

Le populisme russe (1821-1881)

ou la rencontre avec un peuple imaginaire



■ Les mots chevauchent l'histoire et finissent par s'y engloutir. Jusqu'à désigner, au bout de leur longue course, l'exact contraire de ce qu'ils prétendaient nommer. C'est leur triste sort, au gré des platitudes innovantes d'une époque sans repères, que de se voir réinventés en antonymes. Et notre tâche de les extraire de la tourbe où ils ont sombré pour leur redonner un peu de leur éclat originel – et ce faisant un rien de leur ancien crédit. Par fidélité à « certains pactes d'alliance assez obscurs », comme disait Julien Gracq. Par volonté, surtout, de résister au réductionnisme médiatico-politique et à la novlangue de « savoirs » universitaires si méthodiquement déconstruits qu'ils n'enseignent désormais, toutes « sciences » confondues, que le ralliement aux mensonges linguistiques dominants de leur temps. S'il est, aujourd'hui, un terme unanimement galvaudé dans les sphères de la néo-normativité langagière, c'est celui de « populisme ». Il est donc question ici d'en revenir à sa genèse : cette passion révolutionnaire russe qui naquit, autour des années 1860, comme mouvement vers le peuple et comme aspiration à la liberté contre l'État. L'étude du regretté Alain Pessin¹ nous y aide. Et démontre, en passant, que toute corrélation est évidemment absurde entre ce qu'il fut et ce que les postmodernes officiants du Spectacle nous désignent sous cette appellation. – *À contretemps.*



Le paysage social de l'ancienne Russie

Le sentiment populiste qui, antérieurement à la logique historique conduisant de 1905 à 1917 à l'instauration du régime communiste bolchevik, alimente plus d'un demi-siècle de spéculation et d'action en Russie, se développe sur un terrain social tout à fait particulier. Massif, paysan, et opprimé légalement, « humilié et offensé », le peuple réel de ce pays est peu comparable aux groupes sociaux qui drainent dans ce même XIX^e siècle les sympathies occidentales, et dont une large fraction est faite au contraire de populations déracinées, urbaines et éveillées à la lucidité sociopolitique. Les recours au peuple, s'inscrivant dans des recherches politiques, philosophiques et religieuses multiples, prennent source historiquement dans la brèche entrouverte par les « décembristes » de 1825, et s'expriment dans une réalité sociale qui aura encore fort peu évolué à la fin du siècle.

Fort longtemps prévaut la structure sociale de la Russie traditionnelle, fortement façonnée par Pierre-le-Grand, et qui donne à ce pays le visage non d'un ensemble de classes ni de castes ni d'ordres, mais d'un « empilage » disparate de plu-

¹ Cette étude fut publiée en brochure, en 1997, par l'Atelier de création libertaire de Lyon. Rappelons qu'Alain Pessin est l'auteur d'un livre essentiel : *La Rêverie anarchiste 1848-1914* (Atelier de création libertaire, 1999). Et conseillons vivement, sur le populisme russe, la lecture d'un ouvrage paru en 2013 chez l'éditeur rennais Pontcerq : *Les Tchaïkovtsy. Esquisse d'une histoire (par l'un d'entre eux) 1869-1872.*

sieurs réalités sociales incomparables les unes aux autres. À la base, un peuple immense, composé jusqu'en 1861 de serfs au sens strict du terme, appartenant aux nobles à titre privé ou à l'État, et qui représentent 80% des 40 millions d'habitants que compte à peu près la Russie au début du XIX^e siècle. Si l'on néglige un tout petit nombre de paysans libres, c'est pour tous les autres une vie dépourvue de droits et, tout particulièrement pour les serfs privés, le cercle dans lequel, au caprice, à l'abus de pouvoir, à la cruauté des maîtres, répondent la fainéantise, le vice, la débauche des faibles. Si les maîtres ne disposent pas du droit de vie et de mort, ni du droit de cuissage², en revanche, ils peuvent vendre à leur gré leurs serfs, les punir dans certaines proportions et, surtout peut-être, modifier le tirage au sort des partants pour l'armée, pouvoir redoutable lorsqu'on sait que le service militaire, qui durait 25 ans, était considéré comme équivalant presque à une condamnation à mort.

La caractéristique de la structure sociale russe est l'absence d'un véritable tiers état. Au-dessus de cette masse populaire n'existe guère ou pas de classe intermédiaire. Sans doute la réforme pétroviennne à la fin du XVII^e siècle a-t-elle balayé dans son mouvement de centralisation quantité de réseaux de solidarité locale et familiale sans qu'apparaisse compensatoire une certaine promotion de la bureaucratie (accès aux rangs – *tchin* – inférieurs de la noblesse)³ mais, de surcroît, les tendances industrielles qui se manifestent dans le pays entre le XVI^e siècle et le XVII^e siècle ne parviennent pas ici à donner naissance à une classe à la recherche de son identité sociale et politique, comme c'est le cas en Europe de l'Ouest. Une partie de cette bourgeoisie virtuelle semble au XVIII^e siècle avoir rejoint la noblesse, une autre partie être descendue fort bas dans le peuple⁴. Les marchands bien sûr restent nombreux, sont peut-être un peu plus riches, mais demeurent fondamentalement, par leur inculture et leur absence de toute perspective, semblables à la masse populaire.

Il ne reste donc face à cette dernière qu'une puissance sociale : la noblesse. Elle fournit à l'État les cadres militaires et administratifs, mais ne semble avoir toujours assimilé les idéaux étatiques qu'à contretemps, malentendus qui vont conduire certains de ses fils au populisme. Mais évoquer ces contretemps, ces écarts, amène à penser qu'il existe finalement la même distance entre la noblesse et l'État qu'entre le peuple et la noblesse. Nous arrivons ainsi, avec l'État et nommément le tsar, au troisième niveau de « l'empilage social » de la vieille Russie. « Empereur et autocrate de toutes les Russies », le tsar est un souverain tout-puissant, dont la politique, ni en droit ni en fait, n'a besoin de se fonder sur la nécessité d'une conciliation avec des forces sociales identifiables. Un vieux texte traditionnel énonçait, dit-on : « Dieu est maître du monde ; le tsar est maître de son pays. Dans le domaine qui lui est assigné, il peut créer, comme Dieu, tout ce qu'il veut. »⁵ On est donc en présence d'un système fait de différents niveaux, mais fortement désarticulé. Le pouvoir impérial semble planer au-dessus de la société et ne peut s'imposer que par l'autorité pure et simple, puisqu'il n'existe aucun système de relais, aucun réseau d'irrigation du pouvoir dans la société et, par conséquent, aucun instrument permettant de tempérer l'absolutisme de ce pouvoir. D'autre part, la relation entre les classes est artificielle. La société russe, restant vivante, ne peut

² Pour autant que celui-ci n'ait jamais existé. Cf. A. Boureau, *Le Droit de cuissage, la fabrication d'un mythe, XIII-XX^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1995.

³ Cf. M. Raëff, *Comprendre l'Ancien Régime russe. État et société en Russie impériale*, Paris, Seuil, 1982, p. 53. Sur le système des *tchin*, voir également L. de Custine, *Lettres de Russie*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 92 et 218-219.

⁴ Cf. C. de Grunwald, *Société et civilisation russes au XIX^e siècle*, Paris, Seuil, 1973.

⁵ Cité in C. de Grunwald, *op. cit.*, p. 16. Selon R. Mousnier, cette tradition remonte à Ivan III et à son mariage, en 1472, avec Sophie Paléologue, nièce du dernier empereur de Byzance. L'idée se serait alors répandue que « le chef suprême de la Russie était Caesar (czar), successeur des empereurs byzantins, eux-mêmes successeurs des empereurs romains, donc "autocrates", ne tirant sa puissance que de lui-même, absolument indépendant et supérieur à tout mortel, fût-il prince ou roi ». R. Mousnier, *Les Hiérarchies sociales de 1450 à nos jours*, Paris, PUF, 1979, pp. 106-107.

cesser de se modifier et produit donc des intermédiaires, mais ceux-ci sont toujours promis à un destin déchiré. L'on ne voit pas de groupe social qui tirerait de sa situation la possibilité d'assumer positivement les valeurs d'indépendance philosophique et sociologique, ni de développer le goût du progrès.

Ce divorce entre l'élite cultivée de la noblesse et l'État russe est l'un des éléments importants pour la compréhension du populisme naissant. Il semble qu'au début du XIX^e siècle, à différentes reprises, État et élite se soient croisés – rendez-vous manqués qui auraient pu être ceux du réformisme et dont l'échec répété a préparé une imagination utopique ou révolutionnaire. Au début du XIX^e siècle déjà, l'État perd le monopole de la vie de l'esprit⁶. Des idées venues de l'Ouest pénètrent en Russie, dont la diffusion est assurée par des cercles littéraires, artistiques, loges maçonniques, etc., et ne passent donc plus par la cour. Ainsi assiste-t-on à une privatisation de la vie sociale, à la création d'une société civile consciente d'intérêts communs, d'affinités intellectuelles et désireuse d'acquérir un rôle actif dans la vie de l'Empire afin de pouvoir mettre ses idées en pratique. M. Raeff insiste sur le rôle particulier joué dans ce mouvement par la guerre contre Napoléon. Pour un grand nombre de jeunes nobles, ce sont des idéaux qu'on y retrouve, mais aussi et d'abord un sentiment de communauté patriotique et intellectuelle, c'est encore et surtout une conscience de son utilité. Bien plus, c'est le peuple que l'on découvre à la faveur de la guerre : un peuple militairement héroïque, et dont l'héroïsme fait comprendre à quel point il est socialement sous-développé. Symboliquement, la première rencontre a donc lieu sous le signe des armes. Chez les Russes, les prouesses au combat ont souvent fonction de révélateur : ceux qui se battent si bien prouvent d'immenses qualités ; d'où l'on peut déduire que s'ils sont misérables dans le cours ordinaire de la vie, c'est que ces qualités n'ont pas été autorisées à y éclore et qu'en sont responsables les institutions sociales et groupes sociaux dominants⁷. Mais s'il en découle de nouveaux devoirs – « mettre leur éducation et leurs connaissances utiles au service du peuple, assurer à celui-ci assistance matérielle et technique, et exercer une influence bénéfique sur son progrès spirituel et moral »⁸ –, ces devoirs doivent trouver à s'accomplir, pour les membres de l'élite, dans le cadre du service d'État. C'est une aspiration à un réformisme pratique qui s'empare de ce milieu social. L'on ne se contente plus de la discussion dans des clubs privés, l'on prétend animer des transformations institutionnelles : des œuvres de bienfaisance, des écoles, des sociétés pour la réforme des prisons, etc., sont mises en place. L'État, pense-t-on, n'a qu'à prendre le relais de cette bonne volonté pour assurer la modernisation et l'humanisation de la Russie. Mais il est déjà trop tard. La noblesse avait depuis trop longtemps négligé le service d'État, la carrière militaire semblait ne plus l'intéresser, elle vivait à l'écart, on l'a vu, un début d'aventure intellectuelle. L'État avait appris à se passer d'elle. Il allait chercher ailleurs ses fonctionnaires et considérait ne rien perdre au change en les trouvant dans un milieu subalterne, fils de popes en particulier. Curieusement, à l'instant où la noblesse se décide à entériner enfin l'idéal de service que l'État lui demande d'appliquer depuis longtemps, depuis Pierre-le-Grand, l'État vient de renoncer à le lui demander. Le désir de servir que l'on a senti renaître dans la noblesse est donc désormais vacant. « Il en résulte une frustration ; un ressentiment très amer, d'autant plus cruel qu'il est dissimulé : plutôt que de se reconnaître exclu, mieux vaut prendre l'initiative du refus. L'idéal de service de la noblesse est maintenant en suspens, disponible (...). Il va s'investir sur ce qui n'est pas l'État, ni la noblesse, sur ce qui lui est le plus radicalement étranger, la notion mythique du Peuple. »⁹

⁶ Cf. M. Raeff, *op. cit.*, p. 142.

⁷ Voir l'éblouissement de Bakounine devant les ouvriers révolutionnaires parisiens de 1848 ; Michel Bakounine, *Confession*, Paris, PUF, 1974, p. 79 et suivantes.

⁸ Cf. M. Raeff, *op. cit.*, p. 146.

⁹ A. Besançon, *Être russe au XIX^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1974, pp. 28-29.

De surcroît, le gouvernement d'Alexandre I^{er} inaugura à l'encontre de cette génération de 1815 ce qu'allait être la politique de tous les gouvernements tsaristes vis-à-vis de toutes les générations populistes : l'incompréhension et la répression. Ainsi une première fois cette très vague aspiration populiste se réfugia-t-elle dans des sociétés secrètes et déboucha-t-elle sur une première tentative insurrectionnelle. Aussi peu avide de victoire qu'ait été la conspiration du 14 décembre 1825, elle n'en fut pas moins lourde de conséquences : elle ferma la porte à toute possibilité de réforme étatique, et retira donc à l'élite cultivée toute place active et positive dans l'État ; les idées de changement allaient dès lors cheminer ailleurs, mûrir dans des groupes extrêmement restreints, se glisser même dans des idéologies qui ne s'apprêtaient peut-être pas à les recevoir ; mais le ferment populiste promettait d'être d'autant plus fécond qu'il venait de s'enrichir du martyre de quelques héros.

Naissance du populisme

▪ *Les slavophiles*

Il faut faire mention tout d'abord, fût-ce de manière rapide, d'une source spirituelle du populisme russe, source qui est essentiellement religieuse, fort peu sociale, et qui est représentée par le mouvement slavophile. Les slavophiles sont radicalement différents de tous les hommes que nous rencontrerons ensuite qui forment l'intelligentsia, hommes de haute exigence morale et existentielle, hommes de lutte et d'exil, tendus vers l'avenir. L'exigence morale ne fait pas défaut aux slavophiles, mais elle les tourne vers le passé, ce sont des hommes de vieille noblesse, de riches propriétaires terriens.

Les slavophiles estiment qu'il existe une Russie idéale, a-légale et an-étatique, donc forcément antérieure à Pierre-le-Grand, qui se caractérise par son unité organique, c'est-à-dire précisément non contractuelle. Ennemis du rationalisme occidental, ils pensent de surcroît que cette spécificité russe porte en elle et annonce l'avenir des sociétés humaines au-delà des frontières de ce pays, bref ils développent un messianisme russe. C'est dans cette recherche de la loi morale qui lui serait propre, et qui constituerait la vocation particulière de la Russie, que les slavophiles font du terme de « peuple » un premier usage subversif. Le « peuple » est entendu par eux comme communauté nationale (*narod = Volk*), et il est situé vis-à-vis du gouvernement dans une tension dangereuse. Leur devise était : « Orthodoxie, autocratie, peuple ; mais à la différence de l'idéologie officielle, l'orthodoxie et le peuple ne devaient pas être soumis à l'aristocratie. »¹⁰ En cela l'idée slavophile contient un germe populiste : le peuple est mieux que l'État gardien d'une vérité vraiment russe. Et il n'est pas surprenant que les slavophiles comme tant d'autres, comme presque tous¹¹, aient cru pouvoir donner à cette vérité la forme de la communauté agraire.

▪ *L'intelligentsia*

L'on ne peut évoquer sérieusement le populisme russe sans analyser la formation sociale originale sur laquelle il repose : l'intelligentsia. Avant d'entrer dans l'examen de sa constitution historique, essayons d'en donner une définition formelle :

1) L'intelligentsia naissante en Russie est une formation sociale originale. Ce n'est et ne peut pas être une classe sociale. C'est la cohérence idéologique qui en constitue le ciment fondamental.¹²

2) Ces intellectuels ne sont pas des observateurs neutres et détachés de la réalité qui est leur objet. Il s'agit d'un mouvement d'idéalistes tout entiers voués à leurs

¹⁰ N. Berdiaev, *L'Idée russe*, Paris, Mame, 1969, p. 57.

¹¹ Cf. *Infra* : *Mythe idéal du populisme russe*.

¹² Cf. A. Besançon, *op. cit.*, p. 132.

idées, lesquelles se constituent en système. C'est ce système en tant que tel qui devient leur projet historique. Pour lui, ces hommes s'engagent au plus profond d'eux-mêmes, prêts qu'ils sont à la prison, au bagné ou à l'échafaud.

3) Les idées de l'intelligentsia n'étant pas enracinées dans une pratique sociale, il est normal et inévitable qu'elles deviennent extrémistes.

Au départ, c'est-à-dire dans les années 1830 à 1840, ce terme d'intelligentsia ne concerne qu'un nombre infime d'individus : trente à quarante personnes tout au plus, estime M. Raëff¹³, dernières figures à prolonger la génération de 1815 délaissée puis brisée par Alexandre I^{er}. Ce sont des hommes qui refusent de devenir des provinciaux prospères, des administrateurs zélés ; eux vivent retranchés, ce sont des hommes de cercles, nobles instruits par l'Occident, dont les idées vont trouver un appui considérable dans les universités qui connaissent un essor formidable à cette époque. C'est à la faveur d'un repli, de type utopique, des universités sur elles-mêmes, au contact de jeunes professeurs formés en Allemagne, que, jusqu'en 1848, des jeunes gens vont passionnément se vouer au culte de la science. En 1848, une nouvelle fois, l'État apportera son témoignage d'incompréhension et d'oppression, en interdisant les voyages à l'étranger des professeurs et en les obligeant à soumettre à la police le contenu de leurs cours.

Des figures marquantes émergent de cette période, qui apparaissent initiatrices du populisme proprement dit. Les plus importantes sont sans doute celles d'Alexandre Herzen et de Vissarion Biéliniski. Herzen, intellectuel sceptique, maître de révolte, peut être tenu pour le véritable fondateur du populisme. F. Venturi estime qu'avant d'apparaître et de s'exprimer au grand jour sous la forme d'un mouvement collectif, le populisme a vécu une vie cachée qui était la vie même d'Alexandre Herzen¹⁴ : son indéfectible attachement à la voie ouverte par les décembristes, son intense et féconde participation à la vie intellectuelle de Moscou avant 1848, ses ouvertures occidentales, saint-simonienne, proudhonienne, ses références à Hegel et Feuerbach, – mais surtout, pour l'Occident comme pour la vieille Russie, sa recherche obstinée de tournures populaires concrètes de la liberté. La même attitude libérale qui conduisait Herzen à refuser de laisser l'individu s'incliner devant l'autorité ou les tyrannies de la force ou de l'opinion l'amenait à repousser le sacrifice de l'individu à l'Histoire, fût-elle guidée par la Raison ou par le Progrès. On peut le dire sceptique et pessimiste, il ne fait qu'exhorter au courage d'affronter lucidement l'absurdité du monde. Il n'y a pas de sens de l'histoire, pas de « livret », pas de plan préétabli. L'idée que l'univers puisse obéir à des lois et mettre en œuvre un modèle, l'idée d'un processus historique objectif dans lequel les hommes seraient impliqués malgré eux, sont pour lui des idées dont la vérité n'est ni attestée ni souhaitable. « La nature n'a pas une évolution unie, téléologique, et cette évolution n'est certes pas destinée au bonheur des hommes ou à la réalisation de la justice sociale. Pour Herzen, la nature est un ensemble de potentialités qui n'évoluent selon aucun plan intelligible. »¹⁵ Dès lors, placer la personne humaine libre au centre du monde et des préoccupations correspond à un choix nécessaire, mais qu'aucune base métaphysique ne peut justifier¹⁶. Ce rejet de toute explication abstraite et surtout du sacrifice demandé ou imposé aux hommes présents, vivants, au nom de principes abstraits, constitue l'une des données permanentes de sa pensée.

Le populisme russe se fonde sur les relations originales établies par Herzen entre le développement occidental et la commune rurale russe. À la recherche de quelque chose qui à la fois détruirait « le despotisme glacial de Pétersbourg »,

¹³ Cf. M. Raëff, *op. cit.*, 169 et suiv.

¹⁴ Cf. F. Venturi, *Les Intellectuels, le Peuple et la Révolution*, tome I, Paris, Gallimard, 1952, p. 103 et suiv.

¹⁵ I. Berlin, *Les Penseurs russes*, Paris, Albin Michel, 1984, p. 133.

¹⁶ Voir aussi N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 67.

mais aussi éviterait la phase démocratico-bourgeoise de l'évolution européenne, il conclut à la nécessité d'une « guerre de paysans »¹⁷. Faisant sauter le verrou du tsarisme, celle-ci découvrirait dans les principes de *l'obscina* traditionnelle la véritable voie russe du socialisme. Cette idée que *l'obscina*, dont la puissance et la validité se trouvent attestées par sa persistance malgré le despotisme d'État, puisse être non pas seulement le point de départ et comme le lieu de ralliement d'une guerre paysanne, mais le germe d'une socialisation de la vie et d'une modernisation de l'État et de la société russe, cette idée décide de l'orientation intellectuelle, morale et politique de plusieurs générations. À celles-ci, il offre un idéal psychologique qui va stimuler et guider la démarche fervente de milliers de jeunes gens vers le peuple russe : « Le peuple souffre beaucoup ; sa vie est dure ; il est rempli d'une haine intense, et il pressent, de toute sa passion, qu'il y aura bientôt du changement. Il n'attend pas des ouvrages déjà tout prêts, mais la *révélation* de ce qui fermente secrètement dans son âme. Il n'attend pas des livres, mais des apôtres, des hommes dans lesquels coïncident la foi, la volonté, la conviction et la force, des hommes qui ne se séparent jamais de lui, des hommes qui ne proviennent pas de lui, mais qui agissent en lui et avec lui, avec une foi évidente et indestructible, avec un engagement que rien ne pourra distraire. Celui qui se sent assez proche du peuple, parce qu'il s'est libéré de l'ambiance de la civilisation artificielle après l'avoir déconsidérée et détruite au fond de lui-même, celui qui a atteint l'unité et l'intensité dont nous parlions, alors celui-là *pourra* parler au peuple, et il devra le faire. »¹⁸

Différent de tous les intellectuels de ce temps, d'origines roturières, V. Bielski est dans sa vie même le symptôme et le symbole d'une coupure. Avec lui, ce ne sont plus seulement des nobles qui s'occupent d'affaires intellectuelles, sans que cet intérêt entame leur titre de noblesse, l'activité intellectuelle devient porteuse de mouvances sociales profondes, parce que le meilleur d'elle-même est consacré non plus à une spéculation abstraite, distante et inoffensive, mais à rendre une société consciente d'elle-même, à la faire pénétrer lucidement en elle-même, avec toutes les conséquences historiques que cela peut impliquer¹⁹. L'intellectuel de métier que devient Bielski, après une enfance pauvre et une très courte apparition à l'université de Moscou, l'écrivain, le journaliste, l'éditeur de revue, infatigable et misérable, ne peut donc séparer l'énergie déployée en faveur d'une expression artistique de son exigence de vérité et de justice sociale. La passion qu'il porte à la littérature n'est pas celle d'un esthète. Pour lui, dire que la littérature russe constitue « sa vie et son sang », signifie que dans la littérature russe, et en quelques endroits seulement, sont perceptibles des manifestations de l'esprit absolument affranchies des trahisons et des mensonges de la vie quotidienne russe, et que de la sorte l'expression littéraire seule peut alimenter concrètement un espoir de justice, de liberté et de vérité²⁰. En 1856, en visite à travers toute la province russe européenne, Ivan Aksakov, le slavophile, pouvait mesurer combien cette soif de vérité et de lucidité avait fait d'adeptes : « Le nom de Bielski est connu de tout jeune homme qui réfléchit, de tous ceux qui ont soif d'une bouffée d'air pur dans le marécage nauséabond de la vie provinciale (...) Si vous voulez trouver des gens honnêtes, des gens qui ont souci des pauvres et des opprimés, un médecin, un avocat honnête qui n'ont pas peur de se battre, vous les découvrirez parmi les disciples de Bielski. »²¹

D'autres ombres planent sur la Russie de ce temps et prendront place, plus tard, dans les esprits de ceux qui se sont voués au peuple. Le pétrel des tempêtes,

¹⁷ Cf. F. Venturi, *op. cit.*, tome I, p. 155.

¹⁸ Cité in F. Venturi, *op. cit.*, tome I, p. 156.

¹⁹ Voir les jugements portés en ce sens par Bielski sur l'œuvre de Pouchkine et celle de Gogol ; A. Besançon, *op. cit.*, p. 60.

²⁰ Cf. I. Berlin, *op. cit.*, p. 205.

²¹ Cité in *ibid.*, p. 197.

annonciateur d'un immense raz-de-marée qui allait submerger la terre russe, et qu'annonce Gorki²², prendra pour beaucoup le visage de Michel Bakounine, l'ancien cadet qui a toujours rompu ses chaînes, l'artilleur du peuple, le géant bon enfant héros de toutes les barricades d'Europe et instigateur supposable de toutes les conspirations. Mais pour que Bakounine puisse prendre une telle place, il aura fallu que le populisme se politise, ce qui, des années quarante aux années soixante, n'est nullement le cas.

Mythe idéal du populisme russe

Plutôt que d'attendre d'avoir suivi dans son détail l'évolution historique du populisme, d'en avoir mesuré les infléchissements au cours du temps, tentons de construire son mythe idéal à cet instant, celui où les espérances se lèvent, où un souffle est en train de naître qui va marquer pour toujours une terre et un peuple. Il nous restera ensuite à évaluer par rapport à ce mythe idéal les spécifications successives et notamment celle apportée par la génération nihiliste. Il aurait pu sembler plus cohérent de construire notre récit en élaborant ce mythe idéal seulement après avoir évoqué la pensée des nihilistes et l'espérance des *narodniki*. Mais toute notre méthode consiste à faire l'effort de remonter à la source du mythe, c'est-à-dire à considérer le mythe comme source et non pas comme aboutissement. Le tableau idéal du mythe n'est pas le condensé final qui résume toutes ses actualisations historiques. Il doit faire apparaître, autant que possible, les données matricielles qui lui permettent de se déployer en pensées historiques. Il doit être fait de vérités premières, non de vérités restantes après déduction des singularités de son adaptation par les différents courants de pensée. Cinq de ces « vérités premières » du populisme russe semblent devoir être retenues.

■ *Le peuple contre l'État*

Les différentes composantes idéologiques du populisme trouvent leur source dans des sentiments puissants qui leur sont communs. Aussi est-il impossible de comprendre la nature profonde du populisme russe si on le traite comme un épisode d'une stricte histoire des idées, et en négligeant la pensée plus ou moins consciente de tels sentiments. Certains constituent les nœuds essentiels de l'esprit russe, comme celui de l'antagonisme entre le peuple et l'État.

L'idée que le peuple russe s'oppose à l'État n'est pas à comprendre à un simple niveau « superstructurel » : il ne s'agit pas seulement d'une caractéristique passagère par laquelle on se représenterait un peuple volontariste ne limitant pas sa critique politique au refus des conditions actuelles de la domination étatique, mais la poussant jusqu'au rejet de toute domination étatique possible, bref il ne s'agit pas seulement d'un anarchisme. Certes, une telle potentialité anarchiste existe bien au fond de la mentalité russe, mais ce qu'il importe de bien comprendre, c'est qu'elle n'est que l'un des penchants d'une âme déchirée. Ce dont il s'agit, c'est du croisement originel de deux puissances contradictoires, contradiction persistante qui, sous des formes multiples, vient sans cesse alimenter les diagnostics sociopolitiques sur la Russie. Plus même que deux sentiments, ce sont deux religions qui cohabitent et s'affrontent : une religion païenne et dionysiaque et la religion orthodoxe, ascétique et monacale. Explorant systématiquement « l'idée russe », Nicolas Berdiaev montre comment les traits de caractère les plus opposés, car découlant de ces deux principes, coexistent dans le peuple russe : bonté et cruauté, ritualisme et exigence de vérité, individualisme et collectivisme, nationalisme et universalisme, etc. ; et, centralement, despotisme et anarchie, hypertrophie de l'État et recherche de la liberté sans limites. Le sentiment du peuple a donc bien son lieu originaire dans cette zone-horizon de l'esprit humain où se joue l'inexorable affrontement des valeurs, inexpiable « guerre des dieux » : à

²² Cf. P. Avrigh, *Les Anarchistes russes*, Paris, Maspero, 1979, p. 14.

l'origine de tous les débats concernant le peuple se trouve la conviction de son impossible réconciliation avec l'État. Cette impossibilité chemine comme une ombre dans certaines pensées qui voudraient honorer l'ordre autocratique sans sacrifier le peuple. Nous avons déjà évoqué la position slavophile à cet égard, qui est faite d'une fondamentale méfiance envers tout pouvoir – « l'État en tant que principe est synonyme de mal et de mensonge », écrit ainsi C. Aksakov, théoricien du slavophilisme²³. C'est une phrase que l'on pourrait trouver sous la plume d'un théoricien de l'anarchisme, et il n'est donc nullement surprenant que la pensée russe, relayée par la philosophie européenne, ait fourni à ce dernier de fulgurants initiateurs et de brillants théoriciens – avec notamment Bakounine et Kropotkine. Mais encore une fois, avant d'atteindre de telles certitudes antiétatiques qui ne touchent que quelques-uns, la pensée russe dans son ensemble est au moins nourrie à l'égard de l'État d'une objection qui prend la forme suivante : le peuple et l'État constituent ensemble comme un balancier, de telle sorte que le développement de l'État ne peut en aucune façon se révéler profitable à celui du peuple.

L'esprit russe serait à tous égards marqué par l'immensité, le gigantisme. Peuple et État, aux dimensions de la Russie, sont l'un comme l'autre voués au gigantisme, mais ils ne peuvent être que géants ennemis. D'où chez les penseurs du XIX^e siècle une considération de l'histoire russe où le caractère démesuré et monstrueux pris par l'autocratie ne peut avoir été construit qu'en vidant le peuple de sa sève, ou tout au moins en le négligeant, le confinant dans une existence végétative. Telle serait, dit-on, la rançon du gigantisme : conquérir d'immenses espaces, se les approprier, supposerait d'énormes dépenses de forces qui ne peuvent se tendre et devenir agissantes qu'au prix du gonflement sans fin des prérogatives autoritaires. Ainsi le peuple s'épuise lorsque l'État prend force. D'ailleurs l'action même de l'État est la conquête ; ce qui est vrai des espaces l'est aussi des hommes. « On demandait au tsar Ivan III quel était le statut de ses sujets. « Tous des esclaves, répondait-il [...]. Le Grand Prince, quand il hérita du Khan, se satisfait d'une légitimité pervertie. Il se considéra comme le conquérant de ses propres sujets. Le peuple russe est un peuple conquis. »²⁴

Il découle de tout ceci, quant aux images, deux choses : d'abord cette in-séparation entre le peuple et la terre. Les Russes rêveront le Peuple invariablement sous le signe de la Terre, ce qui l'inscrit dans une certaine logique imaginaire, et ce qui n'est pas toujours le cas dans les autres populismes européens. Pénétrer le peuple sera donc retourner à la terre russe, la fécondité du peuple est fécondité de type tellurique, ce que l'on trouvera confirmé par d'autres aspects de notre mythe idéal. Ensuite, la logique du balancier, et l'extraordinaire et monstrueux surdéveloppement de l'État russe, n'a pu que laisser exsangue, sous-développé, à l'autre extrémité du balancier, le peuple. Ainsi se dégage de lui l'image du géant parfois entravé, meurtri dans les chaînes de l'État ; mais très couramment aussi simplement empêché, effacé, retenu à l'écart de l'histoire et du progrès ; un peuple-géant en demi-teinte et qui semble ensommeillé, comme de nombreuses images viennent le dire, ainsi qu'on le verra chez les nihilistes. Peuple-géant et pourtant lointain parce que virtuel. Peuple endormi ; peuple à naître. Aux antipodes d'un État surpuissant, le peuple russe n'a pas dit son premier mot.

▪ *La fuite*

Cette impossible réconciliation du peuple et de l'État entraîne que la voie d'une pensée réformiste est, ici plus qu'ailleurs, étroite sinon fermée. Les réflexes existentiels et politiques guident plutôt soit vers la révolution qui tend toujours à être pensée comme révolution sociale s'accomplissant par-dessus, par-delà le politique, voire le supprimant, soit vers la fuite. La fuite serait un phénomène foncièrement russe.

²³ Cf. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 11.

²⁴ A. Besançon, « Comment la Russie a pensé au peuple », in *Romantisme*, n° 9, 1975, p. 109

Si l'on en croit ici encore Berdiaev, « les Russes sont des fuyards et des brigands, ils sont aussi des pèlerins à la recherche de la vérité et de la justice divine. Les pèlerins refusent de se soumettre aux autorités. La vie ici-bas est à leurs yeux une vie de fuite et de vagabondage »²⁵. L'idée sous-jacente est que le peuple russe dans son ensemble ou telle ou telle personne, tel ou tel groupe le composant, peuvent bien être soumis, subir le joug de l'autorité, ils ne lui sont pas aliénés, ils n'en ont pas intériorisé le principe. Ils sont donc toujours capables, faute de pouvoir la combattre et la détruire, de se refuser à elle, de lui échapper, de reconstruire dans un ailleurs fluide, mouvant, leur intégrité perdue. Il y a en ce sens une tradition religieuse, inaugurée par le très important mouvement du *Raskol* au XVII^e siècle, mouvement dit des « vieux-croyants », et qui est une tradition millénariste et messianique. Les vieux-croyants portaient de l'idée que le royaume était abandonné par Dieu, que l'Antéchrist s'était insidieusement introduit à la tête de l'Église et de l'État, et adoptaient en conséquence une position schismatique, une attitude mentale qui les projetait dans le passé ou dans le futur, mais hors de ce présent perverti. Ce type de position de refuge et d'attente d'un retour à l'ordre vrai du monde, et à la réalisation de la véritable mission de la Russie, suscite des figures messianiques qui garderont longtemps une remarquable emprise sur les esprits : Pougatchev, Stenka Razine, vagabonds et brigands, faux tsars, héros du peuple.

Cette capacité d'interpeller le non-présent, le non-visible, le non-connu, dont on construit volontiers une image accomplie pour en faire le modèle dogmatique du futur, est une attitude fondamentale que l'on retrouve à maintes reprises dans la pensée russe et qui va jouer à plein dans la naissance du populisme. Après tout, la démarche slavophile procède ainsi, qui postule une Russie vraie, organique et porteuse d'avenir, mais introuvable. La conjugaison d'un esprit russe qui serait fondamentalement dogmatique, imperméable au scepticisme comme aux voies médianes, jugeant de tout selon des critères qui sont ceux de l'orthodoxie et de l'hérésie²⁶, avec ce penchant à la fuite, conduit à des cheminements politiques aussi peu pragmatiques que possible, qui épousent des principes, des représentations dont la vérité, la réalité, le bien-fondé n'ont pas besoin d'être prouvés. C'est notamment le cas, au cœur du mythe populiste, de la communauté agraire, de *l'obscina*, ce qui sera montré bientôt. Mais il faut insister encore d'un mot sur le fait que la fuite n'est pas seulement mentale, mais aussi et d'abord physique, et que s'installe une synonymie du vagabondage et de la non-corruption par l'État, qui joue un grand rôle. Elle est visible dans un réflexe russe de sympathie envers les errants, tout fuyard étant *a priori* jugé victime de l'État²⁷. Mais on la retrouvera prégnante encore dans le fait que le mouvement vers le peuple prendra pour des milliers de jeunes gens la forme d'une marche, en forme d'exil et d'exode : prendre la route, ce sera pour eux se reconstituer, se reprendre, et retourner à la source de la vie.

²⁵ N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 14.

²⁶ Cf. N. Berdiaev, *op. cit.*, p. 34. Voir également *La Confession* de V. I. Kelsiev (1859) : « L'homme russe, disent nos sectes, n'est pas semblable aux autres, il cherche la vérité. En effet, la passion de tirer les conséquences de toute affirmation jusqu'au nec plus ultra a poussé les gens simples jusqu'à l'éviration sacrée, jusqu'au bûcher volontaire, jusqu'à l'enthousiasme ; elle a poussé les étudiants de nos lycées, de nos séminaires et de nos universités à des négations telles que l'Occident ne les imagine même pas. L'extrémisme dans la logique est le caractère typique de notre histoire. » Cité in F. Venturi, *op. cit.*, tome I, pp. 274-275.

²⁷ Voir par exemple l'attitude populaire à l'égard des bagnards échappés, qu'Henri Troyat décrit ainsi : « Partis du fond de la Sibérie, ils cheminaient pendant des mois, mendiant, volant et déjouant les manœuvres de la police. Dans leur lutte avec les autorités, ils avaient pour auxiliaires les gens du peuple qui, unissant les déportés politiques et les simples criminels dans une même commiseration, les considéraient tous comme des frères injustement persécutés par l'État. Les paysans sibériens qui habitaient dans des fermes isolées avaient coutume de déposer chaque soir, devant la porte de leur maison, un peu de nourriture et une cruche d'eau pour ces vagabonds redoutables. » H. Troyat, *La Vie quotidienne en Russie au temps du dernier tsar*, Paris, Hachette, 1959, pp. 158-159.

▪ *La dette*

La dette est un sentiment qui constitue un fond permanent de tout populisme, et en même temps une manifestation historiquement située de la jeune élite russe qui provoque et accompagne son retournement vers le peuple. Le sentiment de la dette est très exactement le sentiment de ce retournement, et se limite à cela.

Quant à savoir de quoi se compose exactement la dette, et comment il serait possible de la compenser, c'est là une question sans réponse, et c'est l'objet, pour chacun des groupes ou des individus concernés, d'une recherche et, plus encore, d'une quête. Le retournement consiste en ceci : nous avons vu la relation particulière existant entre le peuple et l'État, ainsi que l'architecture originale de la société russe. L'État se considère comme soubassement fondateur, arc-boutant de la Russie. C'est sa force et elle seule qui permet à cet empire d'exister. L'empire tout entier, tous les milieux sociaux, et particulièrement la noblesse, sont donc redevables à l'État de leur existence. Ils doivent donc l'alimenter de leur sève, c'est un devoir pour eux que de le servir.

Le renversement apparaît à une période donnée pour les raisons particulières que nous avons évoquées plus haut ; mais il était inéluctable pour les raisons profondes que nous avons indiquées en parlant du balancier entre peuple et État : une inversion se fait dans l'esprit de l'élite cultivée. C'est le peuple et non plus l'État qui constitue le soubassement fondateur. Par conséquent, on ne se doit plus à l'État, on se doit au peuple. Et le fait d'avoir si longtemps méconnu cette réalité ne fait que redoubler la dette.

La dette va susciter des vocations multiples, toutes endossées par le terme de populisme. Vocation à la recherche philosophique et à la critique, vocation à l'action sanitaire, éducative, politique, etc. Vocation folkloriste pour certains à la recherche des richesses inconnues dans le savoir et les coutumes du peuple russe. Mais comprendre la dette suppose de comprendre davantage sa source que les manifestations qu'elle suscite. Cette source, c'est la reconnaissance dans le peuple russe d'un principe qui fait de lui le support intemporel de la société russe et le désigne comme ferment de l'avenir.

▪ *Un peuple-ferment*

Les espérances placées par les intellectuels russes dans la communauté agraire (ou *obscina*) représentent un cas extrême de pensée politique mythique. *L'obscina*, en effet, réunit les espoirs de toutes les générations qui nous intéressent, qui sont unanimes pour la placer en tête des raisons de croire à un avenir de liberté, la reconnaître ferment du monde à naître, modèle du passé et de l'avenir – alors qu'il s'agit d'un fait hasardeux, supposé plus que connu avant d'être assez miraculeusement explicité par les travaux d'un chercheur prussien. Les slavophiles les premiers avaient en effet découvert dans *l'obscina* le « fondement de l'histoire russe » qui confirmait leur vision organique de la vie sociale. Mais de même, lorsque le plus brillant des occidentalistes, Herzen, eût été déçu par l'Europe occidentale, son retour spirituel vers la Russie se manifesta par une espérance tournée, elle aussi, vers *l'obscina*. Et sur ce point, Tchernychevski, Lavrov et tous les populistes de la fin du siècle le rejoignent entièrement.

Qu'est-ce que *l'obscina* ? Le terme est sans cesse associé à celui de *mir* qui le complète. *L'obscina* est la commune agraire, le *mir* l'assemblée villageoise. Certes leur existence est connue et l'on s'y réfère avant que le voyageur prussien August von Haxthausen n'en établisse précisément les contours²⁸, mais peut-être fallait-il le reflet d'un jugement étranger pour justifier et encourager l'intérêt qu'on pouvait leur porter. En quelques mots, indiquons avec quel regard Haxthausen observe

²⁸ A. von Haxthausen, *Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*, 3 vol., Hanovre, 1847.

l'obscina et le *mir* : le mot *mir*, dit-il, « est le synonyme du mot français commune, il désigne l'ensemble des individus habitant le même endroit, l'enceinte administrative d'une ville, d'un bourg ou d'un village. Dans la vie commune, la signification de ce mot est toute différente. Le sens primitif indique quelque chose de vénérable et de saint ; il signifie en même temps la commune et l'univers, et ne saurait être traduit en langue étrangère que par le mot grec de *cosmos*. En pratique, le *mir* est donc une institution légale chargée d'élire le maire du village (le *staroste*), de régler les litiges locaux, de distribuer périodiquement les terres selon le nombre croissant ou décroissant des membres de chaque famille et, enfin, de se tenir responsable des retards dans la perception des impôts »²⁹. Les origines en restent imprécises (XIII^e ou XVII^e siècle ?) et les définitions, par tous reprises, tournent inlassablement autour de ces quelques points : une conception de la propriété absolument différente de la propriété privée, et qui s'apparente à ce que Proudhon appelait parfois la *possession* – ici seul celui qui travaillait la terre, et seulement tant qu'il la travaillait, possédait la terre ; une répartition du sol à cultiver proportionnée aux besoins familiaux ; une responsabilité collective sur le travail qui implique une certaine socialisation de la vie.

Pour le reste, les détails n'abondent guère à propos de ces formes d'organisation de la vie, dans quelques textes que ce soit, et pour cause : ce point d'appui de l'intelligence russe de la seconde moitié du XIX^e siècle, est, nous l'avons dit, aussi mythique que réel. À ce titre, et à lui seul, il constitue pourtant une magnifique illustration de l'efficacité du mythe dans l'histoire. Mais avec lui se révèlent aussi de manière particulièrement nette les obligations d'une sociologie du mythe. Le mythe ici n'est d'abord qu'une source minuscule qui ne tire sa force d'évocation et sa puissance de vérité que, d'une part, du consensus qui s'établit autour de lui et, d'autre part, des dérivations qu'elles autorisent et qui l'accomplissent. Celles-ci sont essentiellement, concernant *l'obscina*, de deux ordres : l'une claire, explicite, relevant de la prospective sociologique ; l'autre implicite, nécessitant pour la saisir une certaine investigation compréhensive, relevant de valorisations imaginaires qui donnent force à un axe d'espérance.

Il apparaît d'abord que la « commune libre » rurale russe peut et doit constituer le point d'appui et de passage par lequel la Russie pourrait accéder à la libération – et pour certains, au socialisme – sans passer par la phase intermédiaire bourgeoise. Or, on comprend aisément qu'éviter l'étape bourgeoise, c'est plus qu'accélérer l'histoire ; c'est affirmer possible d'éviter à la Russie ce qui est pressenti comme étant le plus étranger à la Russie : l'individualisation excessive de la vie, tous les aspects considérés comme non naturels du capitalisme qu'on estime porteur de dégradation et de déshumanisation. *L'obscina* est donc bien le ferment impassible de la vie sociale future. Elle est la vertu sociale d'un peuple, sa chance – à la fois historique et intemporelle – de voir le monde russe s'éveiller au développement économique avec toutes les garanties de liberté et d'humanité. Mais surtout les paisibles certitudes de *l'obscina* génèrent dans l'imagination populiste ses thèmes de prédilection. Le peuple endosse toutes les possibilités imaginaires des religions de la Terre. Ventre fécondant de l'humanité par-delà la vie et la mort, immuable et toujours nouvelle, « capacité infinie de porter fruit »³⁰. À travers *l'obscina*, le peuple se rêve comme promesse maternelle, dont la nature sera redécouverte intacte à quelque moment qu'on la retrouve car elle est, et elle l'a démontré au fil des siècles, insensible aux caprices du temps.

■ *La fraternisation*

Une rencontre avec le peuple, d'un type nouveau, est projetée. Elle engage et

²⁹ Cité in C de Grunwald, *op. cit.*, pp. 60-61.

³⁰ M. Éliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1964, p. 225.

appelle, en chaque homme en quelque sorte, le frère contre le père. Il faut, vis-à-vis du peuple, passer de la paternité – y compris bienveillante et bourru à la manière ancienne de certains maîtres campagnards –, paternité de celui qui sait, qui peut, qui veut et qui seul peut vouloir, à la fraternisation rêvée, à la coïncidence entre les promesses d'avenir de l'élite cultivée et les potentialités latentes du peuple. Rejeter la condescendance, abandonner même, diront certains, la compassion. Ne plus se penser comme le possible annonciateur de l'avenir, homme de savoir et de pouvoir comme les pères le furent dans la noblesse russe. Ne pas non plus, à l'inverse, pousser la fausse humilité jusqu'à l'humiliation, ne pas aller chercher dans le peuple une quelconque autorité morale naturelle. La rencontre est rêvée comme devant permettre la transfiguration de telles relations défectueuses entre les deux parties. Ni quête ni conquête, elle doit se penser au départ comme réorientation d'un monde, et renaissance des uns aux autres. Démarche initiatique en ce sens, partant à la recherche, pour le réaliser, d'un inconnu, et non pas volonté désirant s'imposer à un monde. La rencontre est un ressourcement fondateur, où naît le fil directeur de sa propre action.

Les attitudes sont variées, la soif assez vague, et les marches vers le peuple peuvent s'interpréter de multiples manières. C'est qu'elles procèdent du rêve d'une rencontre idéale, c'est-à-dire sans objet. Penser le peuple comme ferment de la vie libre, ce n'est pas le concevoir comme révolutionnaire lui-même, ni comme masse de manœuvre que l'on pourrait gagner à sa cause, c'est se rendre à une simple et claire évidence : il est devenu impossible, pour qui se trouve à l'écart du peuple et se place dans cette perspective d'une vie libre, de penser et de se penser.

La spécification nihiliste

Le mouvement de la jeunesse russe des années 1860 qui se qualifie de nihiliste, trouve son origine à la croisée de tous les problèmes du changement social dans la Russie de l'époque ; une évolution de fait, timide, qui donne la parole à des groupes sociaux extérieurs à l'aristocratie, conjuguée à une ambiance de changements promis ou supposés, mais dans lesquels on désespère, telles sont les conditions qui rendirent possibles et nécessaires l'apparition du nihilisme. À la période de l'abolition du servage, le monde de l'intelligentsia s'élargit socialement de manière notable. Les nobles avaient fourni les seuls hommes instruits de la première moitié du siècle, et alimenté la naissance de l'intelligentsia dans les années 1840. S'ajoutent à eux désormais ceux que l'on nomme les *raznotchintsy*, c'est-à-dire des hommes provenant de grades et de fonctions différents, regroupement d'éléments issus de classes diverses, fils de commerçants, de fonctionnaires anoblis en raison de leurs états de service et, pour beaucoup, de prêtres. Ayant eu accès à l'université, ces derniers n'en sont pas moins promis à un avenir assez limité, sinon médiocre, de prolétaires intellectuels, lettrés exploités par les administrateurs et les propriétaires. Certains tirent de ceci autre chose que de l'aigreur, et découvrent l'exigence d'une attitude nouvelle devant la vie. Nous avons vu avec quelle énergie celui qui fut dans cette situation leur précurseur dans les années 1840, Biéliniski, avait porté cette exigence. La génération des années 1860 va la systématiser, sa vigilance ayant été sensibilisée par les enjeux et controverses réformistes qui s'exacerbent avec l'arrivée au pouvoir d'Alexandre II.

Déjà dans les années 1850, des rumeurs circulaient : on parlait de réformes, de l'abrogation du droit féodal. Quand, en 1855, Alexandre II eut remplacé Nicolas I^{er}, une vaste espérance s'empara des masses et parvint même à convaincre des figures hautaines et critiques comme celle d'Alexandre Herzen qui salua dans le nouveau tsar quelque chose comme un libérateur. Et certes l'abolition du servage fut prononcée en 1861 – mais ce train de réformes incomplètes et de libérations empoisonnées ne devait pas tarder à être considéré par certains comme une duperie.

Le mouvement du nihilisme naît lorsque, par la bouche de Tchernychevski, des jeunes gens font rupture avec Herzen, refusant de le suivre dans la confiance qu'il continue d'accorder au régime d'Alexandre II. C'est que la réforme tsariste n'avait pas, et ne pouvait peut-être pas changer la société russe. Bien que le servage fût aboli, les habitudes d'esclavage domestique demeuraient. Le despotisme familial, le mépris des individus, une soumission séculaire des femmes, des fils et des filles, voilà qui ne pouvait être changé par décret. Et « la vie russe tout entière, dans la famille, dans les relations entre les chefs et leurs subordonnés, entre les officiers et les soldats, les patrons et leurs employés, en portait l'empreinte. Tout un monde d'habitudes et de façons de penser, de préjugés et de lâcheté morale, de coutumes engendrées par une vie d'oisiveté, s'était formé peu à peu ; même les meilleurs hommes de cette époque payaient un large tribut à ces produits de la période de servage»³¹.

Voilà qui était de nature à renforcer un trait caractéristique du réformisme russe, déjà exprimé par les décembristes, qu'une réforme politique n'est rien si elle n'est fondamentalement associée à une réforme sociale, qu'une révolution politique sans révolution sociale se solderait par le seul changement de nom du régime³² ; voilà qui allait justifier la critique radicale entreprise par ceux qui, reprenant le mot de Tourgueniev³³, allaient eux-mêmes se qualifier de nihilistes.

L'esprit nihiliste

Caractérisons d'abord, sous la forme d'un type idéal, l'attitude d'esprit et l'exigence caractéristiques du nihilisme, avant de l'évoquer à l'œuvre à travers quelques figures et situations vécues par la jeunesse de ce temps.

■ *Le réveil*

Le nihiliste ne se pense pas comme un homme aux idées neuves qui aurait pour mission d'apprendre aux masses à les accepter. Le mieux dont il est porteur n'est pas fait d'idées dernières-nées du progrès. Ses idées, juge-t-il, ne semblent novatrices que parce qu'elles ont été méconnues, cachées sous les masques d'idées fausses, mais elles ne sont pas des idées d'avant-garde, subtiles et énigmatiques ; elles ne sont que l'expression pouvant résulter d'un sain usage de la raison. Si elles sont audacieuses, c'est que l'usage de la raison est audacieux en Russie au XIX^e siècle. Mais ces idées n'exigent pas un long cheminement dialectique – bien plutôt une reprise de soi, un ressaisissement, un mouvement brusque par lequel l'esprit se débarrasse du fatras de pseudo-idées qui ont entretenu ce que W. Bannour appelle l'apathie constitutionnelle de l'homme russe : « L'image du sommeil est constante dans les écrits des nihilistes. La Russie est une immense forêt dormante où, dans les propriétés seigneuriales, [...] des hommes désœuvrés s'avachissent, se contentant de marmonner des discours pleins de déclarations d'intentions.³⁴ » À travers la rigueur de sa réflexion, comme à travers une certaine brutalité voulue de son attitude existentielle, le nihiliste est donc celui qui a pour charge de secouer un peuple assoupi, de réveiller un esprit collectif.

■ *Contre le malheur*

Il importe d'abord de faire se dresser cet esprit contre une de ses pentes spécifiques. S'il est vrai que l'homme russe est plus que tout autre hanté par l'idée de la faute et du châtement, l'esprit nihiliste se doit d'écarter cette tentation à la complaisance pour le malheur³⁵ – et, dans une certaine mesure aussi, cette compassion

³¹ P. Kropotkine, *Autour d'une vie*, Paris, Stock, 1898, p. 303.

³² Voir à ce propos A. Lehning, *Anarchisme et marxisme dans la révolution russe*, Spartacus, n° 41, juin-juillet 1971, p. 16.

³³ I. Tourgueniev, *Pères et fils*, 1862.

³⁴ W. Bannour, préface à *Les Nihilistes russes*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 9.

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 11.

pour les humiliés et les offensés qui, bien qu'elle soit pourtant à la source du populisme lui-même, n'en est pas moins, dans ses complications psychologiques et morales en forme de complexe de culpabilité, un obstacle à la positivité progressive de l'esprit de révolte. Contre cela, contre ces penchants qui ont empoisonné les générations passées, cette facilité à se payer de prières et de larmes, Tchernychevski et ses amis sont en recherche d'une critique imperturbable et « veulent créer un type nouveau de militant social autonome et dur, opposé trait pour trait à son trop humain ancêtre »³⁶.

■ *Pour la lucidité*

Le nihilisme n'est pas une théorie sociale. Et pourtant le décapage intellectuel à des fins individualistes auquel il se livre est radicalement inséparable d'une critique de la vie sociale et d'une exigence de libération des humbles. Car c'est le poids des mêmes traditions de mensonge et d'ignorance qui font accepter à l'individu les mirages de la superstition et de la religion, aux groupes sociaux le privilège et la domination de quelques-uns. Le nihilisme se veut d'abord une démarche de vérité, une mise en pièces de tous les niveaux de l'aliénation, étant évidemment inséparables l'aliénation intellectuelle et l'aliénation sociale. Ce double aspect est fort bien exprimé par Serge Kravtchinski, dit Stepniak, le principal animateur du cercle des tchaïkovtzy : « Le vrai nihilisme, tel que nous le connûmes en Russie, fut une lutte pour délivrer la pensée de toute espèce de tradition, lutte qui marchait ainsi, main dans la main, avec la lutte pour libérer les classes laborieuses de l'esclavage économique. À la base de ce mouvement, il y avait un individualisme radical. C'était une négation, exercée au nom de la liberté personnelle, de toutes les répressions imposées à l'homme par la société, la famille et la religion. Le nihilisme fut une réaction passionnée et saine contre le despotisme, non pas politique, mais moral, opprimant la personnalité dans la vie intime et privée.³⁷ » Ce fut dès lors une chasse impitoyable aux mensonges, petits et grands, graves ou superficiels, que mena la génération des nihilistes, une lutte contre les convenances ne reposant sur aucune nécessité raisonnable, l'exigence de ne plus rien accepter de vivre qui n'ait été avalisé par la raison.

■ *Un scientisme matérialiste*

S'attaquant avec force – et avec un succès assez aisé dans le milieu qui est le sien – au préjugé religieux, le nihiliste le remplace par une foi absolue en la science. La science est porteuse, juge-t-il, d'une irrésistible capacité de démythification du présent et d'annonciation de l'avenir. Elle travaille à un temps où les peuples auront pleine et entière prise sur leur destin. Les sciences de la nature sont la voie ouverte à la libération de l'homme, et le positivisme, l'agnosticisme, l'évolutionnisme de Darwin et de Spencer, le matérialisme scientifique, nourrissent ce combat passionné. Foi ardente et sans faille dans la science qui se traduit par « une affirmation agressive de la raison, opposée à toutes les traditions »³⁸.

■ *L'épreuve de la sincérité*

C'est en choisissant de révolutionner la vie quotidienne – tout en se montrant par ailleurs si réservés quant à la portée du changement politique – que les nihilistes se montrent peut-être les révolutionnaires les plus novateurs de ce siècle. Nulle convenance, nulle convention, nulle affectation sociale qui ne passe au crible de leur critique. Une rudesse d'apparence confinant parfois à la grossièreté est la voie qu'ils choisissent pour que les liens interindividuels, qu'ils veulent sincères et loyaux, le soient de façon vraie.

³⁶ A. Besançon, *Être russe au XIX^e siècle*, *op. cit.*, pp. 143-144.

³⁷ S. Kravtchinski, *La Russie souterraine*, cité in *Les Nihilistes russes*, *op. cit.*, pp. 86-87.

³⁸ R. Cannac, *Netchaïev*, Paris, Payot, 1961, p. 19.

■ *Les preuves de l'égalité*

L'égalité de l'homme et de la femme est revendiquée par Tchernychevski, et Dobrolioubov renchérit en critiquant sévèrement les chutes promises à la femme russe qui n'a guère de chances d'échapper à l'esclavage domestique que pour tomber dans l'esclavage conjugal. Rigoriste, le nihiliste s'astreint à des renoncements exemplaires qui échappent pourtant à l'esprit ascétique et revendiquent au contraire bonheur et plaisir pour tous et pour chacun³⁹. L'on rappelle souvent la position de « l'homme extraordinaire », Rahmétov, héros du *Que faire ?* de Tchernychevski, plaçant l'abstinence au nom de la jouissance :

« Il s'était dit :

– Je ne boirai pas une goutte de vin, je ne toucherai pas à une femme. Et pourtant, il était d'un naturel ardent.

– Mais pourquoi cela ? Cette extrémité n'a rien de nécessaire !

– Il le faut. Nous exigeons pour les hommes la plénitude de la jouissance, et nous devons, par notre vie tout entière, témoigner que nous n'exigeons pas cela pour assouvir nos passions personnelles, que nous ne l'exigeons pas pour nous en tant qu'individus mais pour les hommes en général.⁴⁰ »

Et c'est au prix de ce rigorisme intransigeant que pouvait, à leurs yeux, être prise au sérieux la volonté de libération de la femme, libération qui devait s'accomplir en se détachant de la tutelle familiale, échappant au mariage sans amour, par la voie de la formation, de l'étude et de l'autonomie.

■ *Contre le parasitisme*

Il revenait à Pisarev de développer particulièrement la critique de l'art et du romantisme, entendus comme parasitisme. Ses propos ont été certes colportés abusivement, jusqu'à lui faire dire que Shakespeare ou Raphaël ne valaient pas une paire de bottes, mais sa pensée est plus profonde qui, sans renier la beauté comme valeur, exige qu'avant de savourer cette dernière soient connues et comprises les conditions sociales de sa production et de sa consommation. Se délecter d'une œuvre d'art signifie essentiellement, dans la Russie de ce temps, oublier que cela constitue un privilège, lequel n'est rendu possible à quelques-uns que par la permanence de la domination et de l'exploitation qu'ils exercent sur les masses. Le mal de vivre des belles âmes se paie nécessairement, quelque part, de la sueur et du sang du peuple. On le voit, la dénonciation de l'art n'est qu'un cas particulier du combat contre le parasitisme. C'est la lutte systématique contre le parasitisme – parasitisme social lorsque les parasites sont des hommes et des pouvoirs ; ou parasitisme intellectuel lorsqu'il s'agit d'idées, d'images, de représentations falsifiantes et endormesuses, les uns se renfonçant des autres – qui constitue au fond l'argument incessant, l'urgente recherche, la ressource permanente de l'esprit nihiliste. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la terrible formule de Pisarev : « Tout ce qui peut être anéanti doit l'être. »

Vers le peuple

La jeunesse russe, sensible à l'esprit nihiliste, entreprit une conversion. Quittant les domaines où leurs pères régnaient sur un monde de paysans qui restaient pour l'essentiel leurs esclaves même lorsqu'ils se retrouvaient désormais salariés, refusant de jouir des richesses ainsi accumulées, s'arrachant à leur famille, des milliers de jeunes gens et de jeunes filles affluèrent vers les villes pour y acquérir le savoir et y apprendre une profession, condition d'une liberté compatible avec leur exigence morale. C'est par hasard mais avec stupéfaction que les classes dominantes de la Russie apprirent les conditions réelles de cet engagement de la jeunesse,

³⁹ Cf. N. Bannour, *op. cit.*, p. 13.

⁴⁰ N. Tchernychevski, *Que faire ?* (1862), chap. XXIX.

lorsqu'elles lui furent révélées par l'acte d'accusation dressé contre Karakosov et ses amis, premiers en date de la génération des terroristes. Elle découvrit que ces jeunes gens vivaient frugalement, en dessous de leurs moyens qui avaient pu rester importants, versant dans ce cas la plus grande partie de leur argent aux coopératives de consommation ou de production à la mise en place desquelles ils travaillaient. Que partout des groupes d'étude et de réflexion se construisaient ; que cette jeunesse pratiquait l'entraide à un haut degré, et notamment en matière intellectuelle pour se former et s'instruire mutuellement⁴¹.

Mais cette mise à l'écart, cette formation et cet endurcissement ne constituaient que la première étape dans une démarche dont le seul but était de rejoindre le peuple, de parvenir à être utile à la masse des humbles dans la Russie de ce temps, en particulier à ce monde paysan vis-à-vis duquel on véhicule depuis les décembristes la même certitude élémentaire, à savoir qu'on lui doit la liberté⁴².

De premiers groupes se forment, cercles d'amis, aux ambitions diverses. En 1862, Tchernychevski constitue « Terre et Liberté », société secrète qui compte sans doute quelque trois cents adhérents⁴³. Le pouvoir réagit par la répression. Les arrestations furent nombreuses, à commencer par celle de Tchernychevski lui-même. Cela n'empêche pas la multiplication des groupes. Dans quelques-uns l'on voit germer, pour la première fois, les désirs d'un mouvement organisé à direction centraliste⁴⁴. Cette précipitation toute nouvelle des événements, jointe à la répression tsariste, suscite dans l'esprit d'un jeune homme, aidé peut-être de quelques complices, le premier geste terroriste. Le 4 avril 1866, Dimitri Karakosov tira sur le tsar sans l'atteindre. Karakosov fut pendu en septembre, et ses amis prirent la route du bagne et de l'exil. Mais le temps du terrorisme n'était pas encore arrivé. Il ne reviendrait, multiplié, qu'à la fin des années 1870, après qu'ait été tentée, en masse, la fraternisation avec le peuple.

Dès 1861, le *Kolokol* de Herzen avait donné le mot d'ordre « d'aller au peuple », et l'avait fortement confirmé un an plus tard par la voix d'Ogarev comme la meilleure réponse que les étudiants russes pouvaient donner à la mesure tsariste de fermeture des universités. Dans un article décisif⁴⁵, Nicolas Ogarev rappelait d'abord le caractère socialement suspect de la situation d'universitaire dans un pays où l'université n'est ouverte qu'aux riches, fermée aux pauvres. Et dès lors, ajoutait-il, la fermeture administrative des universités ne saurait faire périr « la vraie science, la science libre ». Ainsi était implicitement introduite l'idée qu'une autre science existe, qui n'est pas la science des intellectuels de formation et de profession, confinés dans leur classe et dans l'institution universitaire ; que cette autre science est la science *vraie* et la science *libre* ; et que cette autre science ne peut naître et se développer que par le lien établi entre ceux qui *savent* et ceux qui *sont* : seuls donc le contact et la fraternisation des jeunes intellectuels avec le peuple peuvent la susciter. « Que la jeunesse universitaire se répande à travers les provinces, demande-t-il. Partout où arrivera un homme qui vaut quelque chose, il apportera avec lui sa science, non pas la science de l'État qui a pour but l'instruction, mais la science vivante qui a pour but l'éducation populaire, sans classes, universelle. » Ainsi la science ne peut avoir d'existence indépendamment de ses conditions sociologiques d'exercice. Une science sans le peuple est stérile. Mais il reste vrai qu'en revanche le peuple à lui seul ne dispose d'aucun savoir. La rencontre est donc nécessaire aux uns comme aux autres. Par elle le savoir sera rendu au peuple et fécondé par lui. Par elle, les uns et les autres se réorienteront mutuellement en se tournant vers l'avenir, un avenir fraternel, sans classes, un avenir

⁴¹ Cf. P. Kropotkine, *op. cit.*, pp. 309-310.

⁴² Cf. F. Brupbacher, *Bakounine ou le démon de la révolte*, Paris, éd. du Cercle, éd. de la Tête de feuilles, 1971, p. 21.

⁴³ Selon R. Cannac, *op. cit.*, p. 29.

⁴⁴ Voir en particulier le cercle de l'Enfer et les aventures de Netchaïev. Cf. *ibid.* et F. Venturi, *op. cit.*

⁴⁵ « On ferme les universités », *Kolokol* du 15 janvier 1862, Londres.

d'hommes libres : « Nous avons besoin de maîtres itinérants. Les apôtres de la science, de même que ceux de la religion, ne peuvent rester en place, renfermés dans des chapelles construites exprès pour eux. Leur cause s'appelle la prédication ; leur place c'est partout. Autrefois, ils n'existaient pas. Le gouvernement vient d'en créer involontairement, sans y penser. Profitez-en ! N'allez pas dans les universités. Laissez-les les fermer. La jeunesse universitaire, en se répartissant à travers la Russie, servira d'agent d'unification entre les diverses classes... Pour devenir un homme libre, il faut passer par le peuple.⁴⁶ »

Dès 1863 s'engagent les premières pérégrinations « apostoliques », animées par Orlov, dans le souci et la « volonté désespérée de trouver un langage politique que les paysans pourraient comprendre »⁴⁷. Déjà ce sont des arrestations, mais, avec les paysans, aucun contact politique, et parfois même aucun contact humain. Une nouvelle campagne est organisée en 1866 sous l'impulsion de « Terre et Liberté », mais ce n'est que dix ans plus tard, en 1873, et surtout 1874, qu'aura lieu la grande marche vers le peuple. « L'été fou » de 1874 vit plusieurs milliers de jeunes gens, pauvrement vêtus, pleins d'une candide espérance, seuls ou en petits groupes d'amis, se répandre sur les chemins à la rencontre du peuple, pour une aventure qui pour presque tous allait se terminer dans les cachots. Ce fut, disent tous les commentateurs, un mouvement spontané, présentant les caractères de la fraîcheur, de l'enthousiasme juvénile, et même de l'étourderie. F. Venturi convient de ce qu'éclot là le « printemps du mouvement populiste », même s'il fait observer que tout ceci était en préparation depuis plus de vingt ans quant aux idées, de dix ans quant à l'organisation⁴⁸. Et pourtant, malgré cette longue préparation, les idées sont peu précises. C'est qu'il n'y a guère de projet politique à proposer au peuple et qu'au fond ce n'est pas sur un tel projet que le départ prend sens. Il nous semble se fonder sur une aspiration morale. D'abord le désir d'enfin payer sa dette au peuple, idée qui venait d'être fortement réactivée par Pierre Lavrov. Lavrov était devenu dans les années 1870 le maître à penser du cercle des tchaïkovtsy. C'est, en ces années où la pensée bakouninienne ne parvient guère que réduite par des interprétations parfois abusives (celle de Netchaïev en particulier)⁴⁹, une sorte d'anti-Bakounine, quelqu'un du moins qui prend rigoureusement soin d'échapper aux continuelles tentations du bakouninisme, la conspiration, les sociétés secrètes, le coup de force éventuellement.

Pour Lavrov, le peuple russe est socialiste en lui-même, il l'est d'instinct, de fait – comme l'atteste la commune rurale, ou l'artel, son équivalent ouvrier. Il ne s'agit donc que d'amener le peuple à comprendre ses véritables aspirations. Participer à un éveil, être l'auxiliaire et le témoin de l'éveil de la conscience populaire, lequel constituerait le prélude de la première révolution réellement faite par le peuple lui-même et à lui seul, la réalisation d'un socialisme authentique, tels étaient les objectifs assignés à la jeunesse par Lavrov lorsqu'à son tour il lui demandait d'aller au peuple. Mais, surtout, Lavrov touchait cette jeunesse généreuse par l'exigence morale qu'il avait rendue inséparable de son socialisme. Nulle action n'avait de sens pour lui, qui ne serve en même temps à élever tous ceux qui y participent. Il s'efforçait « de restituer au socialisme sa haute signification éthique en montrant que, par-delà les luttes libératrices pour l'installation d'un ordre économique et social plus équitable, le socialisme visait, essentiellement et en dernier ressort, à instituer entre les hommes des rapports plus confiants, plus fraternels »⁵⁰. Un progrès moral essentiel pour les jeunes gens auxquels s'adressait Lavrov était de prendre conscience complètement de leur situation de privilégiés

⁴⁶ Cité in F. Venturi, *op. cit.*, tome I, p. 444.

⁴⁷ *Ibid.*, tome I, p. 555.

⁴⁸ *Ibid.*, tome II, p. 834.

⁴⁹ Sur l'ensemble des rapports Bakounine-Netchaïev, cf. M. Confino, *Violence dans la violence*, Paris, Maspéro, 1973.

⁵⁰ R. Cannac, *op. cit.*, p. 142.

et d'exploiteurs. Se donner au peuple est donc un devoir, c'est lui rendre en partie ce qu'on lui a volé.

Ce qui rend encore le départ joyeux et léger, frêle et irrésistible, c'est une soif de libération, libération d'un passé collectif trop lourd, ce qui donnait à l'acte d'aller au peuple l'allure d'un soulagement. Réellement, il s'agissait moins de construire et d'ajouter une pierre au bout du temps que de retourner aux origines. La « Grande Rencontre » est donc bien celle d'un peuple imaginaire, non au sens d'inexistant. Il est vrai que ce peuple rêvé n'a guère été rencontré : on n'a guère rencontré de fait qu'un peuple incrédule, plus attaché à ses superstitions et à l'image du tsar qu'à une promesse quelconque de socialisme. Mais ce que nous désignons par peuple imaginaire est autre chose : le peuple rêvé par les jeunes populistes correspond trait pour trait à une ressource fondamentale de l'imaginaire. Ici, ce n'est pas une réalité surchargée et déformée par une imagination qui s'adapte aux circonstances : l'imagination a le premier mot, elle crée la circonstance, c'est elle qui façonne ce peuple-but, ce peuple-source, ce peuple-origine. Fruit de l'imagination pure, on comprend qu'il soit si rajeunissant, si désaltérant. Et l'on comprend qu'il revête à l'excellence les vertus anthropologiques de l'imaginaire : contre les turbulences de la vie inféconde, contre un temps qui passe en vain, et qui n'est jour après jour que reconduction du même et promesse du pire, le peuple se pose comme un barrage, il représente la plénitude d'un présent mythique. Utopie, il peut être imagé comme le lieu d'une vie libre et féconde, avant que tout ceci n'ait lieu, avant que la société russe ne prenne ses formes oppressives et injustes. Uchronie, il est un continuum intemporel, il est l'aspect du temps qui échappe au temps. Rejoindre le peuple constitue donc une démarche obligée pour quiconque entreprend de se replacer en position d'envisager une vie libre.

Les commentateurs ne parviennent guère à décrire l'esprit de la marche vers le peuple qu'avec des images philosophico-historiques : « rousseauisme collectif désarmant »⁵¹, sorte de croisade des enfants⁵². Un témoin, Stepniak, écrit : « C'était une révélation plutôt qu'une propagande. Ce n'était certes pas un mouvement politique. Cela ressemblait plutôt à un mouvement religieux, avec le même caractère contagieux et envahissant. On ne cherchait pas seulement à aboutir à un certain but pratique, mais aussi à satisfaire à un sens intime du devoir, une aspiration vers la perfection morale.⁵³ » Libération d'un passé d'oppression et attente d'un possible échange, attente qu'une identité entre le peuple et eux se dévoile. Espérance fervente de la rencontre avec le paysan imaginaire, enjeu vital que rappelle Vera Zassoulitch : « En ce temps-là, n'importe quelles idées pouvaient trouver asile sous le caftan gris d'un homme labourant la terre et chaussé de *lapti*. Ce n'était pas seulement possible, c'était pour une certaine partie de l'intelligentsia inévitable. Le paysan invisible jouait un rôle trop important dans le monde intérieur de la jeunesse et dans ses perspectives futures "d'action". Des caractéristiques et des qualités de ce paysan dépendait tout son futur.⁵⁴ » Ils accomplissaient donc les gestes du peuple, exerçaient les métiers du peuple, heureux et fiers de participer aux souffrances du peuple, se dévouant corps et âme à la partie la plus pauvre de la population⁵⁵.

Une nouvelle fois, le pouvoir choisit la répression, et pour la plupart des jeunes gens concernés, ce qui s'ouvrait était une longue période de prison et de déportation. En cet été 1874, pas la moindre révolte populaire, pas le plus petit soulèvement ne fut enregistré. La propagande, ou du moins cette exigence de « dire la vérité au peuple » n'avait donné aucun fruit visible. Une leçon devait pourtant être tirée de l'expérience : dire la vérité au peuple, marcher à découvert vers l'avenir, était prêter le flanc à la répression.

⁵¹ C. de Grunwald, *op. cit.*, p. 263.

⁵² A. Besançon, *Comment la Russie ...*, *op. cit.*, p. 113.

⁵³ In F. Venturi, *op. cit.*, tome II, p. 837.

⁵⁴ V. Zassoulitch. *Mémoires*, cité in *Quatre femmes terroristes contre le tsar*, Paris, Maspero. 1978, p. 60.

⁵⁵ Cf. P. Kropotkine, *op. cit.*, p. 310.

Il s'ensuivait que ce mouvement, qui avait été fort peu politique jusqu'alors, allait se politiser soudain, et que la voie de la conspiration s'imposait, cette voie qui, dans la décennie précédente, sous la direction de Tkatchev et de Netchaïev, avait laissé tant de traces discutables dans le mouvement révolutionnaire.

Du populisme au terrorisme

Ce n'est pas l'indifférence du peuple – que toutes les théories dont on dispose permettent de trop bien comprendre – qui va amener la réorientation des années 1878-1881, et avec elle la fin du populisme. C'est la sanction étatique à la marche vers le peuple, la vague d'arrestations et de déportations qui est à l'origine de ce retournement stratégique. Celui-ci va s'effectuer progressivement. Ce sont d'abord des réflexes de défense qui tournent les populistes contre l'État, avant que ne s'effectue bientôt la justification de ce retournement et sa légitimation politique.

Face aux brutalités policières, tous ceux qui se sont dévoués à l'idéal populiste éprouvent un lourd sentiment de solitude et de solidarité. Le peuple n'a rien entendu. Seul le pouvoir a entendu et, fidèle à lui-même, il a frappé. C'est quand, par hasard, sa brutalité se révèle inutile, excessive, que certains vont décider, désespérément d'abord, symboliquement, de ne pas accepter de courber inlassablement la tête, et vont se résoudre à le frapper à son tour, à corriger les coupables parmi les agents du pouvoir. Le 24 janvier 1878, au lendemain même d'un procès retentissant contre des propagandistes, une jeune fille, Vera Zassoulitch, pénétrait dans le bureau du gouverneur de Pétersbourg, le général Trepov, qui venait de se signaler par des mauvais traitements à l'encontre des prévenus du procès, et tirait sur lui sans succès. Quantité d'autres gestes, de vengeance et de représailles, allaient suivre celui-ci. Le 23 février 1878, Ossinski tirait sur le procureur Kotliarevski et, le 19 mars 1879, Mirski tentait d'assassiner le général Denteln – et tant d'autres. Mais bien vite, la désespérance et l'accablement n'en seront plus les motifs dominants. Les populistes vont tirer de leur échec une leçon qui leur semblera logique, pour s'accorder avec leur représentation générale de la vie sociale russe, telle que nous l'avons abordée plus haut : qui ne rencontre pas le peuple rencontre l'État, et il leur apparaît de plus en plus clairement que l'on ne pourra rencontrer le peuple si l'on n'a pas au préalable écarté l'État de sa route. La possibilité de marcher vers le peuple en groupes dispersés, sans plan préétabli, à l'écart de l'État, insoucieux de politique, leur semble désormais une étourderie fatale. Il n'y aura donc plus de marcheurs isolés, tendus vers un seul but, le regard noyé de peuple – mais des jeunes gens organisés, sachant combiner leur propre défense avec l'attaque contre l'État, prêts à tout pour surmonter cet obstacle. Zeljabov, l'assassin d'Alexandre II, résumait parfaitement ce point de vue dans l'une de ses ultimes déclarations lors de son procès : « La courte période que nous avons vécue au milieu du peuple nous a montré tout ce que nos idées avaient de livresque et de doctrinal. Nous nous décidâmes alors à agir au nom des intérêts que le peuple se créait de lui-même, qui étaient inhérents à sa vie, qu'il reconnaissait pour siens. C'est cela qui fut le caractère distinctif du populisme. Il était métaphysique et rêveur, il devint positiviste et il adhéra au sol. Au lieu de faire la propagande des idées socialistes, il plaça au premier plan la volonté de réveiller le peuple en faisant de l'agitation au nom des idéaux qu'il concevait. Au lieu du combat pacifique, nous engageâmes la lutte par les faits... Nous commençâmes par les moindres... En 1878, pour la première fois, apparut l'idée d'une lutte plus radicale, le désir de trancher le nœud gordien. Il faut rechercher les racines du 1^{er} mars dans les conceptions de l'hiver 1877-1878. Le parti n'avait pas encore assez clairement devant les yeux ce que signifiait la structure politique pour le destin du peuple russe, mais déjà tous ses efforts le poussaient au combat contre le système politique.⁵⁶ »

Et, en effet, l'historien de cette période et de ce mouvement, F. Venturi, montre bien comment l'évolution des structures organisationnelles dès 1878, et ouvertement à partir de 1879, correspond au passage à une attitude nouvelle et – bien au-

⁵⁶ Cité in F. Venturi, tome II, p. 1131.

delà des gestes de défense isolés – à la victoire dans le mouvement populiste d’une stratégie terroriste. En 1879, la vieille organisation « Terre et Liberté » se scinde. D’un côté l’on retrouve, sous le nom de « Partage noir », des partisans d’une continuation de la propagande, de la recherche d’une voie non politique à l’action révolutionnaire, qui doit être directement issue du peuple, bref une orientation fidèle à l’héritage de Lavrov. Ce mouvement se fita bien vite dans une sorte d’orthodoxie populiste qui est désormais sans avenir. Mais, de l’autre côté, la nouvelle organisation, « La Volonté du peuple », reconnaît à l’action terroriste une vertu offensive et dès l’origine ne l’envisage pas seulement comme une expression désespérée, un dernier salut à des rêves anéantis. Venturi démontre que le terrorisme en tant que stratégie politique n’est pas un accident de l’évolution du populisme, qu’il en est la dernière phase, continuant non pas une tendance partielle et marginale, mais s’instituant comme le ciment même, le songe fondateur de ceux qui se regroupent dans « La Volonté du peuple ». « Le terrorisme avait été le point de rencontre de tous les chemins qui menèrent de la propagande au combat politique et de l’agitation à la bataille organisée contre l’absolutisme tsariste. Systématiquement dirigé contre le centre du pouvoir autocratique, il présentait un programme concret, immédiat, en regroupant les principales forces que l’activité des années antérieures avait suscitées et déjà mises à l’épreuve.⁵⁷ » « La Volonté du peuple » s’organise en parti réaliste et efficace. Il n’y a plus d’égalité entre tous les participants au mouvement, il y a des membres et des « agents » qui peuvent être de deuxième ou de troisième ordre. L’objectif est toujours la défense : éliminer les personnalités les plus nuisibles de l’État, les traîtres ; aider les camarades arrêtés en intimidant les responsables de la police et de la justice. Il est aussi offensif : désorganiser l’État, attiser les conditions de la révolution, arracher la convocation d’une Assemblée constituante, le tout restant accompagné, bien sûr, de propagande populaire⁵⁸.

Même si le groupe de « La Volonté du peuple » survit jusqu’en 1884, le populisme s’éteint en Russie en mars 1881. Le premier de ce mois, le tsar Alexandre II est abattu par les hommes de « La Volonté du peuple ». Il semble établi que les terroristes aient alors adressé à Alexandre III, futur tsar, la proposition de cesser les hostilités s’il proclamait l’amnistie à l’égard de tous les détenus politiques et convoquait l’Assemblée constituante. Le terrorisme est donc devenu, dès cet instant, un moyen, parmi d’autres possibles, de parvenir à ses fins. Un instrument froid, dosable selon les nécessités, objet d’un calcul quant à ses chances de réussite et à la possibilité d’être compris, objet d’une négociation avec l’adversaire. Les porteurs d’une telle violence, ou de cette menace de violence, utilisée comme monnaie d’échange, ne peuvent plus être les mêmes hommes, animés d’un même désir. Il ne s’agit plus de rejoindre le peuple, mais d’en être les porte-parole lointains, distants, éclairés, l’avant-garde consciente, les représentants.

C’en est fini du populisme.

⁵⁷ *Ibid*, p. 1037.

⁵⁸ Cf. L. Bernstein, *Le Terrorisme en Russie*, Paris, Stock, 1910, pp. 14-15.



Populisme, mythe et anarchie

Venant de parcourir la belle aventure du populisme russe, il n'est pas question maintenant, pour une critique libertaire d'aujourd'hui, de lui demander des comptes. Le problème n'est pas de mesurer en quoi et de quelle manière l'esprit libertaire y était présent ou potentiel. Un tel exercice, qu'on applique pourtant si souvent à tel ou tel épisode de l'histoire, a quelque chose de doublement fallacieux. D'abord il suppose une position libertaire stable qui puisse servir d'étalon, et il n'est pas sûr qu'on puisse la trouver dans une précision suffisante. Mais en outre une telle estimation de la valeur anarchiste d'un fait historique n'a pas beaucoup de sens, car on y risque toujours de trop accorder à l'histoire, feignant de croire, ou croyant sans le savoir, que l'histoire a un sens, et que ce qui s'est échafaudé ici ou là, de manière parfois incertaine, brouillonne, balbutiante ou purement intuitive, laisse des traces, engage des germinations et désigne des héritiers. Cela revient toujours à croire, enchaînant les révoltes aux révoltes, que les aventures ou les échecs d'hier préparent fatalement un lendemain, et qu'ainsi rien ne se perd jamais. Et sans doute on ne peut pas croire, ou pas de cette façon, aux bénéfices de l'histoire. Pas à cette accumulation d'expériences promises à une réalisation finale où l'anarchie se rejoindrait enfin telle qu'en elle-même. Comme disait Alexandre Herzen, l'histoire n'a pas de « livret », elle n'est porteuse en elle-même d'aucune promesse, elle n'a pas d'autre sens que celui que des hommes et des femmes pourraient peut-être lui imposer, ici et aujourd'hui. Non sans mémoire il est vrai, non sans la charge et le bénéfice des apprentissages passés, non sans la nostalgie qui aide les poings à se serrer, mais par la seule force d'une volonté dont ils ne tiennent le sens de rien d'autre que d'eux-mêmes. L'histoire, pas plus que quoi que ce soit, n'est quelque chose qui dépasse les hommes d'à présent.

Cette évocation du populisme russe n'avait donc ni pour but ni pour intérêt de parcourir avec sympathie de belles pages d'une histoire commune, de remuer le terreau qui fut celui de l'enfance de nos rêves, elle n'a de sens que si elle contribue à clarifier certains problèmes d'aujourd'hui. Ces problèmes sont à la fois d'ordre politique et théorique. En employant le même terme qu'il est si juste d'accorder à la passion russe que l'on vient d'évoquer, l'on parle aujourd'hui de « populisme » — et ce apparemment à tout propos. Pour ne citer que quelques cas caractéristiques, l'on analyse le « populisme » de M. Eltsine, que l'on compare à celui de ses concurrents de la course au pouvoir dans ce qui est redevenu la Russie ; et, en France, l'on raille le « populisme » de M. Tapie comme l'on stigmatise celui de M. Le Pen.

Suffit-il de balayer cela d'un revers de la main, de ne voir là que des populismes dévoyés, qui n'apparaissent « populistes » que par un égarement de la langue politique, et d'opposer à un sentiment du peuple qui fut pur en son principe et en ses démarches, de tels « populismes » dépravés ? Il semble nécessaire d'aller plus au fond des choses.

Le problème est de se demander à quelles conditions de pensée le recours au peuple est possible pour les uns et pour les autres, comment il peut fonctionner et

se révéler efficace, à gauche comme à droite, et même à l'extrême droite. De quelle manière il peut alimenter de généreuses aspirations humanitaires en même temps qu'il sert de support à des opérations racistes. Et ceci conduit à poser le problème de la croyance, de l'adhésion émotive à des valeurs, des conditions de leur effectuation, de l'étagement des actes mentaux collectifs, du plus conscient au moins conscient, c'est-à-dire les problèmes, dans l'ordre philosophico-politique, de la doctrine, de l'idéologie, et surtout du mythe.

Le mythe est-il une perversion de l'esprit politique ?

Il est possible, au prix d'une certaine conception du mythe, de rendre compte de l'apparente et troublante connivence entre droite et gauche dans leur adhésion commune à la valeur peuple, en l'expliquant précisément par la nature mythique de cette croyance. Il faudrait penser qu'il existe dans la conscience européenne, depuis le XIX^e siècle, une aspiration vers le peuple, une valorisation du peuple qui mériteraient l'appellation de mythe. Elles seraient caractérisables comme mythe parce qu'elles tendent à la sacralisation de leur objet et parce qu'elles fonctionnent à partir d'une adhésion émotive instinctive, d'une démarche vague de la pensée qui agglomère des vérités premières et en tire, quant à un destin possible, des conclusions qui ne se fondent sur aucune démarche critique. Le mythe serait alors un amalgame de représentations, fortement mobilisateur, qui vient se ficher dans l'histoire, dont on tire des certitudes qui ne reposent sur rien, des certitudes qu'il est possible dans un second temps de convertir en idéologies multiples et contradictoires.

Il faudrait penser que le mythe est une sorte de noyau primitif qui s'impose en une période donnée comme une évidence insolente au point que tous doivent ou peuvent y puiser, et auquel les idéologies les plus opposées, pour avoir quelque chance de séduire, sont contraintes de recourir. Le mythe serait alors une sorte de monnaie commune dont l'affrontement idéologique ne serait qu'une dérivée.

Il est assurément possible de rendre compte de cette manière des populismes et de leurs resurgissements successifs et opposés. C'est parce que la valeur peuple serait stable dans la conscience – et l'inconscient – de tous, que la référence à ce dieu enfoui en nous serait tellement proliférante. Elle constituerait un moteur de la croyance, un gage de l'adhésion. Tous les idéologues viendraient à bon droit y chercher ce qui semble introuvable en politique : une vérité indiscutable, qui n'a pas besoin d'être prouvée. Une vérité qui unit les idéologies rivales, par-delà leurs ambitions contraires, et qui permet de chasser sur les terres d'autrui puisque, derrière les choix divergents, il y a de la vérité commune.

Dans ses usages actuels, le vocable de « peuple » pourrait sembler répondre en effet à une telle définition. La vertu mythique du peuple illumine celui qui s'en dit le défenseur, de manière absolument non critiquable puisque ses adversaires sont empreints, comme lui, de la même certitude. En bref, le mythe et le peuple du mythe fonctionneraient comme une escroquerie politique, un piège de la pensée, un amalgame douteux qui autorise tout et n'importe quoi, des positions d'extrême droite comme des positions d'extrême gauche à travers l'attachement à des croyances dont le caractère fondamentalement illusoire vient du fait qu'elles sont dénuées de valeur historique. Et tel serait bien le « peuple » : une valeur intemporelle, immuable, un reste de vérité en nous que l'histoire n'aurait pas réussi à éliminer complètement.

Or une telle interprétation est loin d'être satisfaisante. Elle ne parvient à qualifier le mythe comme une perversion de l'esprit politique, et le mythe du peuple comme un remarquable exemplaire de cette perversion, que parce qu'elle néglige certains caractères propres du mythe, et spécialement son rapport infiniment plus complexe à l'histoire.

Mythe et histoire

À la même époque, en France, se dessine une expression populiste, comparable à bien des égards au populisme russe, moins évidemment les caractères proprement russes que l'on n'a cessé de souligner. Comme en Russie, nous sommes bien, avec ce populisme romantique, en présence d'un mythe. Tous les aspects du mythe y sont réunis. Une expression collective, fortement mobilisatrice, qui suscite une adhésion émotive ; une expression dont le sens n'est donné par aucune formulation individuelle, mais par la façon dont ces formulations se répondent les unes aux autres ; l'intuition d'un sens échappant à la stricte formulation linguistique ; la mise en forme d'une dénivellation des temps, c'est-à-dire le fait que le temps qui passe, l'histoire présente, puisse être mis en correspondance avec un temps immobile, un temps de la fondation, du commencement, dont la vertu n'est pas épuisable.

Voyons comment, en s'appuyant un instant sur cet exemple français, l'on peut comprendre la relation du mythe à l'histoire, et analyser le mythe autrement que comme un reliquat défectueux de la pensée politique.

Il est aisé d'observer une inflation de ce motif du peuple en France à partir de la révolution de 1830, dont la trace est bien visible dans les œuvres autant que dans les actes. Le peuple est invoqué par Lamennais, Barbier, Delacroix, Hugo, Sand déjà et Leroux autant que dans les sociétés secrètes qui, autour notamment de Blanqui et de Barbès, connaissent à l'époque une activité incessante.

Après ce bourgeonnement, les années 1840 sont le temps des grands livres, des synthèses qui alimentent les enquêtes sociales (Villermé, Buret, Frégier, Flora Tristan) ; c'est le temps des grandes explorations littéraires, chez Eugène Sue (*Les Mystères de Paris*), George Sand (*Le Compagnon du tour de France*), Victor Hugo (première rédaction des *Misères*), et bientôt celui du plaidoyer central de Michelet (*Le Peuple*, 1846). Période d'efflorescence dont la révolution de 1848 constitue le sommet. Dès lors, et jusqu'à la dernière défaite du peuple parisien en 1871, de très grandes œuvres vont encore apparaître, par exemple les contributions de Daumier de l'après-1848, le sommet littéraire des *Misérables* en 1862, mais le thème alors se précise et autorise des axes de fuite et, progressivement, se durcit et s'épuise jusqu'à disparaître après la Commune de Paris.

Si le repérage en est aisé, la définition de ce moment et de ce mouvement populiste de la pensée est relativement difficile. En effet, ce n'est pas un courant particulier de la pensée sociale et ce n'est pas une idéologie politique. C'est un véritable « complexe de peuple » qui va caractériser la génération d'après 1830 pour qui le peuple suscitera un sentiment paradoxal, à qui il apparaîtra proche et lointain, en nous et hors de nous, évidence introuvable, qui doit être rejoint et qui ne peut pas l'être, peuple géant et nain, vierge et souillé, toujours assuré de vaincre et pourtant toujours vaincu. Cette situation et ces attributs du peuple vont définir une démarche collective originale qui semble devoir être définie comme une démarche mythique. Pour le comprendre, il faut remonter aux trajets primitifs de l'imagination populiste, saisir les images en leur naissance, avant qu'elles ne se rationalisent et ne se durcissent dans des systèmes de pensée. Il faut ensuite montrer que ces images se répondent les unes aux autres et s'entrecroisent avec l'idéologie de telle façon qu'elles mettent ceux qui les utilisent dans un certain type de rapport avec leur condition et leur destinée d'hommes. Et l'on peut supposer alors qu'il y a, comme dans tout mythe, un certain dénivellement des significations, le contenu latent du mythe étant une voie d'accès à des significations ou au moins à des problèmes qui n'auraient probablement pas pu être exprimés autrement, et qui ne parvenaient pas à faire l'objet d'une explicitation complète ni consciente. Claude Lévi-Strauss disait que « le mythe est une réponse pour laquelle il n'y a pas de question ». Et en effet le mythe du peuple apparaît bien comme une création sans cause, c'est-à-dire une réponse sans question.

- Il n'est pas adéquat aux faits sociaux et économiques qui l'environnent. Il prend appui évidemment sur la « question sociale », sur les problèmes de la misère et de l'exclusion, de la relégation, sur un univers où les individus sont fragilisés et menacés d'être précipités dans la déchéance, mais il dérape en se fournissant à lui-même son propre matériel qui est un matériel emprunté à des travaux littéraires qui sont d'une autre époque ou qui fonctionnent dans une autre logique. Ainsi des figures du forçat et de la prostituée tellement fréquentes, et déjà largement inactuelles.

- Il n'est pas adéquat au jeu des idéologies de son temps qu'il arrache à leur rationalité consciente et à leur caractère polémique.

- Il n'est pas adéquat non plus à ce que semblait devoir être la logique biographique de ceux qui vont l'illustrer, qui sont aussi arrachés à leur destination initiale.

Le mythe n'est donc pas un renfort aux faits, aux idéologies, aux biographies de la période ; il n'est pas explicable par eux. Il ne peut pas être déduit d'un paysage historique. Il est bien une réponse pour laquelle il n'y avait pas de question. Il s'installe dans un paysage à un moment donné, et le contamine. Mais il n'en est pas moins vrai, comme on le verra, qu'il est adéquat à son temps, au sens où il est une certaine manière de formuler les enjeux les plus profonds et les dilemmes les plus insolubles de son époque.

Que peut signifier, au XIX^e siècle en France, le fait de voir se développer un mythe comme le mythe du peuple ? Dans ce siècle où l'on ne veut voir qu'une béate confiance dans le progrès, et une attente fervente que les temps l'accomplissent, on découvre une pensée qui vient buter sur des problèmes insolubles et qui désigne l'histoire de manière beaucoup plus problématique.

Pour la génération de l'après-révolution, la vie n'est plus qu'histoire, ce qui est le support de toute espérance progressiste. Et l'histoire se révèle une machine dégradante : Empire, contre-révolution, échec et répression des soulèvements populaires, exil, humiliation des meilleurs, abandon des misérables.

Le problème est donc de savoir comment il est possible encore de penser le progrès. Comment l'histoire peut-elle échapper à l'histoire ? Comment créer l'histoire avec de la non-histoire ?

Le peuple peut constituer une telle ressource. On cherche en lui l'homme de nature, celui qui n'a pas été encore entamé par l'histoire. Mais la nature-promesse devient immédiatement nature-maléfice. En elle-même et à elle seule, la nature est un gouffre. Le peuple-nature doit donc être cultivé, socialisé. C'est dans le devenir collectif du peuple que se trouve la possibilité d'échapper aux maléfices de la nature. Mais socialiser le peuple ne permet pas encore d'échapper au problème. Car constituer un sujet, séparer un sujet, c'est reconduire la fragmentation sociale et humanitaire qui est la cause de la domination. Ainsi le problème, ou plutôt le dilemme fondateur du mythe, se pose-t-il de la manière suivante : comment découvrir un sujet de l'histoire qui soit négateur de l'histoire, un homme de nature qui nie la nature de l'homme, un sujet social qui se nie comme séparation, c'est-à-dire comme sujet ?

C'est parce que le problème est celui-ci que la pensée du peuple se développe en un mythe. Il n'y a pas de mythe ici simplement parce qu'il y a adhésion émotive au motif du peuple, parce qu'il y a mobilisation collective autour de ce thème, mais parce que la pensée mythique est seule capable de penser l'histoire comme réversible et irréversible en même temps. C'est le propre de tous les mythes que de ménager cette dualité des temps, de penser un temps qui passe et la connexion sans cesse possible entre ce temps qui passe et le temps de la fondation.

Ainsi le peuple apparaît comme une réserve, non pas sociologiquement située,

mais une réserve en nous de temps primordial, de non-histoire capable de s'articuler avec une vérité de l'histoire. Le peuple, ce ne sont pas d'abord les pauvres, les déracinés, les prolétaires. C'est une certaine tournure de la pensée du temps, c'est la tournure mythique de la pensée du temps. C'est la pensée d'un temps qui n'est pas celui du progrès, qui n'est pas celui de l'histoire, mais qui rend seul pensables le progrès et l'histoire, autorisant à les repenser sans cesse comme un commencement, et comme une promesse !

Démarche du mythe

On le voit, ce qui permet de caractériser comme mythes des représentations politiques modernes ne réside dans aucune des opérations de mensonge ou de mystification que l'on a évoquées plus haut. Le mythe n'a pas pour fonction, par la révélation mystérieuse d'une « vérité » envahissante et échappant à la conscience réfléchie, de brouiller la conscience politique et de la rendre perméable à la manipulation. Le mythe n'est pas, dans l'expérience humaine, cette espèce de camouflage de la réalité qui s'impose à tous en désarmant tout esprit critique.

Le mythe est une démarche de l'esprit, obstinément maintenue tout au long de l'histoire de l'humanité, pour tenter de résoudre, ou au moins de réduire, pour essayer en tout cas de poser de la manière la moins inintelligible les énigmes et les contradictions apparemment indépassables de la vie commune, et notamment la coprésence en elle de principes radicalement antagonistes, le fait que la vie sociale ne puisse être faite que de coopération et de concurrence, de fraternité et d'hostilité. De tels antagonismes, de telles contradictions, sont à la fois ce qui dynamise un éventuel progrès collectif et ce qui stérilise tout aussi bien. D'où les problèmes insolubles du temps, de l'histoire et du progrès, que l'on vient de rencontrer avec le mythe du peuple.

Ces contradictions, ou plutôt ces dilemmes, sont absolument irréductibles. Cela n'empêche pas que la pensée cherche des pistes. La démarche mythologique est l'une de ces tentatives de la pensée. Mais on voit bien, conformément à ce que montre Claude Lévi-Strauss, que ces tentatives, lorsqu'elles vont jusqu'au bout d'elles-mêmes, conduisent aux confins de la pensée, jusqu'au point où la pensée s'épuise et devient impossible, ne parvenant plus qu'à redire sous des formes diverses mais également vouées à l'échec, le caractère absolument irréductible des dilemmes.

Le mythe n'est donc pas un matériel encombrant de représentations masquant la réalité de la vie, empêchant la connaissance. Il est une tentative, lucide à sa façon, pour percer les ultimes ressorts de la vie.

Le mythe est un fait, il est un outillage de l'homo sapiens, une technique de l'esprit et, comme tel, la prétention à l'éradiquer entièrement est absurde. Il est l'une des voies de la connaissance, même s'il est surtout finalement un chemin de doute : à travers une connaissance approchée, vagabonde et bricoleuse, il est la mise à l'épreuve d'intuitions dont on perçoit, de manière toujours voilée et toujours insuffisante, qu'elles pourraient être révélatrices d'indices significatifs quant à notre condition humaine et historique. Il est la mise à l'essai d'une langue, la mise en forme d'un message qui serait la technique la moins incertaine pour nous glisser dans la voie ouverte par ces indices.

Technique parmi d'autres de connaissance, le mythe n'a donc rien qui puisse effrayer, il est un parallèle et un complément naturel à l'entreprise de lucidité critique à laquelle nous sommes essentiellement attachés.

Mythe et anarchie

Qu'il y ait dès lors des mythes anarchistes, malgré un certain acharnement des fondateurs à pourfendre le mythe, n'a rien de surprenant. Dire qu'il y a, en milieu libertaire, un mythe de la Commune de Paris ou de la guerre d'Espagne, paraît

évident tant ce sont là des blessures de l'histoire encore très présentes dans les sensibilités d'aujourd'hui. Qu'est-ce que cela signifie ? Cela ne signifie pas que nous vivions en conservant pieusement le souvenir ou la légende de ces deux événements historiques. Cela signifie la présence en nous d'une démarche de l'esprit par laquelle nombre de compagnons d'aujourd'hui se pensent – sur un plan qui est exactement mythologique – comme des hommes de la Commune de Paris ou de la guerre d'Espagne, même s'ils n'étaient pas nés lors du déroulement du deuxième de ces événements. Être des hommes de la Commune de Paris ou de la guerre d'Espagne ne consiste pas à manier immodérément la nostalgie de l'histoire, à vivre plus qu'il ne faut avec le passé, cela signifie reconnaître son identité personnelle propre comme configurée par des événements de ce genre. Cela veut dire que les combats passés, et les époques révolues, sont autre chose qu'une mémoire, que ce soit celle des actes héroïques, des drames, ou même celle des stratégies et des idées à l'œuvre ; ils constituent en nous une réserve d'un temps différent de celui de l'histoire – ce temps qui s'épuise comme les idées, les stratégies et les combats –, la réserve d'un temps inaugural, la certitude que nous pouvons traverser encore des premiers jours de la liberté.

Nous sommes là au cœur d'un processus mythologique. Tout un matériel mental, émotions, culture de la mémoire, et nostalgie aussi, est convoqué et mis en place pour exprimer cette intuition constante de l'esprit anarchiste que l'on a déjà rencontrée dans le mythe du peuple. Une intuition en forme de paradoxe, de tension entre des inconciliables. Exprimer et non pas résoudre, car le paradoxe est irréductible : la révolution libertaire est toujours vaincue et pourtant invincible.

Nous traversons l'histoire et nos révolutions avec, d'une part, une conscience critique et lucide des conditions de leur effectuation et des chances de vaincre que nous avons su nous donner. Mais aussi avec cette démarche mentale, moins consciente mais pas moins lucide, des conditions dernières de notre expérience historique.

Le mythe n'est donc pas un brouillard de l'esprit. Il est l'une des deux voies de la pensée, et accorder le plein crédit que l'on doit à la lucidité critique ne doit pas nous priver des capacités du mythe à nous permettre d'accéder aux dilemmes, paradoxes et contradictions les plus profonds de notre condition.

« Populisme » d'aujourd'hui

Que peut-on penser des populismes modernes ? Constituent-ils la filiation actuelle, tardive, du populisme mythique du XIX^e siècle ? Correspondent-ils à la redécouverte d'un fonds stable de la conscience et de l'inconscient politiques occidentaux ? Redécouverte qui serait favorisée par une certaine faillite de la pensée politique critique, c'est-à-dire des idéologies ?

Même si le mot peuple a gardé de son passé mythique, dans la société française, une aura particulière, propice à des opérations mentales magiques, c'est-à-dire capables de faire croire à la valeur d'une chose alors que c'est d'une autre valeur dont il est question ; même si donc des leaders démagogiques, se référant au peuple, jouent de la sédimentation de ce terme dans l'inconscient collectif pour en tirer des bénéfices politiques, cette filiation des populismes actuels au populisme mythique doit être absolument démentie. Les actes mentaux et politiques dont il est question dans l'un et l'autre cas sont en tous points opposables.

Pour le populisme mythique, le peuple était une idée féconde. C'était un levier de l'esprit ouvrant sur des perspectives insoupçonnées. Il était une ouverture fantastique de l'imagination politique. Penser le peuple était une attitude mentale nouvelle et révolutionnaire, ouvrant à une pensée d'incertitude et d'espérance, par laquelle on cherchait à pénétrer les données ultimes d'une condition historique.

La pensée du peuple, c'était l'hypothèse que quelque chose était à rejoindre, et que des cheminements divers, ceux de la jeunesse lettrée et déclassée et ceux de la

masse pour l'instant informe, finiraient par se rencontrer et que tous, les uns et les autres, seraient bouleversés par cette rencontre au point d'inventer une vie nouvelle.

Rien de tel chez les « populistes » modernes. Le peuple n'est pas pour eux un chemin de connaissance, surtout pas de cette connaissance aventureuse et forte qui donne sens à la vie.

Les « populismes » modernes s'adressent à un peuple supposé réel, un peuple sans idée, titulaire de sa force et de son instinct. La vertu supposée du peuple tient en l'affirmation que ces deux attributs lui suffisent pour honorer une vérité, non pas une vérité émise par lui car le peuple n'a rien à dire, mais une vérité dans le sens où il serait capable de ne pas se laisser tromper par ceux qui le dirigent. D'où sa relation idéale avec ses leaders : « Nous sommes le peuple, disent ces derniers, nous disons ce qu'il veut dire. »

Ces « populistes » modernes, à qui l'on aurait mieux fait de conserver leur vieux nom, toujours valide, celui de démagogues, clament que le peuple existe, comme une force tranquille aussi longtemps qu'ils le maîtrisent, qu'il est seulement déposé de lui-même par des élites perverses. Et qu'il suffit donc, pour retrouver intacte sa vertu, de le doter de chefs à son image, sains et efficaces.

Dans le populisme mythique, l'idée de rencontre entre des cheminements réciproques contenait en elle une critique radicale de tout leadership. Le « populisme » moderne exalte tout autre chose : un leadership absolu ; non plus l'idée de rencontre, mais celle de fusion : il prétend à la fusion entre un leader charismatique et le « peuple » réel. Le chef a ici en effet tous les attributs du leader charismatique, dont la domination repose sur une confiance non critique. L'efficacité de sa domination repose sur la puissante stature du chef. C'est pourquoi le chef doit régulièrement alimenter la flamme du peuple à son égard : effets de langue, provocations, dérapages hors du jeu normal de la diplomatie politique, mais aussi organisation de grandes manifestations spectaculaires, usages de la foule, que ce soit celle de la rue, du meeting, du stade, telles sont les techniques qui lui sont constamment nécessaires. Constamment il doit faire des « coups », réaffirmer son charisme, pour réalimenter sans cesse l'attachement autrement injustifiable que le peuple doit lui porter. Flatter, les sentiments les plus résiduels, les émotions collectives, tout ce qui n'est pas réfléchi. Développer l'attachement à l'identité raciale que l'on fait passer pour l'identité nationale ; stimuler les comportements grégaires (ceux par exemple des supporters sportifs).

En bref, le « populisme » moderne, ou la démagogie, ou le populo-fascisme, travaillent sans relâche à réduire le peuple en foule, et à le rendre ainsi capable de tout ce dont les foules sont capables : surintensité des émotions collectives, versatilité, malléabilité et surexposition à la domination implacable des leaders. Il n'est qu'une tournure, et parmi les plus simplistes mais les plus redoutables, du pouvoir.

« Tout ce qui peut être anéanti doit l'être », disaient les nihilistes. Toute pratique comme toute idée doivent être soumises à l'impitoyable critique de leurs fondements. À cette dernière, ni le « peuple » des démagogues ni les « populismes » d'aujourd'hui ne peuvent résister longtemps.

Alain PESSIN (1997)

<http://acontretemps.org/spip.php?article629>