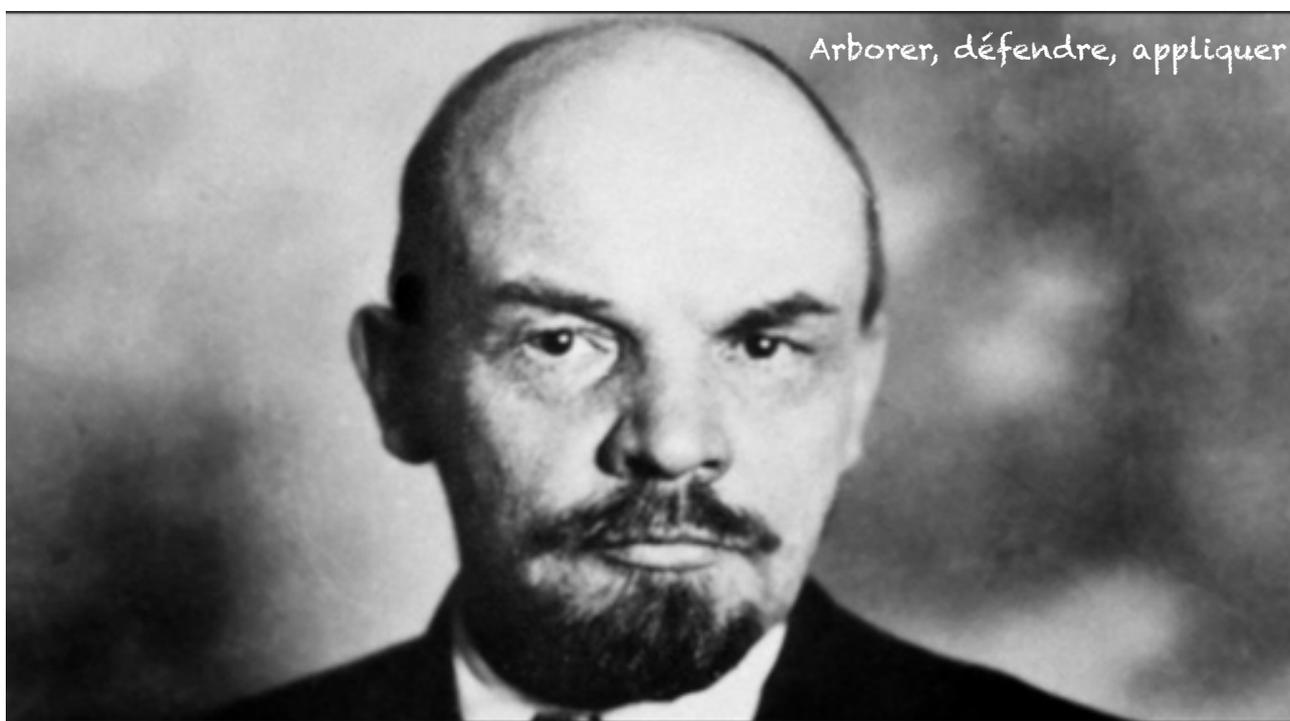
Ce qui caractérise la Pensée-Guide, c'est qu'elle reflète la réalité matérielle. Mao Zedong a ainsi développé une Pensée-Guide, assumée par le Parti Communiste de Chine en tant que « pensée Mao Zedong ».

On peut voir que Staline a pratiquement procédé de même avec Lénine, même s'il n'a pas différencié ce qui relevait du léninisme et ce qui relevait de la pensée Lénine spécifique à la Russie.

Staline disait ainsi :

« En ce qui me concerne, je ne suis qu'un élève de Lénine et le but de ma vie est  
d'être un élève digne de lui. »

Cette mentalité est typique des communistes : le respect des grands contributeurs à la science, au matérialisme dialectique, ne relève pas du « culte de la personnalité », mais de la protection de leurs apports.



« Arborer, défendre, appliquer » la Pensée-Guide, comme l'a formulé le Parti Communiste du Pérou, est ce qui définit les communistes, qui se fonde sur le reflet synthétisé de la réalité produite comme pensée de certaines personnes au cœur de la lutte des classes.

La bourgeoisie rejette totalement la compréhension matérialiste dialectique justement en lui opposant la personne comme individu singulier, radicalement différent et donc libre.

Or ce que la bourgeoisie pense avoir compris de la liberté est faux sur toute la ligne.

Voyons ici comment Mao Zedong a défini la liberté :

« La liberté, c'est la connaissance de la nécessité et la transformation du monde objectif. »

Il y a, dans cette formulation, deux aspects :

- la connaissance d'un côté, c'est-à-dire l'aspect intellectuel, théorique ;
- la transformation de l'autre, c'est-à-dire l'aspect pratique, concret.

Pour cette raison, on peut autant dire que « La liberté, c'est la connaissance de la nécessité et la transformation du monde objectif. » que : « La liberté, c'est la transformation du monde objectif et la connaissance de la nécessité. »

Les deux aspects s'interpénètrent, ils forment une unité dialectique. Pourquoi la connaissance est-elle nécessaire ? Parce que la liberté est celle de quelqu'un en particulier. Or comme nous l'avons vu, ce particulier existe dans le général et ce général est en mouvement, il se transforme. La liberté de quelqu'un en particulier ne peut donc pas exister sans s'insérer de manière adéquate dans cette transformation, sans quoi elle serait vaine, irréalisable. Elle serait à proprement parler une illusion.

C'est la raison pour laquelle est employé le mot « nécessité », Spinoza avait conscience que l'être humain pouvait penser de manière suffisamment correcte pour se passer complètement de l'idée de Dieu, en concevant un univers infini et éternel. Son époque ne pouvait permettre toutefois que cette conception soit exprimée librement, aussi Spinoza, obéissant à la nécessité, avait comme devise « Cautè », signifiant prudemment en latin.

On en revient donc, à la contradiction entre le particulier et le général. Pourquoi la transformation du monde est-elle nécessaire ? C'est que, ce qu'il est possible de réaliser exige qu'on ait un rapport direct à la réalité, que toute la dignité de celle-ci soit reconnue. Voilà pourquoi on peut parler de « dignité du réel ».

La pratique ne peut pas donc se fonder sur la contemplation de la réalité, elle ne peut pas être le prolongement de l'abstraction. Une pensée étrangère à la réalité ne peut pas saisir la richesse du réel en mouvement.

La conscience, comme subjectivité de la pensée, est ainsi placée dans la contradiction entre le particulier et le général. Ce qu'on peut faire, de manière libre, s'insère ainsi obligatoirement dans une réalité déterminée, et comme celle-ci est en mouvement, il y a également la liberté comme détermination subjective consistant en une tension vers une action pratique.

Il n'y a donc pas de liberté abstraite, au sens où l'entend la bourgeoisie. Il n'y a pas de désir, de libre-arbitre ou de passion découplée du réel qui peut avoir un sens. Il existe une réalité objective où l'on se fonde. Imaginer sortir de ce cadre est du subjectivisme idéaliste.

L'art contemporain est exemplaire d'un tel subjectivisme, tout comme la psychanalyse, l'idéologie LGBTQ+, l'idéologie des réseaux sociaux, le néo-darwinisme... et la liste est inépuisable ! On doit de fait rompre avec toutes les conceptions subjectivistes ayant comme point commun de résumer la liberté à une expérience purement individuelle, avec un individu faisant « exploser » le cadre du réel.

Mais c'est bien la liberté entendue comme nécessité qui donne sa valeur et sa place à la personne. Toute transformation objective doit être portée par une conscience

subjective, car toute transformation en général est porteuse du particulier et est ainsi porté par un particulier.

Nier cela, c'est basculer dans le formalisme, qui est la négation de la dignité du réel. Les comportements stéréotypés sont exemplaires du formalisme, reflétant des milieux repliés sur eux-mêmes, s'auto-intoxiquant, vivant en cercle fermé, s'imaginant durer éternellement.

Ainsi, il n'y a pas de connaissance de la nécessité sans transformation du monde objectif, et inversement. La liberté est le produit de cette contradiction, dont tous les aspects sont interreliés, où chaque aspect de la contradiction se convertit en l'autre.

En fin de compte une personne porte l'universel, comme l'universel se déploie dans chaque personne. C'est là toute la dignité du réel, qui fait que l'on puisse dire que la masse prime sur la particule, sur la personne, et qu'une personne exprime réellement sa liberté en cherchant par nécessité à conceptualiser par la pensée le réel, comme mouvement contradictoire de la matière exprimant sa profonde unité.

## **2) LE CONCEPT : LA THÉORIE DES DEUX POINTS.**

Comment conceptualiser le rapport entre la personne et le collectif selon les principes du matérialisme dialectique ?

Commençons par voir ce que n'est pas la conception matérialiste dialectique de ce problème. Dans la conception idéaliste du monde par exemple, on retrouve le principe de l'identité. Selon ce point de vue, si on nomme quelque chose A, on peut dire que  $A = A$ , c'est-à-dire qu'une chose est elle-même et reste elle-même.

Pierre est Pierre ; il n'est pas Paul et il ne le sera jamais. Tout existe de manière séparée, avec ses particularités, ses propriétés, son identité. Le capitalisme, qui se fonde sur la reconnaissance de capitaux multiples dans la concurrence et d'un capital unique avec le monopole, systématise à sa façon cette approche.

Un individu est alors tellement identique à lui-même qu'il n'est, finalement, identique à personne, à part lui-même : il possède « son » code ADN, il peut « choisir » son « genre », il dispose d'un libre-arbitre complet, sa personnalité serait unique, etc.



Le matérialisme dialectique considère que tout cela est faux. S'il faut parler d'identité, alors cela ne peut être valable que pour l'Univers, qui est infini, éternel et à ce titre est « identique » au sens que, même s'il se transforme, il est unique, la seule chose qui existe.

On peut parler de l'Univers aujourd'hui comme demain, car c'est le même espace, même en transformation. Il est la seule chose qui se maintienne, en tant que totalité organisée et en développement perpétuel.

Pour le reste, c'est-à-dire les éléments de l'Univers, il est possible de dire que  $A = A$ , mais en même temps c'est faux. C'est là le principe dialectique de la réalité matérielle. Tout est en effet en mouvement et, pour reprendre l'image employée par le philosophe grec Héraclite, on ne peut pas se baigner deux fois dans le même fleuve.

Pierre n'est déjà plus Pierre, car il s'est transformé, le faisant tout le temps ; on peut bien sûr parler de Pierre, mais cela sera relatif : il s'agit de Pierre à un moment précis, et encore cette manière de « fixer » la réalité, de la photographier, est une simplification.

Une définition relevant de l'identité ne peut être que relative, descriptive comme nous l'avons vu avec l'exemple du réveil-matin sur le principe, mais elle ne peut certainement pas être absolue. Une définition décrit ce qu'on connaît d'une chose à un moment donné, mais cela ne saurait être éternel, car tout change, et change dans une infinité d'inter-relations que la science justement vise à saisir de manière toujours meilleure.

Reprenons l'exemple de Pierre. Ce dernier n'existe pas isolément, pour le matérialisme historique il est obligé d'obéir aux impulsions de sa classe sociale, selon des lois historiques. Il n'a donc pas un libre-arbitre, qui existerait de manière indépendante de la réalité.

À cela s'ajoute que, sur le plan matériel, il n'est pas isolé du reste de la nature. La maladie est, par exemple, considéré comme une agression, comme un « mal », venant déranger un équilibre par définition statique.

Un tel point de vue est là aussi idéaliste, faisant de l'individu une entité isolée. En réalité, l'individu est et n'est pas en même temps : il est relié à un ensemble – celui

de la vie sur Terre, la Biosphère – dans la mesure où il est composé d'éléments chimiques, qui rentrent en interaction à une multitude de niveaux. Le réchauffement climatique est un exemple de cela.

De plus, l'individu se décompose lui-même en toute une série d'éléments, dont notamment les bactéries. Or, les bactéries ne connaissent pas les frontières fictives imaginées par l'être humain et ce qu'on appelle maladie n'est rien d'autre qu'un processus de synthèse qui se déroule.

Lorsque la maladie est remarquée, le saut produit par la synthèse a déjà eu lieu. Dans cette perspective, les maladies ne sont pas des « accidents ». Elles ont un sens, relevant du mouvement de la matière.

C'est un sens qui nous échappe encore totalement, mais c'est une piste à suivre, car on ne peut pas séparer un individu abstraitement sain du reste de la nature. Naturellement, dans la conception idéaliste du monde, les individus font par contre « face » à la maladie ; c'est bien entendu la raison pour laquelle les scientifiques à la solde de la bourgeoisie butent entièrement sur des problématiques comme les cancers et le SIDA, caractérisées par un haut niveau de synthèse entre la maladie et le corps.

Bien entendu, il y a l'arrière-plan la question de savoir si ces maladies relèvent d'un processus naturel, en quoi consiste ce processus naturel : il y a ici une gigantesque perspective de travail.

Pour cela, encore faut-il comprendre que la matière en mouvement ne respecte pas le principe idéaliste d'identité ; elle ne connaît pas de frontières, que ce soit au niveau des bactéries comme des classes sociales, ainsi que de la Biosphère elle-même. Les êtres humains ne sont que des composantes de l'Univers ; le principe d'identité n'est qu'un fétichisme propre à la période capitaliste.

En réalité, chaque chose obéit, de fait, à la loi de la contradiction et, par conséquent, elle possède en elle-même un mouvement interne, résumé par Mao Zedong dans la formule « 1 devient 2 ». C'est le principe du mouvement dialectique de la matière, A étant A et en même temps ne l'étant pas, cette contradiction étant le moteur du mouvement, le mouvement lui-même.

Et non seulement A possède une contradiction interne, mais en plus il est inter-relié à d'autres choses, d'autres phénomènes. Le principe de l'identité isole arbitrairement une chose, un phénomène ; il prive également de mouvement de manière arbitraire, alors que tout est en mouvement.



On peut bien sûr effectuer une sorte de photographie d'une chose à un moment, mais considérer que la chose sera toujours ainsi est anti-matérialiste. Le seul moyen de justifier le principe de l'identité est d'ailleurs de faire comme Platon et de placer

« au ciel » des chiffres magiques, des « idées » issues de Dieu, qui auraient « formé » la matière.

On voit aisément que la conception idéaliste du monde tente de systématiser une description purement mathématique de chaque phénomène, pour être en mesure d'agir immédiatement, avec un raisonnement de type unilatéral à court terme. C'est là sa nature pragmatique.

La conception idéaliste du monde ne voit pas le mouvement ; elle ne voit que l'identité. La Terre a pour elle un satellite, la Lune, et elle-même tourne autour du Soleil, le processus se répétant « à l'infini » de par le principe de l'identité, une chose ne changeant jamais à moins qu'un événement de cause extérieure ne se produise.

C'est cette conception idéaliste du monde qui fait que sont recherchées, de manière idéaliste, des causes « extérieures » aux problèmes (sociaux, sentimentaux, génétiques, etc.), au lieu de porter son attention sur le mouvement s'appuyant sur les contradictions internes.

La conception matérialiste dialectique du monde ne voit pas l'identité de manière absolue, mais uniquement de manière relative ; elle voit surtout le mouvement, qui est la caractéristique même de la matière. La Terre est le lieu d'une transformation de la matière vivante, dans un processus toujours plus complexe, de par sa dynamique interne, inépuisable étant donné que rien n'est indivisible.

L'identité est au mieux une constatation propre à un moment défini arbitrairement, au pire une abstraction, un fétiche. Dans les faits, rien n'est identique, même pas à soi-même : tel est l'enseignement du matérialisme dialectique.

Le matérialisme dialectique considère que chaque phénomène forme une unité des contraires, ceux-ci étant en lutte, en opposition. C'est la loi de la contradiction, loi universelle de la matière éternelle et inépuisable en marche vers le communisme.

Le terme de contraire est dans ce cadre souvent assimilé à celui d'opposé. Dans ses notes philosophiques, Lénine dit ainsi :

« Au sens strict, la dialectique est la recherche des contradictions dans l'essence des choses elles-mêmes. »

Le développement est la « lutte » des opposés. Les termes de contraire et d'opposé sont aisément interchangeables et dans les faits il est facilement passé d'un terme à l'autre, avec à l'esprit qu'ils seraient équivalents.

Dans la langue française, il existe d'ailleurs une grande ambiguïté dans la définition des deux termes ; on a tendance à définir quelque chose de contraire comme opposé, et quelque chose d'opposé comme un contraire, même s'il y a des nuances, selon le contexte.

La base de ces nuances est la suivante. Opposer est un terme venant du latin, c'est poser vers, devant, c'est-à-dire poser en face, contre. Il y a une idée de face à face. La contradiction, c'est ce qui vient contre-dire ; le terme vient également du latin. Il y a une idée d'annulation.

Les langues latines et le russe suivent pareillement ce schéma ; en allemand cela revient au même avec pour le terme contradiction widerspruch (wider signifiant à l'encontre, spruch le fait de dire) ; le terme gegensatz, opposition, signifie quant à lui au sens strict contre-phrase ou anti-phrase. Karl Marx et Friedrich Engels utilisent le terme de widerspruch, mais dans le sens de gegensatz ; la distinction

n'est pas opérative. Le langage mathématique fait quant à lui une distinction nette en apparence, mais on peut voir que cela revient au même.

Concrètement, on peut dire que contradiction et opposé forment deux aspects d'une même contradiction/opposition, les deux termes se rejoignant et se repoussant.



Si l'on veut éviter un tel va-et-vient, l'expression « théorie des deux points » semble plus abstraite de prime abord, mais elle permet de poser le cadre opératif dialectique.

L'expression a notamment été utilisé dans un article pour les cinquante ans du Parti Communiste de Chine, publié simultanément dans le Renmin Ribao (le Quotidien du peuple), le Hongqi (le Drapeau rouge, l'organe théorique), le Jiefangjun Bao (le Quotidien de l'Armée Populaire de Libération).

Ce document de 1971 retrace l'histoire du Parti, avec les luttes de deux lignes, entre la ligne rouge et la ligne noire à chaque étape, depuis la guerre révolutionnaire jusqu'à la construction du socialisme et la lutte contre les forces de la restauration

capitaliste, avec donc la Grande Révolution Culturelle Proletarienne lancée en 1966, tout en soulignant qu'il en faudrait plusieurs.

La longue conclusion porte sur le fait de bien apprendre et mentionne l'importance de la théorie des deux points :

« Nous devons suivre la théorie des deux points, pas la théorie d'un seul point. Tout en portant notre attention sur la tendance principale, nous devons prendre note de l'autre tendance qui est possiblement masquée. Nous devons prendre totalement en considération et fermement saisir l'aspect principal et en même temps résoudre un par un les problèmes soulevés par l'aspect non principal. Nous devons voir les aspects négatifs des choses tout comme leurs aspects positifs. Nous devons voir les problèmes qui se sont déjà soulevés et également anticiper les problèmes pas encore perçus, mais pouvant se soulever. »

Hsueh Li précisa cela dans un article de 1972, La théorie des deux points, où il expliqua dès le départ que :

« Qu'est-ce que la théorie des deux points ? C'est ce que nous appelons usuellement le matérialisme dialectique ; c'est la théorie marxiste-léniniste de la loi fondamentale de l'univers. Le président Mao nous a donné une explication compréhensible et pénétrante dans son De la contradiction. »

Après avoir rappelé les fondamentaux du matérialisme dialectique, il conclut de la manière suivante :

« Parvenir à porter la théorie des deux points et à dépasser la théorie d'un seul point n'est pas simplement une question de méthode, mais de vision du monde. La théorie des deux points appartient à la vision du monde prolétarienne et la théorie d'un seul point appartient à la vision du monde de la bourgeoisie et de toutes les

classes exploiteuses. Sans exception, la pensée des gens vivant une société de classe est marquée par une marque de classe et est invariablement influencée par l'orientation politique de la classe à laquelle ils appartiennent. Même si des personnes ne relèvent pas des classes exploiteuses, elles sont immanquablement affectées par l'idéalisme et la métaphysique existant universellement dans la société de classe.

C'est pourquoi chaque personne des rangs révolutionnaires doit faire en sorte que soit éliminé de son esprit tout point de vue idéaliste et métaphysique, et doit faire des efforts constants pour remodeler son monde subjectif tout en changeant le monde objectif. Ce n'est qu'ainsi que la théorie des deux points peut être soutenue et la théorie d'un seul point dépassée. »

L'expression « théorie des deux points » permet de ne pas se focaliser sur l'idée d'annulation que peut impliquer abstraitement le terme de contradiction – et on notera que les révisionnistes chinois sont passés par là en disant que justement il fallait accepter l'existence de la contradiction, accepter les choses négatives, etc. L'expression « théorie des deux points » permet également de ne pas employer le terme d'opposition, qui perd de vue l'unité et risque d'amener à réfuter même l'unité des contraires, sur un mode gauchiste.

L'expression permet ainsi de mettre l'accent sur la pratique : c'est un bon équivalent aux termes contradiction et opposition, qui sont eux-mêmes « deux points ».

Selon le matérialisme dialectique, chaque phénomène a deux aspects, qui forment une unité et qui, en même temps, sont en lutte. L'unité permet l'existence de phénomènes, cependant la lutte interne est la base de sa transformation (et donc de son existence). L'unité et la lutte forment elles-mêmes une contradiction.

La question s'est posée de savoir dans quelle mesure les termes d'unité et d'identité (des contraires) étaient équivalents ou lequel il fallait privilégier. On s'est vite aperçu que, plutôt que réduire le principe à un seul concept, il était plus adéquat d'élargir le champ des termes qu'on pouvait employer.

Lénine, dans ses remarques au sujet de la dialectique, souligne le caractère commun de ces deux termes d'unité et d'identité ; il déplace la question vers le rapport du général et du particulier. Il dit ainsi :

« Les contraires (le particulier est le contraire du général) sont identiques : le particulier n'existe pas autrement que dans cette liaison qui conduit au général. Le général n'existe que dans le particulier, par le particulier.

Tout particulier est (de façon ou d'autre) général. Tout général est (une parcelle ou un côté où une essence) du particulier. Tout général n'englobe qu'approximativement tous les objets particuliers. Tout particulier entre incomplètement dans le général, etc. »

Il assimile de ce fait le terme unité à d'autres termes : coïncidence, identité, équivalence ; voici ce qu'il expose :

« L'unité (coïncidence, identité, équivalence) des contraires est conditionnelle, temporaire, transitoire, relative. La lutte entre contraires s'excluant mutuellement est absolue, comme sont absolus le développement et le mouvement. »

Puisque le mouvement est absolu, l'unité donc est particulière et relative. De ce fait le rapport entre les contraires dans une unité est lui-même particulier et relatif. Il est donc impossible de donner à chacun de ces contraires une définition parfaitement absolue.

Dans son immense classique De la contradiction, Mao Zedong présente la chose de la même manière, en élargissant les termes équivalents ou approximativement équivalents :

« L'identité, l'unité, la coïncidence, l'interpénétration, l'imprégnation réciproque, l'interdépendance (ou bien le conditionnement mutuel), la liaison réciproque ou la coopération mutuelle – tous ces termes ont la même signification et se rapportent aux deux points suivants : premièrement, chacun des deux aspects d'une contradiction dans le processus de développement d'une chose ou d'un phénomène présuppose l'existence de l'autre aspect qui est son contraire, tous deux coexistant dans l'unité ; deuxièmement, chacun des deux aspects contradictoires tend à se transformer en son contraire dans des conditions déterminées.

C'est ce qu'on appelle l'identité. »

Ce que veut dire ici Mao Zedong, c'est que l'identité des contraires est valable pour la saisie de cette identité des contraires en elle-même, ou pour le dire autrement : la dialectique de la matière est dialectique et ne peut être saisie que dialectiquement.

# TRANSFORMATION

À ce stade de notre réflexion, on peut établir que parler de transformation n'est pas tout à fait exact au sens du matérialisme dialectique.

La « théorie des deux points » souligne immédiatement l'existence de deux aspects, ce qui est important à une époque où la bourgeoisie cherche à nier la dialectique.



Pour le dire plus précisément, l'assimilation de ce concept permet de modifier son état d'esprit tout en transformant la réalité : ai-je bien suivi la théorie des deux points, ai-je bien vu les deux aspects, en m'appuyant sur la tendance principale pour voir dans quel sens aller ? Voici les questions que toute personne, mais d'abord toute personne révolutionnaire, doit se poser. En permanence.

Le matérialisme dialectique considère qu'une chose peut se retourner en son contraire. Selon le matérialisme dialectique, ce qui se passe c'est que le contraire d'une chose est en même temps cette chose. Ainsi, il n'y a pas à proprement parler de « transformation » lorsqu'une chose devient son contraire.

C'est évidemment délicat à saisir. Il a fallu d'ailleurs attendre Mao Zedong pour que le matérialisme dialectique comprenne ce processus de manière suffisante. La Grande Révolution Culturelle Prolétarienne est le fruit de cette compréhension : étant donné qu'il n'y a pas de « barrière » entre une Chine socialiste et une Chine révisionniste, il ne fallait pas imaginer que le révisionnisme s'appuierait sur une transformation, une modification, un déplacement. La lutte était en réalité interne à la société chinoise.

D'où les multiples aspects de la Grande Révolution Culturelle Prolétarienne.

Staline, en URSS, considérait que le révisionnisme passerait par des points de fixation, qui entameraient un déplacement, une modification, une transformation. Ce ne fut pas le cas et son erreur tient à sa compréhension insuffisante, due à des raisons historiques, du processus amenant qu'une chose se transforme en son contraire.

Ainsi, sans la théorie deux points, on est amené à valoriser le lieu du « passage », on est obligé de considérer que, pour qu'une chose puisse se modifier, il faudrait un « lieu », un sas, un point de connexion.

Or, c'est là étranger au matérialisme dialectique. C'est même d'ailleurs très précisément, du point de vue historique, la justification théorique de Dieu.

Avant le matérialisme dialectique, l'hypothèse de Dieu était incontournable pour l'humanité. Cette dernière, incapable de saisir le mouvement de la matière,

d'appréhender la contradiction (notamment entre particulier et collectif), de saisir le développement inégal... fondait, de manière idéaliste, sa réflexion sur le principe de création, d'action et de réaction.

Pour qu'une chose existe, pour qu'une chose se passe, dans cette conception, il faut un moment « idéal », une situation pure, une lancée (et d'ailleurs un aboutissement).

De là vient la notion de l'inspiration « divine » du « génie » artistique ou scientifique, procédant par « création », à partir de rien. Cette notion de création implique qu'il y ait un « début » et une « fin » à des choses qui seraient logiquement séparées, isolées, différentes, uniques, puisque « créées ».

Chaque chose étant ce qu'elle est, et pas autre chose, pour qu'elle puisse se changer en son contraire (en admettant même que ce soit possible), il faut un terrain pour cela, une action. Il faut que les conditions soient créées.

En réalité, une chose est également son contraire. Cela est vrai pour le socialisme, qui sera la même chose, même si inversée, que le capitalisme pendant un temps, puis du communisme ensuite. Le socialisme est en effet un dépassement du capitalisme, c'est-à-dire son prolongement et sa négation ; en même temps, le socialisme est contraire au communisme représentant un stade plus développé, vers lequel il tend naturellement.

Le communisme lui-même connaîtra des transformations, devenant toujours plus complexe avec une série d'oppositions internes. Cela est tout à fait clair si on voit le rapport à la Nature : l'humanité ayant connu un développement inégal dans le cadre de la Nature, l'amenant à être le contraire de la Nature, sans pouvoir être absolument ce contraire, et pour redevenir entièrement de nouveau à la Nature, de manière plus développée.

Tout est toujours le contraire de quelque chose, étant ce contraire également. L'enfant a comme contraire l'adolescent qu'il devient, l'adolescent obtenant comme contraire le fait d'être adulte, etc. L'adolescent n'est pas l'adulte mais en même temps il l'est aussi, malgré qu'il soit son contraire.



On peut ici voir qu'une multitude de déraillements dans les comportements humains personnels relèvent de l'incompréhension de ces différences qualitatives et d'une confusion quant à la réalité. Des désirs se portent sur une chose qui est le contraire d'une chose, avec une assimilation alors qu'en réalité elle est et n'est pas cette chose.

L'homme adulte qui se tourne vers une adolescente déraile car il confond l'adolescente avec la femme, étant en pleine confusion sur la chose et son contraire ; la contradiction entre l'homme et la femme peut également être incomprise et aboutir à une désorientation où la chose est confondue avec son contraire.

Il y a bien entendu également, voire surtout, une attention fétichiste portée à la notion de centre, de point de repère, de référentiel. Il y a une valeur démesurée portée à la considération que tout phénomène aurait un « pic » correspondant au passage d'une montée unilatérale à une descente unilatérale.

Dans le capitalisme de notre époque, il y a ainsi l'obsession pour la quête d'un centre, comme dans la représentation cartésienne d'une fonction (aux valeurs 0 et 0 sur les deux axes). Cela se reproduit socialement avec la fascination pour le chef unilatéral, dans la négation du mouvement dialectique entre le centre et la base, mais surtout dans le rejet de l'universalité de toute pensée ne faisant, finalement, que refléter la matière en mouvement.

Toute cette approche en termes de centre, de point de repère, de référentiel... sert en fait à réduire la complexité des phénomènes, à ne pas en étudier la substance, à contourner le fait que tout processus, dans son mouvement interne, obéit à ses traits particuliers, dans un processus universel de contradiction.

La Grande Révolution Culturelle Prolétarienne, avec ses multiples aspects, a été en Chine justement une opération de compréhension des modalités du processus de la transformation de la Chine rouge en Chine noire, afin de lancer une contre-restauration à la restauration capitaliste. Son échec à la mort de Mao Zedong en 1976 rappelle qu'une contre-restauration peut elle-même se transformer en son contraire, une contre-contre-restauration.

Que ce soit passé à la mort de Mao Zedong peut indiquer que l'erreur a consisté à faire de celui-ci un centre, un point de repère, un référentiel dans le dispositif révolutionnaire, en omettant de considérer qu'il s'agit de saisir tous les aspects de la transformation.

Cette question du changement d'une chose en son contraire, de l'absence de lieu de « déplacement », exigera à l'avenir une grande attention ; elle permettra de saisir des aspects essentiels encore incompris, tels les virus qui sont à la « croisée » du vivant et du mort de par ses qualités, formant une sorte de nexus entre la vie et la mort, sans pouvoir pour autant être un centre, un point de repère, un référentiel.

On a ici l'expression d'une contradiction entre le particulier et l'universel, mais également la question d'une compréhension plus approfondie de l'inter-relation fondamentale de toutes les choses qui forment, concrètement, une seule et même réalité, un univers infini et éternel composé de multiples couches comme en oignon, avec des mouvements telles des vagues se faisant écho.

De part le développement inégal, tout le monde ne peut pas encore accéder à la pleine possession de cette compréhension. Mais elle s'imposera en raison de sa nécessité même. Comprendre cela en un sens, c'est admettre la tyrannie des faits et rejeter le subjectivisme bourgeois et l'idéalisme. Ce n'est pas là une question de choix ou de « liberté de penser ». C'est une nécessité, et s'émanciper comme personne humaine, se libérer pleinement, c'est assimiler cette nécessité.

Cette rupture culturelle que cela suppose se heurte ainsi tout aussi nécessairement à la résistance de l'ancien. Mais l'existence de cette nécessité n'est pas de la même nature sur le plan qualitatif que celle qui pousse en avant le nouveau. La nécessité de la compréhension du matérialisme dialectique est absolue, naturelle. La nécessité de la résistance de l'ancien est relative, car simplement historique.

La forme que prend la résistance à la compréhension du matérialisme dialectique dépend donc avant tout des conditions historiques dans lesquelles le développement de celui-ci advient.

C'est sur cette base qu'une personne révolutionnaire doit travailler pour développer toujours plus le niveau de conscience générale des personnes de son entourage, de son milieu.

Si une personne révolutionnaire veut comprendre les personnes qui l'entourent au-delà du cercle de militants sur lequel elle s'appuie nécessairement, il faut donc

assimiler ce qu'est un individu bourgeois et quelles sont les formes de résistance que celui-ci va développer en contradiction avec le mouvement de compréhension du matérialisme dialectique.

À parler juste, comme on l'a vu, cette démarche s'impose à la personne révolutionnaire face à elle-même dans le développement de sa personnalité, s'inspirant de l'esprit prolétarien à tout moment, à la cellule du Parti constitué du noyau de militants qu'elle regroupe, et au Parti lui-même, à mesure qu'il se développe.

C'est ce processus d'assimilation et de mise en pratique de la théorie des deux points qui développe des personnalités révolutionnaires et un collectif en rupture dialectique avec l'ancien sur tous les plans, d'abord surtout qualitativement, puis de plus en plus quantitativement sur des aspects de plus en plus nombreux, jusqu'à l'émergence de la guerre populaire.

Dans la perspective de cette étape, entraînant un saut qualitatif, la compréhension de l'ancien, est donc une tâche de grande importance, en raison de l'hégémonie encore complète de celui-ci qu'il faut attaquer qualitativement avec un haut niveau d'exigence.

Posons-nous directement la question suivante : qu'est-ce qu'une personne au sens du capitalisme ? Qu'est-ce qu'un individu ? Pour cela, il faut assimiler la trajectoire historique de la bourgeoisie en France tel que nous l'enseigne le matérialisme historique.

L'avènement du mode de production capitaliste a amené sur le plan historique une dimension individuelle à la personne humaine qui n'existait pas auparavant ; le calvinisme notamment a été la grande affirmation de l'existence individuelle, avec ses responsabilités, ses choix, dans une opposition complète au système féodal.

Or, c'est pourtant à travers le système féodal que s'est développée la bourgeoisie, dans la mesure où elle a profité de la monarchie absolue se mettant en place sur une base féodale, mais tendant vers la bourgeoisie dans une part significative.

C'est ce paradoxe qui fait que le calvinisme en France n'a pas su comment renverser la féodalité, étant lui-même né à travers lui, ne l'identifiant qu'imparfaitement et étant dans l'incapacité de définir ce qu'est le pouvoir d'État, se faisant par conséquent maltraité et brisé par celui-ci, à travers les épisodes des monarchomaques, de l'Édit de Nantes avec Henri IV.



Cela a permis l'affirmation de l'État moderne de Louis XIV, qui est allé de pair avec la réalisation d'un haut niveau de civilisation, d'organisation sociale, qui était absolument nécessaire historiquement pour la production sociale d'une bourgeoisie capable de se développer à la hauteur de ses responsabilités révolutionnaires et d'entrevoir ce qu'est l'État.

Le XVIIIe siècle, siècle des Lumières et de la Révolution française, n'est donc pas explicable sans le XVIIe siècle, le « grand siècle » fondé sur la monarchie absolue, stade le plus développé du féodalisme, ni sans le XVIe siècle, étape historique d'affirmation du capitalisme avec le calvinisme.

Cette trajectoire historique en spirale, comme le définit le matérialisme historique, a été parallèle à deux autres trajectoires ayant souffert de déséquilibres profonds.

À l'inverse d'en France, la bourgeoisie anglaise a accédé trop tôt à une existence sociale reconnue, ce qui est allé de pair avec un compromis relatif avec l'aristocratie anglaise participant au développement du capitalisme, et le maintien de tout un système de valeurs féodales, allant des châtiments corporels au maintien d'une religion semi-catholique.

La bourgeoisie allemande a, quant à elle, accédé trop tard à une existence sociale reconnue, ce qui est allé de pair avec une soumission à l'aristocratie allemande assumant tant la bureaucratie qu'un capitalisme agraire par en haut, avec ainsi le maintien de tout un système de valeurs que synthétisera le national-socialisme.

Pour cette raison, le romantisme a émergé comme phénomène historique tant en Angleterre qu'en Allemagne, correspondant au bouleversement du rapport entre villes et campagnes, entre travail manuel et travail intellectuel.

Le romantisme est ici une clef culturelle de grande importance pour bien comprendre toute la charge de l'individualisme en France, qu'il faut comprendre comme expression artistique d'une couche sociale urbanisée et petite-bourgeoise, confronté à des changements extrêmement rapides ; la petite-bourgeoisie n'étant pas une classe, le romantisme est une expression fantasmée, une analyse pleine de confusions en quête d'une harmonie fictive, une démarche confuse et en même temps exigeante.

Le romantisme est, de fait, une démarche mystico-religieuse laïcisée.

Au lieu d'avoir comme par le passé des prophètes prétendant exprimer de manière mystico-religieuse l'insatisfaction par rapport à la réalité, on a des individus affirmant leur « moi » tourmenté comme preuve de l'inadéquation de la réalité avec les possibilité d'une vie harmonieuse.

La nature de cette vie harmonieuse dépend de la tendance des couches petites-bourgeoises portant le romantisme à basculer vers l'ancien ou le nouveau, la féodalité ou bien le capitalisme.

Le romantisme anglais a ainsi une orientation esthétisante, de protestation contre le cynisme triomphant du capitalisme conquérant. Son horizon est « ultime » dans sa quête esthétique totale, notamment avec le fantastique (le Frankenstein de Mary Shelley), l'idéalisation de la chevalerie que prolongeront les pré-raphaélites, ainsi que William Morris qui lui se positionnera ouvertement en faveur du communisme, compris de manière romantique tel que c'est exposé dans les Nouvelles de nulle part.

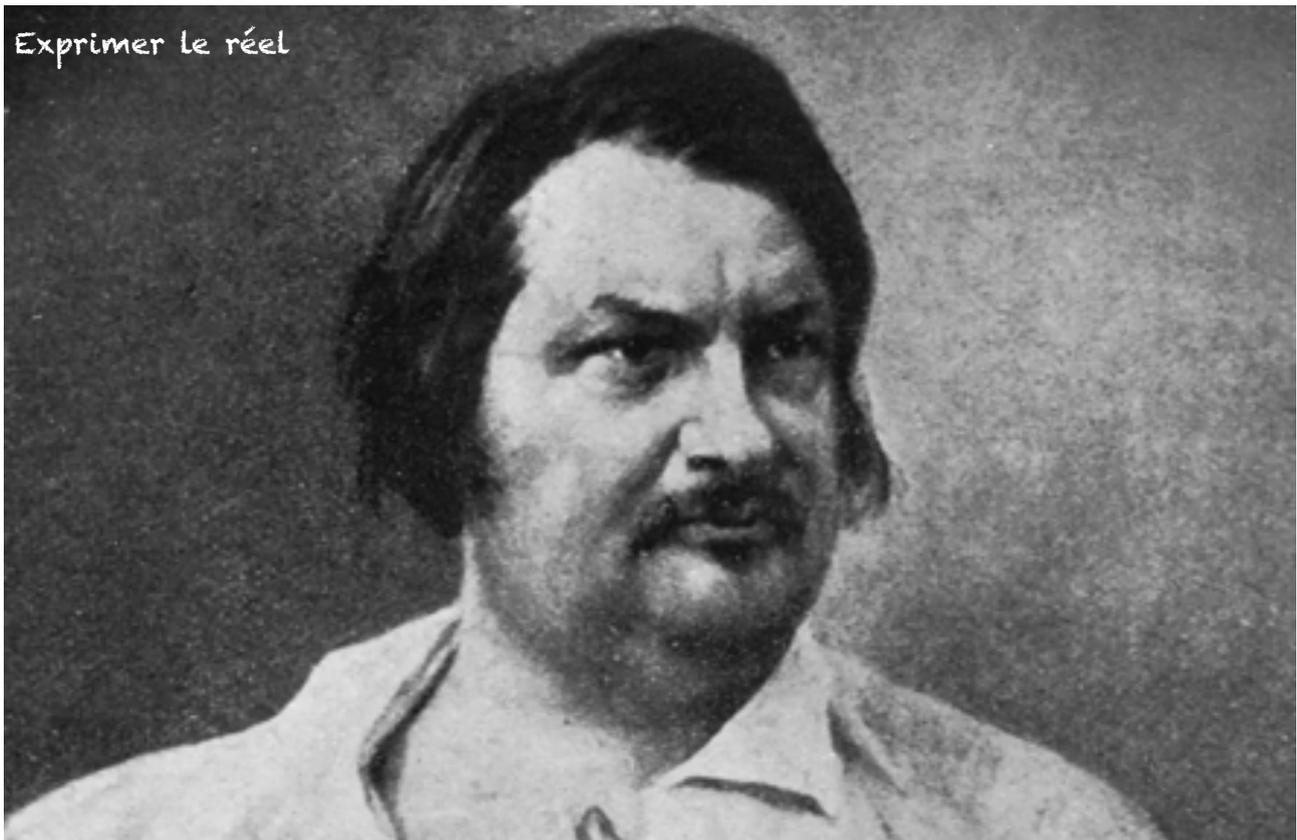
Le romantisme allemand a une orientation ouvertement progressiste à l'initial, exprimant de manière irrationnelle les besoins d'une bourgeoisie trop faible, avec notamment l'éloge de la spontanéité et de la dimension naturelle des rapports humains non policés selon les mœurs aristocratiques ; les grandes figures furent Johann Wolfgang von Goethe et Friedrich Schiller.

L'invasion napoléonienne transformera le romantisme allemand en son contraire, la bourgeoisie devant, pour protéger le cadre national, se lier à la féodalité autrefois combattue .

Il est significatif que pour les nations allemande et anglaise, ce n'est pas la Rome antique qui servait de référence, mais le Moyen-Âge marqué par une spontanéité sociale germanique se voulant plus authentique et concrète, à travers le rêve d'une

chrétienté idéalisée comme unité. Le romantisme a, dans les cas allemand et anglais, participé à la formation du cadre culturel et idéologique national.

Tel n'a pas été le cas en France ; le romantisme français fut historiquement une récupération ultra-royaliste idéalisant le Moyen-Âge, basculant dans le catholicisme social devant l'effacement de l'aristocratie, comme le montre l'exemple de Victor Hugo.



Honoré de Balzac est un immense auteur justement parce que, s'il est resté romantique, cela a été un prétexte pour une confrontation authentique avec la réalité. Son romantisme est allé jusqu'au bout, accédant au réalisme, le contexte de son époque propre, et son exemple est sur ce point un modèle en soi pour les artistes et les auteurs de notre époque.

Dans une lettre à l'écrivain Margaret Harkness en 1888, Friedrich Engels constate ainsi :

« Le réalisme, à mon avis, suppose, outre l'exactitude des détails, la représentation exacte des caractères typiques dans des circonstances typiques (...).

Balzac, que j'estime être un maître du réalisme infiniment plus grand que tous les Zola passés, présents et à venir, nous donne dans La Comédie humaine l'histoire la plus merveilleusement réaliste de la société française, [spécialement du monde parisien], en décrivant sous forme d'une chronique de mœurs presque d'année en année, de 1816 à 1848, la pression de plus en plus forte que la bourgeoisie ascendante a exercée sur la noblesse qui s'était reconstituée après 1815 et qui [tant bien que mal] dans la mesure du possible relevait le drapeau de la vieille politesse française [...].

Sans doute, en politique, Balzac était légitimiste ; sa grande œuvre est une élegie perpétuelle qui déplore la décomposition irrémédiable de la haute société ; toutes ses sympathies vont à la classe condamnée à disparaître.

Mais malgré tout cela, sa satire n'est jamais plus tranchante, son ironie plus amère que quand il fait précisément agir les aristocrates, ces hommes et ces femmes pour lesquelles il ressentait une si profonde sympathie.

Et [en dehors de quelques provinciaux], les seuls hommes dont il parle avec une admiration non dissimulée, ce sont ses adversaires politiques les plus acharnés, les héros républicains du Cloître Saint-Merri, les hommes qui à cette époque (1830-1836) représentaient véritablement les masses populaires.

Que Balzac ait été forcé d'aller à l'encontre de ses propres sympathies de classe et de ses préjugés politiques, qu'il ait vu l'inéluctabilité de la fin de ses aristocrates chéris, et qu'il les ait décrit comme ne méritant pas un meilleur sort ; qu'il n'ait vu les vrais hommes de l'avenir que là seulement où l'on pouvait les trouver à l'époque, cela, je le considère comme un des plus grands triomphes du réalisme et l'une des caractéristiques les plus marquantes du vieux Balzac. »

Ainsi, on peut dire que le romantisme consiste en une critique fantasmagorique de la réalité, dont la base est petite-bourgeoise. Il peut soit basculer dans la

confrontation avec la réalité, dans le camp de la classe ouvrière, du réalisme, soit basculer dans le mysticisme et l'idéalisation réactionnaire du passé.

Ce qui fait la force du romantisme, c'est la mise en valeur d'un individu ayant l'air autonome, capable d'initiatives de lui-même, en toute indépendance. Cet individu apparaît, dans le romantisme, comme ayant une nature supérieure à l'individu appartenant à une organisation sociale étendue dont il n'est, somme toute, qu'un rouage.

Adossé au romantisme, se pose donc la question de la science. On retrouve ici l'expression de la définition de la personne dans le capitalisme et celle du collectif et de l'universel. Karl Marx, dans *Le Capital*, constate cela de la manière suivante :

« Les connaissances, l'intelligence et la volonté que le paysan et l'artisan indépendant déploient, sur une petite échelle, à peu près comme le sauvage pratique tout l'art de la guerre sous forme de ruse personnelle, ne sont désormais requises que pour l'ensemble de l'atelier. Les puissances intellectuelles de la production se développent d'un seul côté parce qu'elles disparaissent sur tous les autres. Ce que les ouvriers parcellaires perdent se concentre en face d'eux dans *Le Capital*.

La division manufacturière leur oppose les puissances intellectuelles de la production comme la propriété d'autrui et comme pouvoir qui les domine. Cette scission commence à poindre dans la coopération simple, où le Capitaliste représente vis-à-vis du travailleur isolé l'unité et la volonté du travailleur collectif ; elle se développe dans la manufacture, qui mutilé le travailleur au point de le réduire à une parcelle de lui-même ; elle s'achève enfin dans la grande industrie, qui fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital. »

Il est très important de voir ici que Karl Marx dit de la science :

- qu'elle est une force productive en tant que telle ;
- qu'elle est enrôlée par le Capitalisme.

C'est d'une grande signification, car justement c'est l'utilisation toujours plus grande de la science comme facteur aidant à la production qui a contribué à une accélération du développement des forces productives.

Cela est vrai jusqu'à un certain point seulement, car la science enrôlée par le Capitalisme ne peut que, nécessairement, entrer en décadence, de par la contradiction entre la recherche qui se fonde sur le long terme et l'exigence toujours plus forte de profits immédiats.

Pour que la science puisse toutefois entrer en jeu, il faut bien sûr dépasser la vision individuelle du travail et concevoir le travail comme un ensemble porté par de nombreux travailleurs, non plus seulement un seul.

Un travailleur seul ne peut pas développer la science de lui-même, sauf en des points secondaires, il ne peut pas mobiliser de grandes forces productives à lui tout seul, or ces grandes forces sont requises par la science pour que la production soit améliorée.

Par conséquent, il y a eu tout un processus où le travailleur a été mutilé dans son activité, certaines formes d'action étant privilégiées, puis isolées et intégrées dans le processus productif. Charlie Chaplin, dans Les temps modernes, a cherché à représenter précisément cette aliénation de l'individu, la mutilation de sa richesse humaine, réduite à quelques mouvements mécaniques et répétitifs.

Le romantisme intervient alors en disant que c'est bien la preuve que Le Capital mutile le travailleur, s'appropriant la richesse humaine pour en faire ce qu'il veut de son côté, laissant l'individu aliéné, incapable d'épanouir ses facultés.



En disant cela, le romantisme témoigne qu'il est lui-même une vision capitaliste, celle du petit capitalisme par rapport au capitalisme qui s'est déjà développé bien au-delà de l'artisanat.

Ce qui est vrai selon Karl Marx dans *Le Capital* pour le Capitaliste industriel est vrai pour le Capitaliste artisanal :

« L'apparence seule des rapports de production se reflète dans le cerveau du capitaliste. »

Le Capitaliste artisanal considère qu'il a une différence de nature avec le Capitaliste industriel ; en réalité, il n'en est que la forme passée, l'ancêtre. Inévitablement, le Capitaliste artisanal sera amené à perfectionner sa production, à profiter du travail accumulé pour élargir sa production et par conséquent devenir un capitaliste industriel.

Les États-Unis d'Amérique fournissent un nombre très important d'exemples de capitalistes artisanaux assumant entièrement leur démarche et récusant les capitalistes industriels, au nom de l'idéologie hippie, de l'esprit skateboard ou surfer, de la culture punk, etc., pour terminer tout de même, malgré eux, par un processus insidieux inévitable, dans le Capitalisme industriel.

Les investisseurs apprécient d'ailleurs grandement ces formes embryonnaires de capitalisme, car ils savent qu'il y a de grandes possibilités de développement : les capitalistes apprécient hautement les hipsters, les start-ups, les petites entreprises ciblant quelque chose précisément, que ce soit culturellement, scientifiquement.

Comment faut-il alors considérer la mutilation des capacités des travailleurs individuels ? Il faut comprendre qu'elle n'est que temporaire, qu'elle a été un passage douloureux, mais nécessaire afin de développer les forces productives.

Lorsque celles-ci sont particulièrement développées, que notamment les robots interviennent pour remplacer le travail aliénant, alors justement les individus peuvent aller dans le sens d'épanouir leurs facultés.

Les personnes engagées dans un processus révolutionnaires doivent donc considérer tout ensemble ces éléments et ces exigences. Développer une personnalité démocratique demande à se conformer en toute chose à un esprit prolétarien en rupture avec la bourgeoisie sur tous les plans, en considérant comme nécessaire de porter la rupture jusqu'à son point le plus haut, sans céder et en avançant de manière collective.

Il faut assimiler le mot d'ordre de Lénine concernant l'avant-garde de manière significative avec un esprit de suite conséquent, à la fois authentique et pragmatique :

« Un pas en avant des masses. Pas deux. »

Développer sa personnalité exige donc de posséder la culture. Pour être productif, il faut puiser non pas en soi-même, mais dans la culture. Pour écrire il faut avoir des connaissances littéraires, pour faire de la musique il faut avoir des connaissances musicales, etc. C'est une fiction du capitalisme de croire qu'il y a des choses qui s'inventeraient. Rien ne vient de rien. Pour produire, il faut se tourner vers ce qui a été produit et apporter sa sensibilité.

Développer sa personnalité exige aussi de célébrer. Il y a des gens qui voient des pistes, des idées et qui décident de se comporter comme des voleurs. Ils se disent qu'ils peuvent avancer dans la vie sans être redevable à personne. Comme ils se voilent la face, ils haïssent même ceux qu'ils ont volé, dénigrent ceux à qui ils doivent tout. C'est là conforme à une mentalité corrompue propre au capitalisme et qui est incapable de célébrer, de distinguer le juste et l'injustice, l'harmonieux du dis-harmonieux. Célébrer implique de prendre confiance en soi, d'être certain que tout le monde peut briller.

Développer sa personnalité exige ensuite d'être authentique, de savoir faire son auto-critique. On peut penser avoir raison et se planter. Mais humainement, il y a des erreurs qu'on doit assumer dans son vécu pendant des années. Il faut donc être authentique, tout le temps, sinon dans les moments d'épreuve on se voile la face et on échoue.

C'est d'autant plus vrai par rapport à soi-même. On ne peut pas produire en étant à côté de soi, ou pas entièrement soi-même. C'est vrai pour déterminer son style, écrire une ligne, ou même avoir une relation amoureuse... Et quand on a quelqu'un qui se trompe en face, il faut oser aller jusqu'au bout pour chercher à discuter jusqu'au bout, quitte à en payer le prix. C'est le prix à payer parfois pour rester authentique.

Développer sa personnalité implique enfin de se fondre dans le collectif, de se lier à la Cause commune. Il est impossible d'avoir de l'énergie sur le plan personnel sans se lier à la Cause. Si l'on vit pas en soi, à travers les fibres de son existence, la Cause du socialisme ou l'un de ses aspects, on rapetisse et on disparaît dans l'aliénation. Il faut savoir se plier à la Cause et s'écraser.

Il faut ainsi produire un romantisme de rupture propre à notre époque et au cadre culturel de la nation française, il faut porter personnellement la science et son développement toujours plus poussé, afin de développer des personnalités profondes, exprimant le collectif et l'harmonie avec la Biosphère dans son ensemble.

Porter la rupture et la culture est le mot d'ordre exigé de chaque personne.



# LECTURES

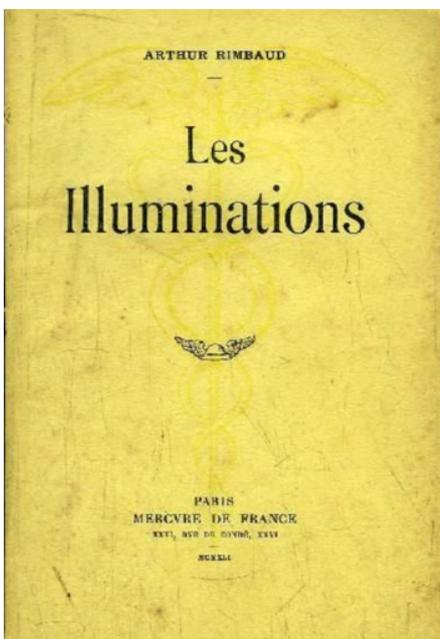
*« De même que nous [les Français] parlons clair, nous avons l'esprit vif, incisif, mais pondéré, pas contemplatif, de même écrivons presto quand faut, solide, lourd quand faut, mais clair et net avant tout. »*

Paul Verlaine, lettre d'août 1889 à l'artiste Frédéric-Auguste Cazals (1865-1941)

*« Travailler avec les jeunes m'a gardé en vie, je peux vous le dire, et je ferais n'importe quoi pour eux. Pensez à tout ce que nous pouvons faire avec toute cette énergie et cet esprit, au lieu d'éroder et de dégrader cette planète sur laquelle nous vivons, et de nous disgracier en tant qu'espèce.*

*Jusqu'à mon dernier souffle, jusqu'à mon dernier sursaut d'énergie, je m'efforcerai de corriger cette situation intenable (...) il y a tellement de bonté innée chez les gens, que s'ils ne sont pas bridés par des traumatismes et si on leur en donne l'opportunité, cette bonté rayonne. »*

Leonard Bernstein, interview 1990.



La poésie est un genre très important sur le plan culturel pour exprimer la sensibilité de la personne. Où sont les poètes de notre époque ? Le développement d'un authentique style prolétarien en rupture demande de s'approprier le style nationale et de le dépasser, de comprendre l'intérêt et les limites des poètes français, notamment des romantiques ayant échoué à se confronter réellement à la bourgeoisie.

On peut prendre ici l'exemple significatif d'Arthur Rimbaud qui exprime une telle dimension

romantique : il proteste clairement contre certains traits typiquement bourgeois de la vie quotidienne. Néanmoins, il s'appuie pour cela sur un ultra-individualisme produit par le capitalisme lui-même et c'est cela qui le conduisit à voir sa démarche littéraire s'effondrer totalement. Une fois atteintes les « illuminations », poèmes ultra-individualistes, quintessence de l'esprit bourgeois allant jusqu'à engloutir son propre environnement dans la subjectivité devenue subjectivisme, Arthur Rimbaud n'avait plus rien à dire.

Ne restait alors que l'aventure, comme fuite en avant, dans un esprit néo-colonial qui correspond également à une lecture subjectiviste de son propre environnement. Le colon est un bourgeois façonnant le monde selon sa propre lecture des choses, selon son bon vouloir.

Pour cette raison, Arthur Rimbaud fut toujours célébré par la bourgeoisie, mais en même temps celle-ci ne sut pas quoi en faire. Un certain esprit contestataire pouvait tenter de l'interpréter dans le sens d'une rébellion, au sens de quelqu'un allant jusqu'au bout d'une démarche pour anéantir sa propre démarche en même temps, comme une sorte de créativité s'auto-annihilant.

C'est là pourtant une lecture à la Nietzsche, avec son éternel retour opposant créativité-naissance et beauté-effondrement, qui n'a pas lieu d'être, car Arthur Rimbaud a assumé un contenu qui est bien celui du subjectivisme, poussé tellement loin qu'il va jusqu'à la négation du monde.

Arthur Rimbaud a assumé le solipsisme dans l'art et partant de là le caractère suicidaire du subjectivisme en général et dans les arts en particulier. Sa quête esthétique est marquée par une déstructuration générale, un goût prononcé pour l'auto-destruction, et cela de manière d'autant plus forte que, finalement, Arthur Rimbaud ne trouvait rien à dire.

Rien à dire alors que, en même temps, naissait le mouvement ouvrier, la social-démocratie, l'affirmation du socialisme, l'appel au communisme.

La science-fiction est aussi un genre qui exprime le rapport entre des personnes et un collectif développés, dessinant par reflet littéraire l'Humanité nouvelle à venir. Les romans d'Isaac Asimov notamment ont ici une très grande valeur.

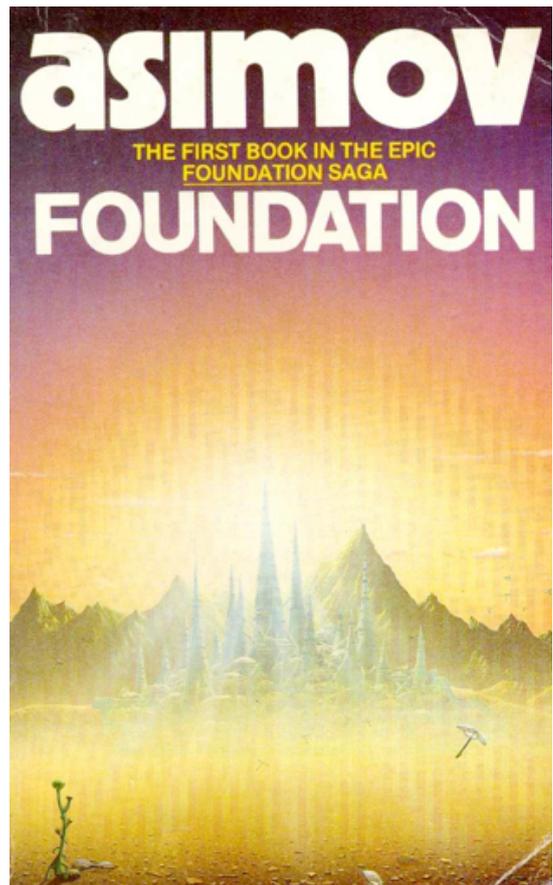
À la suite du cycle des Robots, où Asimov posait les questions de ce que signifierait l'existence de robots pour l'identité humaine et sa vie quotidienne, le principal auteur de science-fiction du 20ème siècle a décidé de considérer l'avenir de l'humanité dans son rapport avec l'univers.

À travers les vicissitudes, l'humanité fraie sa voie dans la conquête spatiale, développant non seulement une humanité unifiée et dépassant les contradictions de classe au fur et à mesure du développement des forces productives (permises par la conquête spatiale précisément), mais également la perspective de « Gaïa » et « Galaxia », c'est-à-

dire l'élevation de la planète puis de la galaxie elle-même à un niveau de synthèse supérieur. Au moyen de la « psychohistoire » à mi chemin entre psychologie et matérialisme dialectique, une « fondation » joue le rôle d'avant-garde dans cette histoire humaine, qui devient ensuite planétaire, avec comme perspective la galaxie, et évidemment en arrière-plan l'univers lui-même.

L'oeuvre d'Asimov est écrite avec une forme peu éprouvée sur le plan du style, mais avec en arrière-plan une cosmologie très riche, évidemment très proche de celle de Carl Sagan. Elle est, sur le plan intellectuel, d'une richesse énorme.

Notre époque, marquée par une nouvelle Crise générale du mode de production capitaliste, est une immense source de profils à étudier, à cataloguer, pour en dresser le portrait à la Balzac, pour raconter la fin d'une époque, la fin d'une société, littéralement l'effacement de personnalités types, de figures sociales stéréotypées. Un monde agonise, un autre laisse entrevoir sa nature, foncièrement collective – que dit-on là, non pas collective, mais collectiviste ! Le 21<sup>e</sup> siècle sera collectiviste ou ne sera pas.



Les artistes pessimistes ne peuvent plus basculer dans le cynisme : ils sont obligés de convertir leur dépression dans un sens positif, pour annoncer la nouvelle ère qui



s'ouvre. Et ce n'est pas du lyrisme. Seuls les prisonniers du capitalisme peuvent encore croire en un grand rétablissement. Seuls les aliénés peuvent ne pas voir que le mot de nature va reprendre ses droits, que désormais l'humanité va changer et que les êtres humains vont être nouveaux.

Les artistes doivent être en première ligne pour conter cela, pour raconter le grand retour au réel d'une humanité partie dans de vains rêves de toute puissance consummatrice, de réduction de l'esprit à une utilisation de marchandises, d'une destruction des sentiments - notamment l'amour - au profit d'un pragmatisme égocentrique.

On peut ici se tourner notamment vers les playlists site d'information quotidienne [agauche.org](http://agauche.org) proposant différents genre musicaux, différents styles, mais avec des exigences claires : l'accessibilité populaire, un haut niveau technique, un lien concret au réel.

# MÉDITATION

## (1) LA 5<sup>E</sup> SYMPHONIE DE BEETHOVEN : L'INDIVIDU FACE AU COLLECTIF ET AU MOUVEMENT.



Ce n'est pas rien de dire que tout le monde connaît les premières notes de l'ouverture de la Symphonie n°5 écrite par le grand compositeur allemand Ludwig van Beethoven (1770-1827) et jouée pour la première fois en 1808.

Tout tient à la simplicité entêtante de la cellule rythmique de huit notes que l'on retient immédiatement : sol-sol-sol-mi, trois brèves et une longue, auquel répondent les notes fa-fa-fa-ré sur le même modèle. L'idée qu'a voulu suivre ici Beethoven est en soi quasiment révolutionnaire à l'époque.

Il s'agissait de composer une oeuvre entière fondée sur la variation d'un motif simplifié au possible mais développé sous des formes et des situations harmoniques les plus poussées possible. On n'en finit pas même encore aujourd'hui de rechercher, écoute après écoute toutes ces nuances, toutes ces formes, qui donnent à l'oeuvre une cohérence tenace, reflétant un travail particulièrement soigné et réfléchi.

L'oeuvre en ce sens a une incontestable dimension moderne. Sa composition rappelant la technique du montage, de la boucle et de la variation thématique. Mais il serait superficiel de s'en tenir à sa dimension simplement technique. La symphonie n°5 est aussi surnommée « Symphonie du Destin », au motif que Beethoven aurait ainsi commenté sa fameuse cellule rythmique : « Ainsi le Destin

frappe à la porte ». En tout cas si on en croit ce que prétend Anton Schindler, qui fut un de ses assistants et s'est imposé comme biographe plus ou moins fiable.

Notons ici que le terme allemand pour Destin est *Schicksal* et qu'il n'a pas tout à fait le même sens qu'en français. Sa racine étymologique renvoie bien à l'idée d'un point, d'une destination implacable à laquelle on ne peut échapper, mais avec l'idée en plus qu'il faut s'y conformer, qu'il faut s'y faire.

Quoi qu'il en soit, cette oeuvre a été composée alors que Beethoven avait déjà accumulé une grande expérience, et qu'il devient sourd. Elle est le fruit d'une réflexion sensible approfondie.

Outre l'importance centrale de ses travaux antérieurs pour parvenir à cette inspiration, il est significatif que l'on retrouve souvent l'anecdote comme quoi l'idée des notes qui ont fait toute la célébrité de l'oeuvre lui serait venu du souvenir du chant d'un oiseau entendu lors d'une promenade dans un parc de Vienne. Peu importe si cela est vrai ou non : ce qui s'exprime par là, c'est justement ce qui donne toute sa profondeur, toute sa valeur à cette oeuvre, en ce qu'elle propose d'affirmer la sensibilité d'une humanité ouverte aux sensations et à la contemplation méditative de la nature.

Les émotions ici mises en avant sont conformes à l'esprit d'une époque déterminée. Celle du romantisme naissant, de cette prolongation de l'esprit des Lumières, heurtée par les troubles engendrés par la Révolution française, mais qui tente de poursuivre, d'approfondir l'élan émancipateur vers quelque chose de positif, d'authentique.

C'est ce qui explique que toute la réflexion de Beethoven qu'il a pu formuler pour expliquer son oeuvre, se présente comme une médiation poussée sur le statut de la personne en tant qu'individu. Mais pas au sens où le libéralisme décadent de notre époque l'entend. En fait, et c'est un aspect central pour la compréhension de cette

oeuvre, l'individu est ici pensé dans le cadre d'une subjectivité absolument inscrite dans quelque chose qui le dépasse : le Destin et le mouvement de celui-ci.

La contemplation méditative que propose Beethoven est en effet tout sauf statique. En fait, il joue de la répétition de la même cellule, qui se pense immobile et à laquelle il donne d'emblée une identité singulière, mais qu'il entraîne aussitôt dans le mouvement harmonique de la variation orchestrale.

En cela, la composition de l'oeuvre déroule ainsi ce rapport contradictoire de l'homme comme individualité consciente, mais emporté par le mouvement du Destin, sous la forme d'une lutte héroïque, aux accents tragique, et collective, discutée, partagée par tout l'orchestre.

La composition se structure ainsi en quatre mouvements, où peu à peu le motif rythmique de départ semble pour ainsi dire se perdre, se dissoudre dans des expériences variées. Les commentateurs d'aujourd'hui accordent souvent une grande place au solo du hautbois que l'on entend dans le 1<sup>er</sup> mouvement. Pratiquement, il s'agirait là de la chose la plus importante de toute la composition. Cela est présenté comme une sorte de triomphe du génie individuel qui parviendrait ainsi à s'extraire de la masse et de son mouvement anonyme et aliénant pour exprimer toute sa singularité, tout son talent.

Cela en dit surtout long sur notre époque. Tout est presque dit par cette lecture typique de l'obsession libérale décadente qui démolit notre société en la ratatinant à l'échelle de l'individu, devenu miette isolée, luttant contre la société pour vivre selon ses fantaisies, ses désirs et ses « choix ».

Passons donc sur ce détail, comme l'oeuvre de Beethoven elle-même passe sur ce point et poursuit son élan. L'individu, tout comme la cellule rythmique de départ, est finalement entraîné dans le mouvement et des transformations incessantes qui le dépassent. Mais ce dépassement n'est pas un écrasement « totalitaire » qui

abolirait « la liberté » (on dirait aujourd'hui « les libertés »), il est sublimé dans le dernier passage, qui reprend le motif sous toutes les coutures, dans une grande variété d'expression mais produisant une saisissante et triomphale harmonie collective. Cet ultime mouvement introduit aussi des nouveautés remarquables, comme l'usage de trombones à coulisse, pour la première fois utilisés dans le cadre d'un orchestre symphonique.

Cette puissance harmonique et collective suscita d'ailleurs encore nombre d'anecdotes sur la réception de l'oeuvre : les musiciens Berlioz (1803-1869) ou Mendelssohn (1809-1847) par exemple racontent dans les journaux de l'époque les effets saisissants sur le public de la puissance de l'oeuvre : des étourdissements, des gens qui s'emporent, la crainte de voir s'écrouler l'édifice qui abrite le concert. Dans le même ordre d'idée, l'orchestre symphonique de New York a choisi précisément cette oeuvre pour sa première en 1862 en raison de sa puissance suggestive.

Cette oeuvre musicale a donc une incontestable valeur culturelle à tout point de vue, autant sur le plan de la technique et de la capacité créatrice, que sur le plan de l'expression sensible des émotions, ou encore sur celui de la profondeur méditative du statut de la personne, comme individu face à la collectivité et face au mouvement.

On a là un reflet, une expression du libéralisme romantique dans ce qu'il a pu produire de meilleur dans sa dimension culturelle, et qu'en regard avec le libéralisme forcément devenu décadent de notre époque, il faut défendre sur le plan de la compréhension, pour méditer les contradictions qui s'y expriment et qui font écho aux enjeux culturels qui sont aujourd'hui les nôtres.

Notre époque sera celle du dépassement du génie de Beethoven, celle du triomphe de la personnalité sensible dans un collectif harmonieux élevant chacun toujours

plus haut, exigeant de tous le dépassement et l'engagement au maximum de ses capacités.

## **(2) ADOLPHE DE BENJAMIN CONSTANT: «MON MOUVEMENT NATUREL EST DE FUIR POUR DÉLIBÉRER EN PAIX».**

Adolphe de Benjamin Constant est aujourd'hui au mieux une œuvre connue pour ses citations. Mais c'est aussi un classique de la littérature française qui parallèlement à l'œuvre de Mme de Staël, marque la transition dans notre pays entre l'élan progressiste des Lumières et les doutes du Romantisme naissant sur le plan de la culture. Notre époque ne peut qu'être sensible à l'écho de ce qui s'y exprime : la nécessité pour chacun de conserver les principes et les valeurs face aux limites du libéralisme.



Benjamin Constant (1767-1830) est une figure centrale du libéralisme français sur le plan littéraire et politique. On lui doit en effet des œuvres politiques analysant le déroulement et les suites de la Révolution de 1789 sous l'Empire et la Restauration. Il sera lors de cette dernière période (1815-1830) un des principaux opposants au régime réactionnaire de la monarchie rétablie des Bourbons, en particulier suite à

son élection comme député en 1818. C'est justement à cette époque qu'il rédige sa principale œuvre politique : De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes, en 1819.

Dans le domaine littéraire, Benjamin Constant a été un des principaux auteurs avec Mme de Staël constituant le passage des Lumières à celui du Romantisme. Il était d'ailleurs lié à cette dernière par une relation amoureuse tumultueuse et par sa participation au « Groupe de Coppet », une sorte de salon international qu'animait Mme de Staël dans sa propriété suisse, au temps de leur commune opposition au régime tyranique de Napoléon I<sup>er</sup>.

C'est au terme de cette période qu'il rédige son roman le plus célèbre : Adolphe, en 1816. L'œuvre s'inscrit d'abord à la suite des romans libertins typiques du XVIII<sup>e</sup> siècle français, avec un héros qui sous l'apparence des passions et des sentiments est en réalité une personne froide, calculatrice mais aussi mélancoliquement vide.

Le style, concis et maîtrisé, est encore celui dans l'époque dans laquelle Benjamin Constant a été formé, ce qui va de pair avec la dimension autobiographique du roman qui met en scène un jeune homme de 22 ans au moment où l'auteur approche lui-même la cinquantaine. En ce sens, on peut considérer l'œuvre comme une sorte de confession, un roman d'analyse annonçant les romans psychologiques du XIX<sup>e</sup> siècle et plus loin, le goût si marqué dans notre pays de psychologiser sur soi.

Les grands thèmes du personnage romantique sont donc aussi repérables : mélancolie, sentiment d'impuissance et de solitude, vanité de l'existence. On sent ici toute l'influence, toute la fascination, de la littérature allemande qui pèse sur Benjamin Constant, comme sur sa compagne Mme de Staël.

Le personnage principal, Adolphe, est d'ailleurs un jeune allemand, ayant fini ses études à l'université de Göttingen. Il faut saisir que cette référence est en soi profondément significative pour un libéral de l'époque de l'auteur. L'université en

question ayant été un bastion des Lumières allemandes et encore plus du romantisme naissant, avec par exemple la « Ligue du Bosquet » (Göttinger Hainbund), cercle d'auteurs qui appuyèrent notamment la participation de femmes de leur milieu aux études et aux carrières scientifiques dans l'enseignement supérieur.

On peut donc voir cette œuvre comme un récit des tourments amoureux et de la vie sentimentale compliquée entre l'auteur et Mme de Staël, projeté dans les personnages de Adolphe et d'Ellénore, sa maîtresse de dix ans son aîné. L'histoire tient à une base très simple, Adolphe par désœuvrement et amour-propre séduit Ellénore, maîtresse officielle d'un personnage abstrait nommé le Comte de P.

Très vite, il se trouve prisonnier de cette relation en ce qu'il aimerait y mettre fin sans pouvoir y parvenir en raison du fait qu'Ellénore l'aime sincèrement. Cette dernière finit par découvrir la vérité et meurt de chagrin, laissant Adolphe face à ses faiblesses et ses remords.

Plus profondément, Benjamin Constant a voulu donner une portée générale à son roman, pour exprimer tout le trouble des figures intellectuelles du libéralisme propre à son époque, ainsi qu'il le présente lui-même :

« J'ai voulu peindre une des principales maladies morales de notre siècle : cette fatigue, cette incertitude, cette analyse perpétuelle qui place une arrière-pensée à côté de tous les sentiments, et qui les corrompt dès la naissance. »

C'est cette dimension, ce trouble, qui donne à ce roman toute sa valeur significative. Celle d'un jeune être sensible mais qui ne parvient pas à exprimer de manière authentique sa soif existentielle, et qui face à la corruption de son époque, se retranche dans les rêveries et les tortures de l'amour impossible. Voici comment Benjamin Constant exprime toute cette mélancolie, avec une profondeur qui trouve forcément un écho dans notre époque :

« De là une certaine absence d'abandon qu'aujourd'hui encore mes amis me reprochent, et une difficulté de causer sérieusement que j'ai toujours peine à surmonter. Il en résulta en même temps un désir ardent d'indépendance, une grande impatience des liens dont j'étais environné, une terreur invincible d'en former de nouveaux. Je ne me trouvais à mon aise que tout seul, et tel est même à présent l'effet de cette disposition d'âme que, dans les circonstances les moins importantes, quand je dois choisir entre deux partis, la figure humaine me trouble, et mon mouvement naturel est de fuir pour délibérer en paix.

Je n'avais point cependant la profondeur d'égoïsme qu'un tel caractère paraît annoncer : tout en ne s'intéressant qu'à moi, je m'intéressais faiblement à moi-même. Je portais au fond de mon cœur un besoin de sensibilité dont je ne m'apercevais pas, mais qui ne trouvant point à se satisfaire, me détachait successivement de tous les objets qui tour à tour formait ma curiosité. »

C'est là la grande force de ce récit, que de dépeindre la mélancolie sans céder néanmoins sur les valeurs, sans briser par le nihilisme ou le cynisme la sensibilité naturelle. C'est une manière d'exprimer la dignité et de soutenir la vie. Mais cependant de manière isolée et pessimiste et cela est aussi la limite de la perspective ici mise en avant. Au bout du compte, Adolphe finit par capituler, il ne trouve pas de voie pour transformer sa mélancolie en espoir.

Non que cela soit impossible en soi, mais c'est précisément son horizon libéral, sa nature bourgeoise pour tout dire, qui le borne et le ratatine finalement. Ce n'est par exemple pas un hasard si l'âge du personnage au moment de l'intrigue est précisément celui de l'auteur au moment de la Révolution de 1789. C'est ici le tournant où se brise l'élan progressiste du libéralisme, non encore définitivement, mais Benjamin Constant sent déjà que l'horizon est borné, qu'une limite est atteinte au-delà de laquelle il ne parvient pas à saisir un élan.

Le repli individuel et mélancolique sur soi est alors le seul refuge de ses aspirations face aux déceptions, aux contradictions du monde, pour tout dire au mouvement même de la matière que l'auteur saisit, mais face auquel il capitule au lieu d'avancer, de chercher à dépasser les contradictions et trouver la voie pour exprimer ses hautes valeurs et sa sensibilité.

Le dénouement de l'intrigue est donc forcément tragique, mais une tragédie sans tristesse en fait, une tragédie d'isolement, le repli sur soi aboutissant à la rupture de tout lien social, ici sous la forme de l'amour. Cet aboutissement traverse le récit du début à la fin, on le voit venir, on l'attend, on y assiste avec une sorte de fatalité pessimiste :

« Ce n'était pas les regrets de l'amour, c'était un sentiment plus sombre et plus triste. L'amour s'identifie tellement à l'objet aimé que dans son désespoir même il y a quelque charme. Il lutte contre la réalité, contre la destinée : l'ardeur de son désir le trompe sur ses forces, et l'exalte au milieu de la douleur. (...) Je n'espérais point mourir avec Ellénore, j'allais vivre sans elle dans ce désert du monde, que j'avais souhaité tant de fois traverser indépendant. J'avais brisé l'être qui m'aimait. (...) J'étais déjà seul sur la terre, je ne vivais plus dans cette atmosphère d'amour qu'elle répandait autour de moi. L'air que je respirais me paraissait plus rude, les visages des hommes que je rencontrais plus indifférents, toute la nature semblait me dire que j'allais à jamais cesser d'être aimé. »

La dimension profondément racinienne de ce dénouement impose donc de considérer cette œuvre comme se rattachant aussi au courant néo-stoïcien si caractéristique de l'esprit national français dans ce qu'il a produit de meilleur : la place centrale qui joue le personnage féminin, Ellénore, qui incarne tout ce qui manifeste la vie, l'élan positif, la profondeur et l'authenticité des sentiments, la nécessité d'être à la hauteur des valeurs et des principes, même face à l'échec, donnant une dimension majestueuse à la tristesse et aux passions.

Benjamin Constant était tout à fait conscient de ce rapport, de ce lien avec l'œuvre de Jean Racine, qu'il entend poursuivre en l'augmentant pour ainsi dire, par un tableau assumant davantage l'individu comme espace d'expression de la sensibilité, sur le modèle la littérature allemande ou britannique de son époque.

En ce sens, cette œuvre constitue une articulation majeure entre l'héritage classique français et l'esprit des Lumières d'une part et l'époque du Romantisme et au bout du compte de la décadence bourgeoise d'autre part.

Cette position confère à Benjamin Constant une place particulière dans le dispositif culturel de la bourgeoisie de notre époque. On propose ainsi encore quelques (courts) extraits de son œuvre aux lycéens, essentiellement de ses œuvres politiques, comme illustration positive du libéralisme. Adolphe en revanche, ne peut plus aisément être lu par la bourgeoisie, il reflète trop nettement à la fois les doutes du libéralisme au moment où il cesse de pouvoir porter le progrès, et en même temps, l'exigence de maintenir les valeurs, de ne pas céder au cynisme ou au nihilisme.

Alors, et comme toute chose, le réel intérêt que la bourgeoisie d'aujourd'hui peut porter à cette œuvre, c'est sa valeur marchande. Les éditions anciennes d'Adolphe sont cotées au Marché Drouot pour des sommes délirantes, où ne sont mises en avant que les « citations » de l'œuvre, évitant sa lecture méditative, la concentration nécessaire pour mettre en relief toutes les dimensions de cette œuvre concise mais profonde, au profit du goût superficiel de la punchline si typique de ce qui reste de la culture bourgeoise, si tant est que l'on puisse encore parler de culture à ce niveau.

Il faut donc retrouver une lecture révolutionnaire de ce texte, qui s'inscrit dans l'histoire culturelle de notre pays et qui reflète à la fois le rôle historique de la bourgeoisie libérale française pour porter cet élan, avant son épuisement et sa décadence jusqu'à notre époque, qui nous impose non de fuir, mais de nous

rassembler pour délibérer, avancer de manière collective et rationnelle pour affirmer la culture et la sensibilité.

Ligne Classique est une revue trimestrielle qui se présente sous la forme d'un cahier d'articles étudiant un thème sous un angle matérialiste dialectique.

Le contenu proposé s'appuie sur les organisations suivantes :

Pour la Belgique :

<https://vivelemaoisme.org/>

Pour la France :

<https://materialisme-dialectique.com/>

n°4 novembre 2021