

Frédéric Rambeau

À contre-temps

Révolte, archaïsme
et capitalisme

puf

À contre-temps.
Révolte, archaïsme et capitalisme

Frédéric Rambeau

À contre-temps.
Révolte, archaïsme
et capitalisme



ISBN : 978-2-13-085114-1

Dépôt légal – 1^{re} édition : 2023, octobre

© Presses Universitaires de France/Humensis, 2023
170 bis, boulevard du Montparnasse, 75014 Paris

INTRODUCTION

Les révoltes communales (1548), les guerres paysannes (1637), les émeutes de la faim (1775), ces soulèvements populaires ont été à l'origine d'une autre ligne de la révolte que celle qui s'imposera avec l'avènement du capitalisme industriel. Ils sont faits d'actions directes, d'émeutes, d'occupations. La *commune* en est à la fois l'horizon et la base instituant. Leur « archaïsme » ne tient pas seulement à leur antériorité historique (la préhistoire du capital, l'accumulation *primitive*) ni à leur « inadaptation » supposée (le heurt avec un monde moderne qui les traumatise). À la suite de la reconquête des territoires dévastés par les guerres et les épidémies, ils ont fondé et institué la forme originaire d'une tradition de luttes qui ne cessera de se poursuivre et d'être réactivée dans les révoltes populaires ultérieures. Encore faut-il arracher cette forme « archaïque » à la perspective historique dans laquelle elle n'apparaît plus que comme un phénomène régressif, une culture non pas tant immuable que réduite et appauvrie, semblable à une enclave paradoxale au centre d'économies et de sociétés évoluées. La commune a constitué durant des siècles le mode

de subjectivation des soulèvements populaires, avant de renaître dans le mouvement ouvrier en produisant un nouveau type de subjectivité (le « communard ») tellement mutant que la bourgeoisie n'a pas trouvé d'autre solution que de l'exterminer. L'*à-présent* du soulèvement n'advient pas selon la loi d'une succession linéaire mais dans le réveil d'un passé enfoui, la reprise de formes anciennes.

L'affirmation de la discordance des temps (ou de la coïncidence du temps avec ses propres décalages) descelle l'archaïsme de sa place fixe et statutaire : la forme originelle fondatrice. Elle l'affranchit du même coup de sa signification idéologique : le retard et l'arriération. Elle en fait un motif mobile, dont les réactivations répondent aux transformations des conflits de temporalité. C'est dans ces conditions que l'archaïsme rencontre l'esprit de révolte, quand il devient le symbole de toutes ces temporalités qui ne sont pas accordées à la nécessité historique, et que la révolte de son côté se présente et se poursuit à *contre-temps* du « développement » ou de « l'évolution », échappant à l'emprise d'une conception providentielle du cours de l'Histoire.

L'histoire n'est pas linéaire mais dischronique. Les réactions conservatrices anachroniques y côtoient les virtualités futuristes. Sous l'apparence du retour à un passé révolu, l'histoire s'hérisse de formes de réactions et de restaurations pleinement contemporaines. Mais sous des allures faussement anciennes ou dépassées, elle couve aussi des possibilités émancipatrices. Le retard même du présent peut donner lieu à un pouvoir d'anticipation susceptible de construire un futur

inédit. Les pas de côtés, les décalages et les ralentissements, les irrégularités qui apparaissent comme des ratés ou des manques à corriger sur la voie d'une modernisation, peuvent être des futurs traits positifs de la situation. Non pas des retours en arrière mais des retours à l'envoyeur.

L'archaïsme occupe certes le plus souvent la place idéologique du signifiant repoussoir : le *négatif* de la réforme, dans la « gouvernance » néolibérale, comme il avait été celui de la révolution dans le « grand récit » marxiste, l'ignorance des progrès techniques rendus possibles par le mode de production capitaliste, le déni de leur nature *irréversible*. Quand il est employé pour refouler les résistances au dogme de la nécessité historique, l'archaïsme est d'abord une *invention* du capitalisme et de la science de l'Histoire.

Les grands mouvements de destruction de machines, les *luddistes* ou les émeutiers du capitaine Swing, dans le pays capitaliste le plus « avancé » au début du XIX^e siècle, sont devenus l'emblème du refus *rétrograde* des conséquences bénéfiques des nouvelles machines et de la nouvelle entreprise. Pourtant, comme l'ont bien montré les historiens marxistes E. P. Thompson et E. Hobsbawm, leurs attaques planifiées et méthodiques ne brisaient pas indistinctement les métiers dans les fabriques ou les batteuses dans les campagnes, seulement les machines sur lesquelles n'étaient pas respectés les « prix » convenus jusque-là entre maîtres et ouvriers. Ce sont des luttes hybrides : elles ont déjà un pied dans la grève syndicale et les conflits du monde du travail portant sur les salaires, mais elles gardent encore l'autre pied dans les révoltes contre la hausse

des prix. Leurs attaques contre les symboles les plus proches de l'oppression (les laineuses ou les métiers mécaniques) ressemblent aux guerres paysannes : elles tentent de renverser à elles seules l'autorité.

L'étiquette d'« archaïsme » traduit mal cette ambiguïté politique et l'oscillation historique des conflits de transition. Elle occulte le problème qu'adressaient, dès le début, les briseurs de machines : l'impossibilité de dissocier d'une part la rationalisation immanente de la production « moderne » et d'autre part son organisation sociale bourgeoise impliquant la domination d'une classe sur les autres. Il n'y a pas de nécessités techniques objectives, scientifiquement définissables, caractérisant le « mode de production », qu'on pourrait séparer *concrètement* de la division sociale du travail dans les formes de la domination de classes. À cet égard, le concept léniniste de « taylorisme socialiste » ou « prolétarien » (le développement des forces productives fournit la base matérielle et le modèle de la technologie de la révolution) traduit bien la contradiction de sa politique. L'affirmation du primat subjectif de la politique (la conscience révolutionnaire organisée) repose en fait sur une histoire conçue comme un processus d'*accumulation* et sur la thèse de l'importation du savoir dans les masses.

La figure idéologique de l'archaïsme l'assimile au temps, sans histoire, de la répétition, de la récurrence, de l'ainsi-de-suite : l'ignorance du temps de la science, qui est celui de la nécessité historique connue et transformée en instrument d'action. On la retrouve aussi bien dans la téléologie marxiste (la succession nécessaire des modes de production) que dans le discours

de la mondialisation capitaliste, qui s'est fondu dans les même formes temporelles.

Aujourd'hui, la *réforme* est devenue le signifiant-maître d'un capitalisme « absolu », qui ne se confronte plus tant à des forces sociales antagonistes qu'aux effets de sa propre logique d'accumulation et aux réquisits de sa propre reproduction. Mais l'obéissance à la nécessité historique, dont la réalisation se nomme désormais « globalisation », ne dépend pas seulement de la rationalité du processus de production ou de la « liberté » du marché mondial. Elle exige aussi la liquidation des héritages d'un passé dépassé, elle réclame le sacrifice des « archaïsmes ». Dans la domination capitaliste et étatique, ces archaïsmes qui retardent l'optimisation de l'ordre existant et ralentissent le triomphe définitif des modes d'existence et de pensée pour le marché, se nomment Code du travail, système de retraite, services publics... Autant de conquêtes sociales que le temps du capital transforme en « privilèges » du passé.

Théoriquement, la question de l'archaïsme s'est certes dissipée. Elle ne se pose plus, à la limite, que sous la forme de l'illusion. Dans la théorie althusérienne du « mode de production », la mobilité et la productivité de la structure épuisent cette figure de l'archaïsme attachée aux questions phénoménologiques ou anthropologiques de l'« originaire ». Elles remplacent les accents théologiques de la forme fondatrice par le concept d'une causalité immanente. À la double face de l'archaïque, l'origine et la limite, elles substituent la contingence du dehors ou du hasard. À la fin des années 1960, la question de l'*arkhè*

(l'origine qui ne cesse de se répéter et de retentir dans une culture) disparaît de l'archéologie foucaldienne qui l'abandonne pour l'*archive*. La restitution de ces gestes obscurs qui instituent un champ de possibilités, tracent du même coup une limite et renvoient à la transgression de cette limite, laisse place à celle des régimes de pensabilité.

Mais alors que la question de l'archaïsme s'effaçait dans la théorie, *démystifiée* par de nouvelles pratiques conceptuelles, elle ressurgissait autrement sur le plan des luttes concrètes. La (ré)affirmation d'identités collectives de type religieux ou nationaliste-étatiste est survenue à la suite du déclin des subjectivations politiques que suscitaient les formes antérieures de conflictualité sociale, et de la faillite de cet appareil philosophique qui était adapté à la logique politique de la révolution (la conception moderne de l'action historique comme réalisation de la liberté). Aucune dialectique progressiste n'est parvenue à dépasser ces archaïsmes subjectifs. Ils expriment les « reterritorialisations » compensatoires de subjectivités balayées par les flux capitalistes : la remontée des fondamentalismes religieux et politiques, mais aussi les diverses utopies du « retour à » qui cherchent à retrouver dans le caractère immédiat des formes anciennes une vie qui ne serait pas détruite par le capitalisme concurrentiel, la marchandise et l'argent.

On appréhende mal ce phénomène quand on l'interprète en termes de « retour ». Les procédés qui ressuscitent ne sont jamais les mêmes que ceux par lesquels quelque chose a été suscitée. Aussi l'archaïsme n'indique-t-il pas tant la permanence de

formes anciennes, historiquement dépassées et qui feraient obstacle à l'émergence des forces d'avenir, que leur capacité à se survivre hors du contexte immédiat de leur vie, voire à recréer des conditions d'existence de substitution. Il met en question les circonstances présentes qui provoquent la survie des éléments anciens. L'archaïsme n'est tel que dans sa corrélation avec l'actuel.

Le capitalisme produit lui-même des *néo-archaïsmes*. Dans la mondialisation capitaliste, ces résurgences archaïques dépendent de ressorts économico-politiques : l'antagonisme structurel du capital mis en évidence par Marx (il ne cesse de se heurter à ses limites qu'il reproduit à une échelle élargie), l'effectuation par l'État de la division internationale du travail dans les sociétés capitalistes (le fondé de pouvoir du capital en est aussi la concrétisation). De telles explications démystifient l'archaïsme et son monde nocturne. Mais en le traitant, à la limite, comme une invention du capital – le capitalisme comme perpétuelle *archaïsation* – elles effacent aussi sa portée subversive et ses potentialités transformatrices.

L'archaïsme est un concept qui se divise. Le principe de ses divisions ne réside pas dans l'objectivation de ses formes sociales historiques mais dans les modes de subjectivation qui s'y rattachent. Seul ce déplacement permet d'appréhender sa charge conflictuelle et contestataire. L'archaïsme n'est pas séparable d'une colère contre l'époque, qui excède ses fonctions anthropologiques (les noms de la *fondation*) comme ses fonctions idéologiques (les noms de l'*arriération*), et dont le rapport à la temporalité historique n'est pas commandé

par l'invocation d'une légitimité fondatrice mais par l'affirmation d'une inactualité subjective. C'est quand elles se détachent de la croyance en la supériorité du capitalisme et de la certitude qu'il est le terme d'un progrès, quand elles résistent à l'ordonnancement de la pensée révoltée en pensée dirigeante, que les révoltes populaires découvrent dans l'archaïsme des possibles non advenus et des ressources subjectives antagonistes.

Au fil des huit épisodes qui en constituent la trame, ce livre invite à suivre ce motif de l'archaïsme et ses variations : durant la séquence de la « transition » au capitalisme d'abord, à travers les divisions de la politique subjective marxiste ensuite, dans les problématisations contemporaines des luttes minoritaires et des mouvements nationalitaires enfin. Dans les luttes paysannes, dans les « guerres de subjectivités », dans la « politique spirituelle », les figures de l'archaïsme indiquent des *dehors* de la politique : la terre, la pulsion, la religion. Certains sont par essence impolitiques, d'autres peuvent prendre l'allure d'antipolitiques, mais c'est à partir d'eux que la révolte peut être pensée dans son immanence à elle-même, c'est-à-dire sans que l'*État* soit le ressort de son intelligibilité et indépendamment des catégories de *parti* et de *révolution*. Aussi ces figures de l'archaïsme sont-elles des allégories du présent.

Les formes prémodernes de la *guerre des gueux*, avant que les organisations de masse du mouvement ouvrier et les mouvements politiques aux idéologies spécifiques et de plus en plus laïques se soient développés, nous ramènent à l'élargissement continu de la production par la circulation, dans ce capitalisme

« tardif » où les luttes concrètes s'éloignent de la grève, du conflit économique entre les classes et du cadre finaliste de l'activisme institutionnel. Les divisions de la *politique subjective* marxiste nous renvoient à la non-coïncidence contemporaine de la source de l'exploitation, de la production de plus-value et du point de départ du processus révolutionnaire. Les formes plus récentes de la *politique minoritaire* font voir les déplacements qu'imprime à la dualité droite/gauche et à l'opposition conservation/émancipation, le vacillement des sociétés du capital entre archaïsme et futurisme.

Dans cette histoire où les récits de la répression sont toujours mieux connus que les soulèvements eux-mêmes, l'archaïsme de la révolte s'appelle l'« émotion populaire » : des sursauts sporadiques et purement réactifs – une violence vengeresse et irréfléchie –, qui peuvent parfois prendre la forme d'une guerre privée contre un ennemi, mais qui ne parviennent jamais à s'articuler dans une violence politique utile, ciblant les stratégies des hommes au pouvoir. C'est dans ce registre de l'émotion populaire qu'on a relégué les formes de sensibilité et d'action collectives dont on entendait gommer la dimension politique.

En réalité, les soulèvements antifiscaux des révoltes communales, au ^{xvi}e et ^{xvii}e siècles, les émeutes d'enclosure portant sur les biens communs, les émeutes de taxation contre la libéralisation du commerce des grains au ^{xviii}e siècle affrontent un capitalisme naissant dont le contenu n'est pas encore apparu au grand jour, et qui puise ses formes dans le commerce et l'intensification de l'agriculture. Ils résistent non seulement

à l'avènement *productif* du travail (le travail comme création de valeur et non plus comme reproduction du travailleur et de sa commune) mais aussi à la plus grande crise de croissance de l'État qui accapare, en les transformant en procédures lucratives, les prérogatives fiscales, militaires, économiques jusqu'alors dévolues aux communes. La « politique archaïque » n'est pas tant pré-étatique qu'antiétatique : elle n'est pas la politique d'avant l'État moderne, territorial, administratif, avec ses institutions, sa représentation et son nouveau vocabulaire politique, mais le corrélat antagonique du processus de modernisation de l'État, centralisé et monarchique. Celui-ci n'est pas apparu comme une nécessité de l'histoire ou du progrès social, il a d'abord été une *contre-offensive* aux soulèvements paysans et plébéiens : une résistance à la résistance. L'« origine » de l'appareil répressif d'État se trouve dans l'affirmation d'une force de résistance populaire nouvelle. C'est ce que Foucault a bien mis en évidence, en montrant l'institution du dispositif « police-justice-prison » à *partir* de la sédition des « Nu-pieds » et de sa répression par Séguier.

Durant la première phase d'accumulation du capital (la dissolution du mode de production féodal en Europe de l'Ouest) les grands soulèvements paysans ont donné ses déterminations subjectives (ses formes organisationnelles, ses tactiques et ses stratégies) à l'antagonisme entre la masse des producteurs révoltés et l'État. Mais ils sont restés coincés dans l'histoire, entre avenir et passé, à cheval entre survivance et anticipation. Supposant une représentation linéaire du temps historique, Marx et Engels les ont inscrits

pour longtemps dans l'alternative entre résurgences archaïques et virtualités prolétariennes, foi superstitieuse et progrès social. Les luttes paysannes ont été les grands vaincus de l'Histoire, leurs interventions pourtant déterminantes dans le soulèvement populaire de 1789 ou dans le déclenchement de l'insurrection d'Octobre, se sont vues effacées par l'ascension de la classe bourgeoise et la « dictature du prolétariat ».

Après que la « première révolution ouvrière » (la Commune de Paris en 1871) eut renoué avec la force antagoniste des communes, Marx est conduit, en pleine dépression des espoirs révolutionnaires, à reconsidérer la *transition* au communisme sous un nouveau jour, partiellement éclairé par le soleil noir de l'archaïsme : la commune rurale russe des *Narodniki*. Les réactivations révoltées de l'archaïsme hantent les divisions de la politique marxiste, trop souvent enfouies sous l'orthodoxie du matérialisme historique et du matérialisme dialectique, de la science de l'histoire et de l'idéologie prolétarienne. En raison de son retard même, le Mir et sa propriété commune du sol pourraient ouvrir, dans le cadre d'une révolution russe, une autre perspective que celle, dans la séquence européenne, de la transition au socialisme à partir du capitalisme. Cette réactualisation révolutionnaire de l'archaïsme met en question le concept d'histoire sous lequel, chez Marx, la politique était jusqu'ici subsumée. Elle pose le problème (auquel le marxisme n'a pas cessé de se confronter, surtout dans les formes hétérodoxes de sa tradition) des limites de la nécessité et de la réduction du moteur politique de l'Histoire à l'insertion des modes de production les uns

dans les autres. L'enjeu de l'archaïsme n'est plus celui *historico-anthropologique* de la commune primitive, mais celui *stratégique* de sa relève « dans une forme supérieure » : non plus le négatif des rapports sociaux capitalistes (comme dans les *Grundrisse*) mais l'image utopique d'une société post-capitaliste.

L'enjeu stratégique de la commune rurale russe (en 1881) déplace la dernière philosophie de Marx et le lien jusqu'alors indéfectible entre l'agent social décisif de la production et l'objectivation scientifique de la révolution. L'affirmation de la non-contemporanéité à soi du temps historique, comme site et condition de l'action politique, ouvre un espace d'incertitude dans lequel la politique, qui n'est plus *donnée* par l'Histoire, doit trouver elle-même ses propres énoncés, ses propres conditions précaires de pensabilité. C'est aussi, d'une autre manière, la question qu'adressera Guattari (dans les années 1980) aux mouvements *nationalitaires* qui entremêlent des questions minoritaires, linguistiques, régionales, ethniques, en se confrontant aux nouvelles puissances d'accumulation du capitalisme mondial. Il les regarde comme des formations *subjectives* ambiguës, à la fois en-deçà et au-delà des États, et dont les « néo-territorialités », les « néo-archaïsmes » ressurgissent non pas seulement à titre d'archaïsme mais sous des formes révolutionnaires actuelles.

Aussi la subjectivation de l'archaïsme doit-elle penser ses propres divisions si elle veut s'affranchir de la fausse alternative entre archaïsme et modernité : soit une subjectivité toujours plus offerte à la loi, assujettie à sa transcendance, soit une subjectivité asservie

à l'exercice immanent des relations de pouvoir capitalistes, convertie en *production* de soi, en source de plus-value – opposition apparente qui revient en réalité à subir les deux « en même temps ».

Au lieu de traquer l'archaïque dans une course à reculons vers l'improbable *arkhè*, Deleuze et Guattari proposent un parcours inverse : le chercher là où il se cache mais demeure néanmoins présent, dans les formes historiques les plus récentes du capitalisme. En détournant les analyses marxiennes du « mode de production asiatique », ainsi que la conception freudienne de l'archaïque à partir de ses effets d'après coup (la fonction « Ur », de l'*urszene* à l'*urvater*), ils montrent comment le capitalisme réveille l'*Urstaat*, l'État originaire, avec ses appareils de capture et sa violence prédatrice, en lui donnant de nouvelles forces. La double structure d'oubli et de retour, typique de l'archaïque, la manière dont l'avant revient dans ce qui vient après et ne se met à exister, dans sa force primitive, que décalé par le processus qui s'est creusé de lui à lui-même, rend compte de l'historicité paradoxale de la « forme État ». Parce qu'elle fonde et « horizonne » l'histoire, elle doit toujours déjà avoir eu lieu. Pour déconstruire la fiction de cette unité auto-posée de l'État et combattre le cercle de sa présupposition, Deleuze et Guattari avancent l'hypothèse de la « machine de guerre nomade ». Évoquant les formations d'éleveurs et guerriers nomades qui ont mené la guerre aux grandes formations despotiques impériales, elle ouvre la possibilité d'une déterritorialisation de l'archaïsme qui l'arrache à l'oppression et le gagne à la cause de l'émancipation.

Deleuze et Guattari restituent aussi une dimension archaïque du désir, à la fois régressive et transgressive : un inconscient *préœdipien* et *présymbolique* qui trouve sa source dans la région chaotique et régressive du refoulement originaire, précédant l'émergence du Moi, et qui caractérise ces processus psychotiques sur lesquels le langage n'a pas de prise. Cette zone retirée des sentiments-sensations les plus originaires, avec ses indiscernabilités nocturnes, indifférentes à la coupure nature/culture, qu'on ne peut aborder que par le biais des affects et des intensités, constitue l'un des plus puissants motifs de l'archaïsme, la source de sa polyphonie et de ses métamorphoses. Ce qui importe alors n'est pas seulement de savoir ce que cette dimension archaïque des processus inconscients peut apporter à la compréhension des folies de l'histoire (bureaucratie, fascisme etc.) mais encore quel rôle elle peut jouer dans le renouvellement des pratiques sociales et politiques de la révolte.

Le paradoxe de cette subjectivation de l'archaïsme, c'est qu'elle est aussi *a contrario* ce qui attache le sujet à la domination. En logeant l'archaïsme dans le sujet, en le traitant d'abord comme une formation subjective et non comme une positivité historique, on court le risque d'éterniser l'oppression et de rendre la révolte impossible ou inutile. Ainsi des « archaïsmes subjectifs » qui rapportent les phénomènes de domination idéologique (fascisme ou avatars de la servitude volontaire) à la subjectivité et à ses pulsions plutôt qu'aux défaites des luttes d'émancipation et à l'affaiblissement de leur capacité de résistance. L'exigence de placer dans la subjectivation le point de départ de

TABLE

INTRODUCTION	7
CHAPITRE PREMIER. Les révoltes communales, ou l'autodéfense populaire	23
Les assemblées de communes, entre conservation et insurrection.....	28
La justice populaire. Des guerres privées à la guerre sociale.....	39
CHAPITRE II. La guerre des gueux et le processus révolutionnaire	65
Révoltes paysannes et révolution bourgeoise.....	69
La technologie de la révolution (Octobre).....	87
CHAPITRE III. Les contradictions non contemporaines	97
La contradiction réactionnaire.....	103
La contradiction utopique	118

À contre-temps...

CHAPITRE IV. Marx et la commune rurale	127
L'Inde et les paradoxes de l'archaïsme	129
La Russie et le paradoxe du contemporain	144
CHAPITRE V. Survivance et anticipation	175
La non-coïncidence des temps	180
La science et la révolte	194
CHAPITRE VI. Les archaïsmes à fonction actuelle.....	203
Des néo-archaïsmes à l' <i>Urstaat</i>	206
Des mouvements nationalitaires à la machine de guerre.....	227
CHAPITRE VII. Régression et transgression.....	245
La progression à l'envers	254
Fin de l'histoire et fin du monde (eschatologie et schizophrénie)	262
CHAPITRE VIII. La révolte à mains nues.....	283
Résistance et martyrologie	288
La foi et la loi.....	310
BIBLIOGRAPHIE	325