

Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Deutschen Historischen Institut Paris

(Institut historique allemand)

Band 49 (2022)

Sebastian Jutisz

De la révolte de l'esprit au matérialisme dialectique.

Henri Lefebvre, le groupe »Philosophies« et le Parti communiste

DOI: 10.11588/fr.2022.1.102423

Rechtshinweis

Bitte beachten Sie, dass das Digitalisat urheberrechtlich geschützt ist. Erlaubt ist aber das Lesen, das Ausdrucken des Textes, das Herunterladen, das Speichern der Daten auf einem eigenen Datenträger soweit die vorgenannten Handlungen ausschließlich zu privaten und nicht-kommerziellen Zwecken erfolgen. Eine darüber hinausgehende unerlaubte Verwendung, Reproduktion oder Weitergabe einzelner Inhalte oder Bilder können sowohl zivil- als auch strafrechtlich verfolgt werden.

SEBASTIAN JUTISZ

DE LA RÉVOLTE DE L'ESPRIT AU MATÉRIALISME DIALECTIQUE

Henri Lefebvre, le groupe »Philosophies« et le Parti communiste

Ces dernières années, on a pu constater un intérêt accru pour les courants marxistes hétérodoxes en France depuis les années 1950¹. Ainsi, Susanne Götze a publié en 2015 la première étude approfondie en allemand sur les principaux acteurs de la Nouvelle Gauche en France tels que »Socialisme ou barbarie« ou »Arguments«². Or un petit groupe d'avant-garde s'était consacré dès les années 1920 à l'étude des œuvres du jeune Marx, jusqu'alors inconnues en France. Pourtant ce groupe nommé »Philosophies« demeure largement méconnu aujourd'hui. Ainsi, les historiens des avant-gardes littéraires se concentrent surtout sur d'autres mouvements comme celui des surréalistes³ ou de la revue »Clarté«⁴. Quant aux historiens du marxisme ils n'accordent que peu d'attention à ce courant marxiste marginal. Ainsi, dans son étude récente sur l'introduction du marxisme en France, l'historienne Isabelle Gouarné ne consacre que cinq pages au groupe »Philosophies«⁵. Mis à part les travaux de Michel Trebitsch et de Nicole Racine, les conditions de l'introduction d'un marxisme hétérodoxe en France demeurent très peu étudiées⁶. Si Trebitsch et Racine se sont en

- 1 J'aimerais particulièrement remercier Jürgen Finger, Johannes Großmann, Klaus Kempter et Perrine Simon-Nahum pour leur appui et leurs suggestions durant mes recherches et la rédaction du présent article.
- 2 Voir Susanne GÖTZE, *Die Neue französische Linke von 1958–1968. Engagement, Kritik, Utopie*, Marbourg 2015.
- 3 Sur le mouvement surréaliste voir entre autres Guillaume BRIDET, *Tensions entre les avant-gardes: le surréalisme et le Parti communiste*, dans: *Itinéraires 4* (2011), p. 23–45; Jean-Pierre PLISSON, André Breton. *Le fil rouge des enchantements*, Montreuil 2018.
- 4 Sur le groupe »Clarté« voir Alain CUÉNOT, *Clarté, 1919–1924. Du pacifisme à l'internationalisme prolétarien*, t. I, Paris 2011; ID., *Clarté, 1924–1928. Du surréalisme au trotskisme*, t. II, Paris 2011.
- 5 Voir Isabelle GOUARNÉ, *L'introduction du marxisme en France*, Rennes 2014; Nicole RACINE, *Les écrivains communistes en France, 1920–1936*, Paris 1963, dactyl. (thèse Fondation nationale des sciences politiques); Michel TREBITSCH, *Philosophy and Marxism in the 1930s: Henri Lefebvre's Marxist Critique*, dans: *Annales of Scholarship 8/1* (1991), p. 9–32.
- 6 Il existe bien entendu une littérature très riche sur les intellectuels communistes ainsi que sur le Parti communiste français. Mais les historiens du mouvement communiste se focalisent généralement sur l'engagement intellectuel et communiste dans la perspective d'une histoire sociale sans traiter en détail le contenu des œuvres philosophiques. La majorité des ouvrages historiques traitant du mouvement communiste ne mentionnent que très brièvement Lefebvre et le groupe »Philosophies«. Le caractère novateur des écrits du groupe, le rôle précurseur de Lefebvre en tant que passeur de la philosophie allemande ainsi que l'apport majeur de »Philosophies« dans l'introduction d'un marxisme hétérodoxe critique de la ligne officielle du Parti ne sont pratiquement jamais relevés. Voir en particulier Stéphane COURTOIS, Marc LAZAR, *Histoire du Parti*

premier lieu intéressés à la sociologie du groupe des jeunes intellectuels, il n'existe jusqu'à présent aucun travail replaçant l'émergence d'un marxisme critique de la ligne dominante dans son contexte politique et idéologique spécifique. Ainsi, l'influence de la Première Guerre mondiale et de la guerre du Rif sur l'introduction d'un marxisme hétérodoxe en France n'ont pas encore fait l'objet d'études approfondies. En particulier l'œuvre d'Henri Lefebvre, l'une des principales figures du groupe »Philosophies«, mérite d'être davantage éclairée. Aujourd'hui, Lefebvre est surtout connu dans le monde anglo-saxon pour ses travaux d'après-guerre sur l'espace et la ville. Ses écrits philosophiques de l'entre-deux-guerres qui jouèrent un rôle déterminant dans l'introduction du marxisme hétérodoxe demeurent quant à eux pratiquement inconnus.

Que les écrits philosophiques de Lefebvre n'aient jusqu'à présent pas fait l'objet d'études approfondies est lié à plusieurs facteurs. En France, cette lacune est due à la prédominance de Louis Althusser et de la pensée structuraliste et poststructuraliste à partir de la fin des années 1960, dont Lefebvre fut l'un des critiques les plus ardents. En Allemagne, le politologue Iring Fetscher et le philosophe proche de l'École de Francfort, Alfred Schmidt, ont certes très tôt rendu hommage à son œuvre⁷ mais malgré un certain nombre de parallèles entre sa pensée critique et celle de l'École de Francfort, Lefebvre est largement resté inconnu. Comme le suggère Stephan Günzel, cela est sans doute en partie lié à la connotation *völkisch*⁸ de la notion d'espace après son appropriation par les nazis⁹. Ce n'est que récemment que »Le droit à la ville« et »La production de l'espace« ont été traduits en allemand¹⁰.

Dans le monde anglo-saxon, la pensée philosophique et de théorie politique de Lefebvre a jusqu'à présent été largement ignorée. En raison de la publication de la »Sociologie de Marx« en anglais, Lefebvre fut longtemps classé aux États-Unis comme sociologue¹¹, une désignation réductrice qui ne rend pas justice à la richesse de son œuvre. À partir de la fin des années 1980, Lefebvre a surtout été reconnu pour sa

communiste français, Paris 2000; Thomas KROLL, *Kommunistische Intellektuelle in Westeuropa*, Vienne 2007; Roger MARTELLI, Jean VIGREUX, Serge WOLIKOW, *Le parti rouge, 1990–2020*, Malakoff 2020.

- 7 Voir Iring FETSCHER, *Der Marxismus im Spiegel der französischen Philosophie*, dans: *Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie*, vol. 3, Tübingen 1954 (*Marxismusstudien*, 1), p. 173–212; Henri LEFEBVRE, *Probleme des Marxismus heute*, avec une postface d'Alfred SCHMIDT, Francfort/M., 1965.
- 8 Le mot *völkisch* fait partie du vocabulaire nazi et n'a pas d'équivalent en français. Désignant à l'origine un courant ethno-raciale à la fin du XIX^e siècle, le terme fut repris par les nazis pour qualifier tout ce qui appartient au *Volk*. Ce dernier dénote une communauté ethnique fermée sur elle-même et se croyant supérieure aux autres peuples et ethnies.
- 9 Stephan GÜNZEL, *Poetik des Raums – Bachelard und Lefebvre*, dans: Jenny BAUER et Robert FISCHER (dir.), *Perspectives on Henri Lefebvre. Theory, Practices and (Re)readings*, Berlin 2018, p. 17–35, p. 19.
- 10 Henri LEFEBVRE, *Das Recht auf Stadt*, trad. Birgit ALTHALER, Hambourg 2016; *Die Produktion des Raumes*, trad. Annett BUSCH, Leipzig 2021.
- 11 Cf. Stanley ARONOWITZ, *The Ignored Philosopher and Social Theorist. The Work of Henri Lefebvre*, dans: ID., *Against Orthodoxy Social Theory and Its Discontents*, New York 2015, p. 133–155, p. 133.

pensée sur l'espace à travers les travaux d'Edward Soja¹². Par la suite, David Harvey contribua dans une large mesure à le faire connaître comme théoricien de l'espace urbain¹³. C'est seulement récemment qu'un intérêt accru pour les dimensions proprement philosophiques et politiques de l'œuvre d'Henri Lefebvre s'est fait jour dans le monde anglo-saxon. Dans ce contexte, il faut avant tout citer Stuart Elden, professeur à l'université de Warwick, qui s'efforce depuis quelques années de rendre hommage à la pensée politique de Lefebvre par un travail assidu de traduction et de publication¹⁴.

Cette contribution vise à replacer les écrits philosophiques de Lefebvre dans le contexte historique et les interrogations de l'entre-deux-guerres, tout en faisant valoir son originalité et sa capacité singulière à interroger le réel. Nous étudierons d'une part le rôle de Lefebvre au sein du groupe «Philosophies». De l'autre, nous éclairerons l'influence de ce dernier sur Lefebvre et replacerons sa pensée dans son contexte politique spécifique. Ainsi, nous montrerons comment les répercussions de la Première Guerre mondiale l'amènèrent, alors qu'il était encore étudiant, à se consacrer à la philosophie allemande, en premier lieu à Schelling et Hegel, ainsi qu'à la pensée du jeune Marx. C'est sans doute, telle est notre hypothèse, l'expérience d'une société sclérosée incapable d'affronter ses erreurs qui le poussa à rejeter le néo-kantisme, dominant à l'époque, et à se tourner vers une pensée partant du «concret» et proche du «vécu». Convaincu que seul le mouvement communiste serait en mesure de mettre en œuvre une rénovation fondamentale de la société, Lefebvre rejoignit le Parti, avec les autres membres du groupe «Philosophies», à la fin des années 1920. Il voulait transformer le monde au lieu de se contenter de l'interpréter.

Cependant, les répercussions de la guerre suscitèrent chez Lefebvre une grande réticence à épouser l'évolutionnisme de la vulgate marxiste. À la lumière des atrocités commises à l'aide des techniques modernes, l'idée que le progrès technologique et le développement des forces productives aboutiraient inéluctablement au communisme et à une société meilleure lui apparaissait comme naïve et peu convaincante. En embrassant les tendances romantiques et mélancoliques de la pensée du jeune Marx, Lefebvre chercha à se démarquer du tropisme progressiste des idéologies libérales et de gauche. Adoptant un «romantisme révolutionnaire»¹⁵ à contre-courant, aussi bien des conceptions libérales du progrès que du déterminisme propagé par l'orthodoxie communiste, il développa une critique de la modernité proche de celle de Walter Benjamin et de l'École de Francfort. Ainsi, élargissant la notion marxienne de l'aliénation au-delà du seul domaine de la production industrielle, il interpréta la montée des mouvements fascistes non comme un dévoiement moral, mais comme l'expression même de la modernité industrielle.

12 Voir Edward W. SOJA, *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Londres, New York 1989.

13 Voir entre autres David HARVEY, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Londres, New York 2012.

14 Voir entre autres Stuart ELDEN, *Understanding Henri Lefebvre: Theory and the Possible. A Critical Introduction*, Londres 2004; ID., *Henri Lefebvre, State, Space, World: Selected Essays*, édité et introduit par Neil BRENNER et Stuart ELDEN, Minneapolis, MN 2013.

15 J'ai emprunté cette expression à Michael Löwy. Voir Michael LÖWY, Robert SYRE, *Révolution et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris 1992.

L'historiographie française sur les intellectuels des années 1980 et 1990 s'est principalement focalisée sur les »sociabilités«¹⁶ dans une perspective microhistorique. S'intéressant en premier lieu aux pratiques de communication, elle a souvent eu tendance à ne pas suffisamment prendre en compte le contenu des textes philosophiques ou littéraires et leur articulation avec la trame générale de l'époque. Pour cette étude, nous avons choisi de privilégier une analyse interne des textes, à partir de laquelle nous allons, d'une part, relever l'originalité des écrits philosophiques de Lefebvre et les intentions premières de l'auteur. D'autre part, une telle approche centrée sur la réflexion et sur le contenu des œuvres nous permettra de mettre sa pensée en rapport avec les données politiques et sociales des années 1920 et 1930. Notre objectif est de mettre en lumière le rôle de Lefebvre en replaçant ses textes dans le contexte idéologique et social de l'époque. Cette étude vise à éclairer les enjeux politiques de ses écrits philosophiques et à établir les liens entre l'évolution de sa pensée et les interrogations générales de l'époque, sans pour autant réduire son œuvre à un »simple symptôme mimétique«¹⁷ de cette dernière. Comme il n'existe pratiquement pas de documents d'archive sur le sujet, que ce soient des correspondances, des notes ou des journaux intimes, pour reconstituer la subjectivité des acteurs, nous nous appuyons principalement sur les textes philosophiques de la période étudiée ainsi que sur de nombreux écrits autobiographiques publiés dans différentes revues et maisons d'édition.

Dans une première partie, nous étudierons la naissance du groupe »Philosophies« dont Lefebvre était l'une des figures principales. L'objectif de cette partie sera de montrer comment l'expérience de la Première Guerre mondiale et le »nouveau mal du siècle« (Marcel Arland) des années 1920 amena les jeunes intellectuels à rejeter le bergsonisme, qui ne correspondait plus à leur manière d'aborder l'existence. Nous aborderons ensuite la conversion au matérialisme dialectique des jeunes intellectuels de l'avant-garde littéraire et leur rapport au mouvement communiste. C'est le désir d'une union de la théorie et de la pratique et le sentiment de devoir agir qui poussèrent Lefebvre et les autres membres du groupe à adhérer aussi bien au marxisme qu'au Parti communiste français (PCF). Or des divergences idéologiques provoquèrent rapidement des frictions entre les jeunes intellectuels et les officiels du Parti. Dès les années 1920, les dérives de la modernité industrielle durant la guerre amenèrent Lefebvre à rejeter le progressisme de la doctrine officielle. À partir de la pensée du jeune Marx, il développa une théorie du fascisme et de la modernité industrielle qui fera l'objet de la troisième partie. En donnant toute leur place au contenu des œuvres philosophiques, cette étude représente donc à la fois une contribution à l'histoire de l'engagement communiste qu'à l'histoire intellectuelle du marxisme en France: c'est sous l'effet de la Première Guerre mondiale et de la guerre du Rif que Lefebvre développa comme membre du jeune groupe d'avant-garde de philosophes une pensée revendiquant le retour au »concret« et à une pratique diamétralement opposée à l'orthodoxie communiste.

16 Sur ce terme, voir Jean-François SIRINELLI, *Le hasard et la nécessité ? Une histoire en chantier: l'histoire des intellectuels*, dans: *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 9 (janvier-mars 1986), p. 97–108.

17 François CHAUBET, *Histoire des intellectuels, histoire intellectuelle. Bilan provisoire et perspectives*, dans: *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 101 (janvier-mars 2009), p. 179–190, p. 190.

I. Contre Bergson

Si le petit groupe d'avant-garde »Philosophies« est largement inconnu aujourd'hui, il eut cependant un impact important sur le paysage intellectuel des années 1920. Ainsi, il contribua de façon décisive à l'introduction d'un marxisme critique et ouvert en France. Pour Lefebvre, cette période fut décisive. Ainsi, c'est son activité au sein du jeune groupe d'avant-garde qui l'amena à se consacrer à Schelling, Hegel ainsi qu'au jeune Marx.

Lefebvre avait seulement 20 ans lorsqu'il fit la connaissance de Pierre Morhange, Norbert Guterman et Georges Politzer. À cette époque, il traversait une période de crise: des problèmes familiaux, des études interrompues et un amour malheureux l'avaient amené »à ce point critique où l'intérieur se coupe de l'extérieur du monde«. Ayant perdu ses illusions du fait de la guerre, le jeune étudiant se mit à »haïr les mauvais maîtres«¹⁸ qui ne l'avaient pas sauvé. Après avoir abandonné sa préparation à l'École polytechnique à la suite d'une maladie, il s'était d'abord inscrit en droit avant de se tourner vers la philosophie¹⁹. Il fut cependant profondément déçu par l'enseignement universitaire. Politzer et Guterman le comprenaient. Ils dédaignaient la philosophie dominante en Sorbonne, Henri Bergson et Léon Brunschvicg. En revanche, ils admiraient Montaigne, Descartes et Diderot. Politzer allait bientôt être attiré par la psychanalyse. Plus tard, ce cercle de jeunes philosophes rebelles fut complété par Georges Friedmann, aujourd'hui surtout connu pour ses études sociologiques sur l'homme moderne et la technique, ainsi que par Paul Nizan, philosophe s'étant lié d'amitié avec Jean-Paul Sartre.

Lorsque Lefebvre rejoignit Morhange, Guterman et Politzer, ceux-ci venaient de lancer la petite revue littéraire »Philosophies« (1923–1925) qui allait publier entre autres des textes de Max Jacob, Jean Cocteau, André Salmon, Francis Gérard et Jules Supervielle. Morhange, qui s'attribuait le rôle de révolutionnaire absolu, passa vite pour le chef du groupe parce qu'il parlait beaucoup et bien²⁰. C'est lui qui réunit les jeunes philosophes avec »l'ardeur d'un prophète«²¹ et lança le premier mot d'ordre: le »trust de la foi«, une sorte de »société secrète fondée sur l'esprit«. Témoignant de la démesure de ce groupe des philosophes, ce slogan devait exprimer la montée de »nouveaux hommes« ardents tels que Lénine. Guterman, d'origine polonaise, habitait avec son ami Szolem Mandelbrojt, mathématicien, dans une chambre rue Gît-le-Cœur. Apparemment, un soir à Varsovie, il avait décidé de prendre le train pour Paris, avec en poche un peu d'argent et un livre de Montaigne. Selon Lefebvre, il fut l'élément modérateur du groupe²². Politzer, venu de Hongrie, vint habiter avec eux dans la petite chambre²³. Lefebvre était sans doute le plus philosophe du groupe. »Un nombre énorme d'idées ou de germes d'idées circulaient. Mon rôle c'était de les

18 Henri LEFEBVRE, *L'existentialisme*, Paris 2000, p. 12–13.

19 Cf. Rémi HESS, *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*, Paris 1988, p. 25.

20 Cf. Henri LEFEBVRE, *La somme et le reste*, Paris 1959, p. 391; ID., *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 12.

21 Georges FRIEDMANN, *La puissance et la sagesse*, Paris 1970, p. 368.

22 Cf. LEFEBVRE, *La somme* (voir n. 20), p. 384.

23 Cf. ID., *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 12.

capter, de les sélectionner, de tenter leur mise en forme spécifiquement philosophique²⁴, note-t-il dans son récit autobiographique »La somme et le reste«.

Ce qui unissait ces étudiants, ce n'était pas une idéologie cohérente, mais le refus de »tout ce qui existait«²⁵, en premier lieu le rationalisme de Brunschvicg, ainsi que la philosophie idéaliste de Bergson. Ce n'est pas l'expérience combattante dans les tranchées, mais la déception de voir la guerre n'aboutir à aucun renouvellement politique et sociétal qui amena beaucoup de jeunes intellectuels de la génération à laquelle appartenait Lefebvre à rejeter le système existant²⁶. Après le conflit, ces jeunes intellectuels firent face au défi de devoir intégrer une société dont les valeurs et les systèmes de représentations avaient été profondément ébranlés²⁷. Trop jeunes pour avoir combattu au front, les jeunes hommes nés peu après le tournant du siècle se trouvaient face à une société dont ils avaient l'impression qu'elle n'avait pas besoin d'eux. Elle leur paraissait renfermée sur elle-même et tournée vers le passé²⁸. Les jeunes philosophes contestaient une société qui ne leur paraissait pas en mesure de se renouveler et d'affronter les dévoiements qui avaient abouti à la guerre. Ce désir de rupture avec un système sclérosé se traduisit par un rejet total de la philosophie établie, le rationalisme scientifique, le néo-positivisme. La définition de Brunschvicg de la philosophie comme »réflexion intégrale sur la connaissance ne les satisfaisait pas«²⁹. La pensée de Bergson, seule alternative à Brunschvicg enseignée dans les universités, fut perçue par Lefebvre et le groupe »Philosophies« comme un intellectualisme formaliste négligeant le temps vécu.

Ce furent donc l'expérience de la Première Guerre mondiale et le »nouveau mal du siècle« (Marcel Arland) des années 1920 qui conduisirent les jeunes intellectuels à se détourner de la philosophie de leurs maîtres, laquelle ne répondait plus à leur façon de concevoir l'existence. Il s'agissait pour les intellectuels qui avaient grandi pendant la guerre de se démarquer de la génération qu'ils jugeaient responsable de la catastrophe. Les philosophes accusaient le monde intellectuel d'avoir divorcé d'avec le réel et participé à la propagande de guerre. Ils reprochaient notamment à Bergson de s'être investi dans une »apologie quasi mystique de la guerre«³⁰ et de s'être retiré de l'espace public au moment où il aurait fallu intervenir. Ainsi, dans un article publié quelques années plus tard dans la revue »Europe«, Georges Friedmann s'indigna du silence de Bergson lors de la guerre du Rif et des atrocités commises à Shanghai³¹ et en Indochine³². En 1929, Politzer publia sous le pseudonyme de François Arouet »La

24 Id., *La somme* (voir n. 20), p. 392.

25 Id., 1925, dans: *La Nouvelle Revue française* [NRF] 173 (1967), p. 707–719, p. 709.

26 Cf. KROLL, *Kommunistische Intellektuelle* (voir n. 6), p. 48.

27 Voir GOUARNÉ, *L'introduction* (voir n. 5), p. 31.

28 Voir LEFEBVRE, *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 9.

29 Norbert GUTERMAN, *La théorie de la connaissance, selon Léon Brunschvicg*, dans: *Philosophies* 3 (1924), p. 291–296.

30 François AZOUVI, *La gloire de Bergson. Essai sur le magistère philosophique*, Paris 2007, p. 308.

31 À partir de 1926, les autorités chinoises et internationales de Shanghai étaient de plus en plus confrontées à des grèves et soulèvements organisés par les syndicats et le Parti communiste chinois, réprimés de façon brutale par l'armée sous le commandement du général Chiang Kai-shek en 1927.

32 Cf. Georges FRIEDMANN, *À propos d'un livre sur Bergson*, dans: *Europe* 27 (1931), p. 281–285, p. 284.

fin d'une parade philosophique: le bergsonisme, où il présentait Bergson comme homme de main de la bourgeoisie capitaliste. Accusant ce dernier et les autres maîtres de sa génération d'avoir trahi le «concret», il reprocha au bergsonisme de justifier l'ordre établi et les injustices sociales³³. Dans son célèbre pamphlet «Les chiens de garde» publié en 1932, Paul Nizan fulmina, lui aussi, contre la philosophie universitaire et en premier lieu Bergson, dont la mission aurait été «de voiler les misères de l'époque» et de dissimuler le «vrai visage de la domination bourgeoise»³⁴.

Les intellectuels du groupe «Philosophies» rêvaient d'un renouvellement total de la société. À ce désir correspondait l'ambition d'établir une nouvelle philosophie qui proclamerait le retour au concret, à la vie. Avec pour objectif la «rénovation complète de la vie philosophique», les philosophes se fixèrent pour programme de «[r]etrouver l'objet»³⁵. C'est à cette époque que Lefebvre découvrit les écrivains romantiques Novalis et E. T. A. Hoffmann ainsi que Valéry, Proust, Hegel, Marx et Lénine, dont les ouvrages circulaient dans les différents cercles d'avant-garde³⁶. Cependant, les philosophes se préoccupaient encore très peu de politique. Les jeunes intellectuels se réclamaient encore de la «vie de l'esprit»³⁷. Ainsi, «Philosophies» proposait de fonder un «nouveau mysticisme» et publiait les «méditations» sur Dieu de Maurice Blondel, Barbusse ou Éluard.

C'est dans l'action que s'opéra au cours de l'année 1925 l'alliance de nos philosophes avec les surréalistes. L'avant-garde française avait longtemps été beaucoup moins radicale et agressive qu'en Allemagne. À l'inverse du mouvement Dada à Berlin, les cercles d'avant-garde se sentaient beaucoup moins attirés par le mouvement communiste. Ils refusaient, certes, la société capitaliste mais, au début des années 1920, à l'exception de «Clarté», seule revue à s'intéresser à la vie culturelle soviétique, les cercles d'avant-garde parisiens ne se préoccupaient que très peu d'établir une culture prolétarienne³⁸. La situation changea avec la guerre du Rif qui eut un effet décisif sur l'état d'esprit des intellectuels d'avant-garde. Cette évolution était liée au désir d'aller vers la vie pratique et de dépasser le seul domaine de l'esthétique³⁹. Les jeunes révoltés ne voulaient plus se contenter de critiquer l'ordre établi, ils voulaient agir.

Au moment de la guerre du Rif, les différents groupes d'avant-garde passèrent pour la première fois à l'action proprement politique en joignant les manifestations de protestation organisées par le Parti communiste⁴⁰. L'idée d'ébranler la société par

33 Cf. Georges POLITZER, *La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme*, Paris 1967, p. 160.

34 Paul NIZAN, *Les chiens de garde*, Paris 1932, p. 83.

35 LEFEBVRE, *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 14.

36 Voir ID., *Introduction à la modernité*, Paris 1962, p. 112.

37 ID., *Du culte de l'esprit au matérialisme dialectique*, dans: NRF 231 (1932), *Cahier de revendications*, p. 802–805, p. 802.

38 Eva OBERLOSKAMP, *Fremde neue Welten. Reisen deutscher und französischer Linksintellektueller in die Sowjetunion, 1917–1939*, Munich 2011 (*Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte*, 84), p. 53.

39 Cf. LEFEBVRE, *La somme* (voir n. 20), p. 395–396; ID., *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 16.

40 Vers le milieu des années 1920, les tendances anti-impérialistes de l'Internationale communiste poussèrent le Parti communiste français à endosser le combat anticolonial peu assumé par les mouvements socialistes antérieurs. À partir de 1924, il soutient ouvertement la lutte des activistes marocains contre la France et l'Espagne. Voir MARTELLI, VIGREUX, WOLIKOW, *Le parti rouge* (voir n. 6), p. 38.

le seul moyen de la littérature et de la poésie semblait de moins en moins prometteuse. Comme l'illustre un article de Louis Aragon publié dans la revue *«Clarté»*, le ralliement à la révolution prolétarienne était dorénavant considéré dans beaucoup de cercles d'avant-garde comme seul moyen de contrer la répression morale de la bourgeoisie⁴¹.

L'année 1925 marqua les membres du groupe *«Philosophies»*. Ils avaient à cette époque l'impression *«d'entrer dans le possible»*. Un nouveau mot d'ordre s'imposa avec la guerre du Maroc: *«Changer la vie»*. Le groupe se disait *«révolutionnaire»* ou même *«postrévolutionnaire»*. Mais ce qui importait, c'était moins les changements dans l'État que le changement de mentalité. C'était l'époque où les officiels de l'Internationale communiste (IC) tels que Bakounine se sont vus contraints d'admettre l'évidente *«stabilisation»* provisoire du capitalisme, qu'ils s'étaient d'abord refusés à envisager, et d'ajourner pour longtemps la perspective d'une révolution dans les pays avancés⁴². Le mot d'ordre de la *«stabilisation»* du capitalisme⁴³ frappa les différents mouvements d'avant-garde⁴³. Dès lors, le climat changea dans la culture et dans l'art. Les surréalistes entamèrent de leur côté un combat aussi bien littéraire que culturel autour de la définition des *«principes»* artistiques qui correspondraient le mieux à la norme de la révolution communiste⁴⁴. Quant à nos philosophes, selon Lefebvre, ils virent la période qui suivit 1925 comme un *«ralentissement momentané* du processus révolutionnaire et [comme] l'ouverture d'une période de montée du mouvement à long terme^{45»}. Ils étaient avides d'idéologie. Le groupe se détourna donc de la poésie pour se consacrer davantage à la philosophie.

En mars 1925, *«Philosophies»* annonça des notes sur Breton et Aragon et publia *«Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme»* de Lefebvre. Dans cet article, celui-ci critiquait l'idéalisme kantien, redéfinissant la conscience comme une *«unité complexe»*, celle du sujet et de l'objet *«comme tel»*⁴⁶. À travers cette tentative d'ouvrir la conscience au concret, à la vie pratique, et à l'action, Lefebvre amorça l'entrée de l'avant-garde littéraire dans le champ politique⁴⁷. En juillet 1925, les membres du groupe *«Philosophies»* signèrent avec les surréalistes et le groupe *«Clarté»* le manifeste *«La révolution d'abord et toujours»* contre la guerre au Maroc⁴⁸. Pour une courte période, ces trois groupes formèrent un *«front uni des avant-*

41 Voir Louis ARAGON, *Le prolétariat de l'esprit*, dans: *Clarté* 78 (1925), p. 335–337, p. 337.

42 À partir de 1924, l'analyse des différents pays capitalistes contraignit l'IC à réévaluer le rôle de l'État dans le fonctionnement du système capitaliste et à admettre une stabilisation partielle du capitalisme dans les pays avancés. Cf. Serge WOLIKOW, *L'Internationale communiste (1919–1943). Le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution*, Paris 2010, p. 181.

43 LEFEBVRE, 1925 (voir n. 25), p. 709.

44 Cf. Florian Mahot BOUDIAS, *Le surréalisme est un mouvement politique*, dans: *Acta fabula* 16/2 (2015), 18/5/2022, <http://www.fabula.org/acta/document6283.php>.

45 Henri LEFEBVRE, *Le temps des méprises*, Paris 1975, p. 65.

46 ID., *Positions d'attaque et de défense du nouveau mysticisme*, dans: *Philosophies* 5 (1925), p. 471–506, p. 495.

47 Cf. TREBITSCH, *Le groupe Philosophies, de Max Jacob aux surréalistes*, dans: *Les Cahiers de l'IHTP* 6 (1987), p. 29–38, p. 68.

48 Cf. Daniel LINDENBERG, *Le marxisme introuvable*, Paris 1975, p. 235.

gardes⁴⁹. Si l'épisode commune avec les surréalistes représente un tournant majeur dans l'évolution du groupe »Philosophies« vers le marxisme, elle ne dura cependant pas longtemps. Lorsque les surréalistes proposèrent aux philosophes la fusion qui devait aboutir en une revue commune, la »Guerre civile«, ceux-ci provoquèrent la rupture. Ils voulaient mener leurs propres entreprises⁵⁰.

Les années entre 1925 et 1929 furent pour nos philosophes une période de transition. La revue qui prit la relève de »Philosophies«, »L'Esprit« (1926–1927), était marquée par une pensée proche du vécu et tournée vers l'action. Dans le premier numéro, Lefebvre déclara: »Nous différons de l'époque qui nous précède, et de ce temps, tout d'abord par ceci: nous ne pensons pas afin de fuir la vie, mais pour la garder et la propager. Notre méditation n'est jamais désintéressée. Elle reste perpétuellement proche de notre vie«⁵¹. Georges Friedmann tenta de définir l'entreprise du groupe de la façon suivante: »Nous nous occupons de la Sagesse et nous la servons, car nous refusons de passer nos jours à hurler la mort de ces choses qui meurent et nous ne sont rien«⁵². Bien que l'existence de la revue fut brève, les deux cahiers qui parurent de 1926 à 1927 furent néanmoins »très remarquables« selon Friedmann⁵³. Ce dernier rejoignit le groupe initial en 1926 alors qu'il venait juste de passer l'agrégation. Peu de temps avant, le jeune normalien avait hérité d'une somme importante dont il cherchait, selon Lefebvre, à se débarrasser. La rencontre avec ce groupe de philosophes fut pour Friedmann l'occasion de ses premières »évacuations« d'argent⁵⁴. C'est lui qui finança les deux cahiers de »L'Esprit« ainsi qu'une »Collection de philosophie et de mystique«, sous la direction de Morhange, qui parut comme »L'Esprit« aux éditions Rieder⁵⁵.

Ce qui manquait à notre groupe de philosophes, c'était un cadre théorique dans lequel s'inscrire. Gabriel Marcel remarqua à propos du premier numéro de »L'Esprit«: »Personne ne peut contester l'importance et l'opportunité d'une telle critique: reste à savoir si les jeunes directeurs de »L'Esprit« disposent actuellement de l'outillage dialectique et verbal qui serait indispensable pour donner à cette critique une contrepartie positive et substantielle«⁵⁶. Les membres du groupe étaient indécis: dans quelle direction devaient-ils orienter leur action? La participation à certains scandales surréalistes ne les satisfaisait pas. Or, bien qu'opposés à la société bourgeoise, ils étaient encore réticents vis-à-vis du Parti communiste dont le discours leur parais-

49 Cf. Alain CUÉNOT, Clarté (1919–1928): du refus de la guerre à la révolution, dans: Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique 123 (2014), 18/5/2022, DOI: 10.4000/chrhc.3522.

50 Cf. LEFEBVRE, 1925 (voir n. 25), p. 716.

51 ID., La pensée et l'esprit, dans: L'Esprit 1 (1926), p. 21–69, p. 21.

52 Georges FRIEDMANN, Ils ont perdu la partie éternelle d'eux-mêmes, dans: L'Esprit 1 (1926), p. 115–172, p. 134.

53 ID., La puissance (voir n. 21), p. 379.

54 LEFEBVRE, Le temps (voir n. 45), p. 68.

55 FRIEDMANN, La puissance (voir n. 21), p. 379. Grâce à Jean-Richard Bloch, leur directeur littéraire de 1920 à 1928, les éditions Rieder furent l'organe de publication privilégié d'auteurs pacifiques tels que Romain Rolland, Paul Nizan ou Leonhard Frank. En plus de »L'Esprit«, la maison publia aussi la revue »Europe«, fondée en 1923 par un cercle d'intellectuels autour de Rolland. Rieder, l'une des rares maisons de gauche dans les années 1920, fut absorbée par les Presses universitaires de France en 1939. Voir à ce sujet Jean-Yves MOLLIER, Les intellectuels et l'édition, dans: Michel LEYMARIE, Jean-François SIRINELLI, L'histoire des intellectuels aujourd'hui, Paris 2003, p. 123–144.

56 Gabriel MARCEL, L'Esprit, dans: NRF 154 (1926), p. 126–127, p. 127.

sait ennuyeux⁵⁷. Comme en témoignent la publication de trois lettres de Engels dans »L'Esprit«, ils s'intéressaient cependant déjà au marxisme. Ils n'étaient néanmoins pas encore prêts à abandonner »l'affaire de la sagesse«⁵⁸, ce qui leur valut l'accusation de Pierre Naville d'être des »petits bourgeois«⁵⁹. Le groupe rêvait d'une »ample doctrine spirituelle«⁶⁰ ne se limitant pas aux revendications matérielles du prolétariat. Leur ambition était totale.

»L'Esprit« représenta une étape importante dans le rapprochement entre nos philosophes et le marxisme. Bien que spiritualiste, la revue était déjà antichrétienne. Mais surtout, c'est pendant cette période que le groupe s'appropriä la philosophie allemande. Vers 1925, Lefebvre se mit à lire d'abord Nietzsche et Schelling, puis Hegel. Avec Georges Politzer, il publia en 1926 une traduction des »Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit« de Schelling (1809), un ouvrage qui influença fortement nos philosophes. Le »métaphysicien concret« représentait à leurs yeux l'exacte antipode du rationalisme universitaire qu'ils dédaignaient tant⁶¹.

L'introduction de la philosophie allemande marqua un tournant important dans l'histoire de la pensée philosophique en France. Porteuse d'»une sorte de programme théorique permettant de rompre avec les présupposés de la culture philosophique dominante dans les années 1900«, l'importation de la philosophie d'outre-Rhin représenta, selon Louis Pinto, »l'innovation majeure, au cours de la fin des années 1920«⁶². Elle fournit aux philosophes les outils pour mettre à l'épreuve l'idéalisme rationaliste incarné par Brunschvigh. »La bourgeoisie ne savait que faire de ce terrible Nietzsche, qui, avec des cris de guerre effrayants, lui tira simplement la moustache«⁶³, note Politzer dans »La fin d'une parade philosophique: le bergsonisme«. Toutefois, c'était surtout la pensée de Hegel qui offrait le »capital indispensable pour qui entendait se situer philosophiquement sur le terrain de l'histoire et de l'actualité [...]«⁶⁴. Contrairement à l'Allemagne, à l'Angleterre et à l'Italie, la France n'a pas eu d'école hégélienne pendant longtemps⁶⁵. Or, à travers la publication des traductions de fragments de la »Phénoménologie de l'esprit« par Jean Wahl dans »L'Esprit«⁶⁶, notre

57 Cf. LEFEBVRE, 1925 (voir n. 25), p. 708.

58 ID., La somme (voir n. 20), p. 432.

59 Pierre NAVILLE, Les tendances confusionnistes du groupe »L'Esprit«. De l'incompatibilité du jargon judéo-philosophique avec le matérialisme historique, dans: Clarté 3 (1926), p. 85–88, p. 85.

60 FRIEDMANN, Ils ont perdu (voir n. 52), p. 104.

61 Henri LEFEBVRE, Georges POLITZER, Introduction, dans: Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent de G. W. F. Schelling, Paris 1926, p. 9.

62 Louis PINTO, (Re)traductions. Phénoménologie et »philosophie allemande« dans les années 1930, dans: Actes de la recherche en sciences sociales 145 (2002): La circulation internationale des idées, p. 21–33, p. 22.

63 POLITZER, La fin d'une parade (voir n. 33), p. 161.

64 PINTO, (Re-)traductions (voir n. 62), p. 32.

65 Sur les raisons de l'émergence tardive de la pensée hégélienne en France voir Alexandre KOYRÉ, Rapports sur l'état des études hégéliennes en France, dans: Revue d'histoire de la philosophie 5/3 (1931), p. 147–171.

66 Voir Jean WAHL, Maurice BOUCHER, Traduction et présentation de »La conscience malheureuse de Hegel«, dans: L'Esprit 2 (1927), p. 195–218.

groupe de philosophes amorça la montée de la pensée hégélienne à partir de la fin des années 1920⁶⁷.

La découverte de la pensée hégélienne marqua une étape importante dans la transition vers le matérialisme historique. D'après un récit de Lefebvre, ce fut André Breton qui incita les philosophes à la lecture de la «Phénoménologie de l'esprit»⁶⁸. La connaissance des écrits de Hegel eut un impact profond sur l'approche du marxisme par Lefebvre. C'est à travers Hegel que ce dernier découvrit Marx. Très tôt déjà, il s'intéressa aux notions hégéliennes de l'aliénation, de la praxis, ainsi que de la totalité. En 1939, il publia, avec Norbert Guterman, «Morceaux choisis de Hegel»⁶⁹, une collection de textes clés de l'idéaliste allemand. Par le travail de traduction entrepris avec Guterman, et par ses nombreuses études sur le rapport entre Hegel et Marx, Lefebvre contribua, avec Jean Hyppolite et Alexandre Kojève, à poser les bases d'un hégéliano-marxisme qui émergea en France après la Seconde Guerre mondiale⁷⁰.

II. Face au dogmatisme

Après la publication du deuxième numéro de «L'Esprit», les philosophes se trouvaient dans une impasse. «La philosophie comme telle s'effondrait»⁷¹, nota Lefebvre dans «La somme et le reste». La croyance aux pouvoirs de l'esprit se dissipa: «Mais comment continuer à croire aux pouvoirs de l'esprit, devant le triomphe des marchands, des parvenus, des plus bas politiciens, des financiers»⁷²? Lefebvre traversa alors une période de crise: «Or, à cette période de transition et de désespoir, j'avais cessé de travailler. Des livres précédemment écrits j'avais détruit le manuscrit. [...] Les thèmes étaient épuisés et le renouvellement ne venait pas tout seul. Je n'avais plus rien à dire [...]»⁷³. Le matérialisme dialectique permit aux philosophes de surmonter cette période de stagnation. À travers lui, ils voulaient appréhender la vie concrète des hommes.

67 Dans l'entre-deux-guerres, le discours philosophique d'outre-Rhin était largement ignoré en France. Les intellectuels français se contentaient de traduire et de commenter des textes canoniques de l'idéalisme allemand. L'absence d'une école hégélienne en France explique en partie l'émergence tardive d'un marxisme hétérodoxe en France. La plupart des penseurs hégéliens de gauche allemands demeurèrent longtemps peu connus en France. Ce n'est qu'à la suite des cours d'Alexandre Kojève sur la «Phénoménologie de l'esprit» que l'on peut constater un intérêt accru pour les différents courants hégéliens allemands. Ainsi, c'est seulement à partir des années 1950 que parurent des traductions des textes de György Lukács et Theodor W. Adorno dans la revue «Arguments». Voir à ce sujet, entre autres, Judith BUTLER, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York 1987; Marc POSTER, *Existential Marxism in Postwar France*, Princeton, NJ 1977; Michael ROTH, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France*, Ithaca, NY, Londres 1988.

68 Cf. LEFEBVRE, 1925 (voir n. 25), p. 133.

69 Norbert GUTERMAN, Henri LEFEBVRE, Introduction, dans: *Morceaux choisis de Hegel*, Paris, 1939.

70 Cf. Tony JUDT, *Marxism and the French Left. Studies on Labour and Politics in France, 1830–1981*, New York 2011, p. 180.

71 LEFEBVRE, *La somme* (voir n. 20), p. 429.

72 ID., *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 31.

73 Ibid., p. 41.

Ce fut le sentiment de devoir agir qui conduisit ces philosophes à adhérer au marxisme⁷⁴. Ils ne voulaient plus se contenter d'interpréter le monde, ils voulaient le transformer. »La philosophie doit se vivre, non se penser«⁷⁵, tel était leur postulat. Contre la pensée formaliste de leurs maîtres, ils voulaient, selon Lefebvre, »fêter la vie et que la vie se change en fête sans fin«⁷⁶. Vers la fin des années 1920, les différents groupes d'avant-garde étaient persuadés que les prémisses de l'avènement d'une société sans classes, où régnerait la liberté, commençaient à apparaître en Occident. Parmi les surréalistes, la question de l'acceptation ou du refus de l'action politique au sein d'un parti avait été débattue à partir de 1925. Or, dans les années 1920, le Parti communiste était le seul mouvement politique susceptible d'attirer des jeunes intellectuels en rupture avec la société, car le mouvement anarchiste s'était discrédité pendant la Première Guerre mondiale. Le jeune Parti communiste, en revanche, apparaissait porteur des valeurs dont se réclamaient les intellectuels d'avant-garde: l'antimilitarisme, l'internationalisme, l'anticolonialisme⁷⁷. La révolution d'Octobre exerçait une certaine fascination sur les différents cercles d'avant-garde. Cependant, les événements en Russie n'eurent pas d'effet décisif sur l'état d'esprit des jeunes intellectuels. Comme le montre Eva Oberloskamp dans son ouvrage sur le rapport à l'Union soviétique des intellectuels allemands et français, leur fascination pour ce pays n'était généralement pas tellement liée à la situation sur place. Elle découlait plutôt du sentiment que l'Ouest se trouvait dans une crise profonde⁷⁸. Les intellectuels d'avant-garde ne suivaient les évolutions en Russie que de loin. Selon Lefebvre, personne ne comprenait vraiment les enjeux du conflit entre Trotski et Staline⁷⁹.

C'est en lien avec la réflexion parallèle menée par les surréalistes que ces philosophes ont adhéré au Parti communiste. Les intellectuels d'avant-garde ont longtemps hésité à abandonner leur indépendance et à se soumettre à la discipline révolutionnaire. Ce fut à l'initiative de Pierre Naville, ancien codirecteur de la revue »Révolution surréaliste« et membre du Parti depuis 1926, que cinq membres du mouvement surréaliste, Breton, Aragon, Éluard, Benjamin Péret et Pierre Unik, suivirent finalement son exemple et prirent leur carte du Parti⁸⁰. Au sein du groupe »Philosophies«, ce fut Morhange qui posa en premier la question de l'adhésion au Parti communiste⁸¹. Bien entendu, le rapprochement avec le Parti ne se produisit pas sans tensions au sein du groupe. Politzer, qui s'intéressait davantage à la psychologie, s'opposa dans un premier temps à cette nouvelle orientation⁸². Quant à Lefebvre, il hésitait encore à abandonner la philosophie pour se consacrer davantage à l'action

74 À l'encontre du groupe »Clarté«, les philosophes s'approprièrent une connaissance approfondie du marxisme à travers l'étude des textes originaux de Marx, de Lénine, de Kautzky. Sur le rapport de »Clarté« au marxisme voir CUÉNOT, *Clarté* (voir n. 49).

75 LEFEBVRE, *La somme* (voir n. 20), p. 429.

76 *Id.*, 1925 (voir n. 25), p. 131.

77 Cf. Carole REYNAUD-PALIGOT, *Histoire politique du mouvement surréaliste (1919–1969)*, dans: *Cahiers du Centre de recherches historiques* 13 (1994), p. 77–85, p. 79.

78 Cf. OBERLOSKAMP, *Fremde neue Welten* (voir n. 38), p. 130.

79 Cf. LEFEBVRE, *Le temps* (voir n. 45), p. 62.

80 Cf. Jean-Pierre BERNARD, *Le Parti communiste français et la question littéraire, 1921–1939*, Grenoble 1972, p. 92.

81 Cf. LEFEBVRE, *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 32.

82 *Ibid.*, p. 34.

politique⁸³. Comprenant »les causes simples de leur désespoir et de leur refus, les causes qui réduisent à l'argent et à la marchandise les rapports humains«⁸⁴, les philosophes suivirent, après un certain temps d'hésitation, l'exemple des surréalistes et adhérèrent au Parti communiste⁸⁵. Ils décidèrent de mettre un terme à la parution de »L'Esprit« et, grâce à la fortune de Friedmann, fondèrent la maison d'édition Les Revues⁸⁶, sise au 47 rue Monsieur-le-Prince, qui publia aussitôt la »Nouvelle revue marxiste« (1929)⁸⁷.

Comme dernier membre du groupe, Paul Nizan rejoignit nos philosophes en 1928, peu après avoir pris sa carte au Parti communiste. En tant qu'étudiant à l'École normale, il avait lu des traductions de textes de Marx, Engels et Lénine⁸⁸. Après la guerre, la rumeur circula qu'il avait été introduit dans le groupe par le Parti lui-même pour aiguiller leurs entreprises dans une direction conforme à la ligne officielle. Lefebvre l'accusa même d'avoir livré un compte-rendu quotidien au Parti communiste sur ce qui se passait au sein du groupe⁸⁹. Pendant la période qui suivit l'adhésion des philosophes au Parti communiste, le groupe se réunissait souvent à l'École normale, rue d'Ulm. Tel que le note Nizan dans son récit autobiographique, les jeunes intellectuels ignoraient encore »tout de la vie que mènent les hommes entre leur travail et leur femme, leurs patrons et leurs enfants, leurs petites manies et leurs grandes valeurs«⁹⁰. Comme ils n'étaient pas pressés par la »nécessité déprimante de devoir gagner leur pain«, les philosophes purent consacrer tout leur temps à leur objectif de »changer le monde«⁹¹. C'est sur les toits des bâtiments de l'école qu'ils discutaient de leurs projets révolutionnaires.

L'adhésion au Parti communiste était pour eux l'occasion de marquer leur rupture définitive avec l'idéalisme de leurs maîtres. À travers le matérialisme dialectique, ils voulaient réaliser l'union entre la théorie et la pratique⁹². Cependant, dès le commencement, les rapports entre le Parti communiste et les groupes d'avant-gardes furent conflictuels. Alors que le Parti communiste exigeait des intellectuels une fidélité absolue, ceux-ci n'étaient pas disposés à se contenter du simple rôle de »porte-paroles

83 Cf. ID., *La somme* (voir n. 20), p. 432; ID., *Le monde selon Kostas Axelos*, dans: *Lignes* 15 (1992), p. 129–140.

84 ID., *Du culte de l'esprit* (voir n. 37), p. 803.

85 ID., *Le temps* (voir n. 45), p. 63.

86 En tant que petite maison d'édition, Les Revues connut un certain succès à ses débuts. La »Nouvelle revue marxiste« représenta sans aucun doute son projet le plus important. Cependant, elle édita également un certain nombre de pamphlets durant l'année 1929, dont celui de Politzer contre le bergsonisme. En outre, la maison publia »Lénine à Paris« d'Aliné et »Poèmes révolutionnaires« de Pouchkine. Les Revues exista jusqu'en 1931 et fut ensuite repris par »Lutte de classes«, revue qui avait succédé à »Clarté«.

87 Cf. FRIEDMANN, *La puissance* (voir n. 21), p. 479.

88 Cf. Annie COHEN-SOLAL, Henriette NIZAN, Paul Nizan, *communiste impossible*, Paris 1980, p. 65–69.

89 Sur le scandale de »l'affaire Paul Nizan« et le rôle qu'y joua Lefebvre voir David DRAKE, *Sartre et le Parti communiste français après la Libération (1944–1948)*, dans: *Sens public* 3 (2006), <http://www.sens-public.org/article234,1/4/2022>.

90 Paul NIZAN, *La conspiration*, Paris 1938, p. 28.

91 Ibid., p. 27.

92 Cf. Henri LEFEBVRE, Georges Politzer, dans: *La Pensée* 1 (1944), p. 7–11, p. 9.

de la doctrine officielle⁹³. Les surréalistes ont adhéré au Parti communiste dans l'illusion de pouvoir garder leur autonomie intellectuelle. Leur objectif était de participer activement à l'élaboration de la ligne culturelle du Parti⁹⁴. Il en allait de même pour les philosophes. Bien que ces derniers aient rejeté la fusion avec les surréalistes, ils les considéraient néanmoins comme un modèle⁹⁵. Adhérer au Parti communiste représentait pour eux une « certaine façon de vivre »⁹⁶, et non la conversion à une doctrine rigide et fermée. Dès lors, l'IC les observait avec méfiance. Le projet d'une revue marxiste se soustrayant au contrôle direct du Parti déplaisait aux fonctionnaires de l'IC. Ainsi, très rapidement, l'entreprise des philosophes périclita et s'acheva par un « grand scandale ».

Lorsque nos philosophes adhérèrent au Parti communiste, celui-ci se trouvait en pleine phase de bolchevisation. Dès le début, le PC avait observé avec méfiance les tentatives des cercles d'avant-garde de provoquer la révolution grâce à une mutation de la culture. Or nos philosophes rejoignirent le Parti au moment, où l'IC prenait de plus en plus ses distances vis-à-vis des mouvements d'avant-garde d'Europe de l'Ouest⁹⁷. Ce développement renforça les frictions entre le PC et l'avant-garde parisienne. Depuis 1924, année de la mort de Lénine, l'IC avait entamé un processus d'homogénéisation de ses sections afin d'en faire des partis entièrement nouveaux⁹⁸. L'objectif était d'éliminer les « résidus » socialistes au sein des partis communistes européens. Par ce revirement de stratégie, Staline voulait en outre étendre à l'IC toute entière la victoire qu'il venait de remporter en Union soviétique. Or les dirigeants de la Section française de l'IC procédèrent à cette réorganisation du mouvement avec un « volontarisme certain qui confin[ait] à l'ouvriérisme »⁹⁹. Les exclusions et les épurations se multiplièrent. Un climat de plus en plus anti-intellectualiste se répandit au sein du Parti communiste. Cette tendance se renforça encore à partir de 1928, quand Moscou énonça la tactique dite de classe contre classe. Désormais, socialistes, sociaux-démocrates et fascistes étaient considérés comme faisant partie d'un seul bloc bourgeois ennemi¹⁰⁰. À partir de 1929, le culte de Staline prit une nouvelle ampleur. La « russification » et la « stalinisation » du mouvement communiste allèrent de pair¹⁰¹. Très vite, les dirigeants du PC français, qui, pilotés par Moscou, voulaient « tordre le coup aux déviationnistes, aux théoriciens »¹⁰², mirent en place une politique de méfiance et de sectarisme.

L'objectif de la « Revue marxiste » était de faire connaître la théorie et la méthode marxiste en France. Elle voulait « étudier les origines de l'histoire du marxisme, le

93 Guillaume BRIDET, Tensions entre les avant-gardes: le surréalisme et le Parti communiste, dans: *Itinéraires* 4 (2011), p. 23–45, p. 35.

94 Cf. REYNAUD-PALIGOT, *Histoire politique* (voir n. 77), p. 79.

95 Cf. LEFEBVRE, *L'existentialisme* (voir n. 18), p. 32.

96 *Id.*, *Le temps* (voir n. 45), p. 63.

97 Voir Edgar LERSCH, *Die auswärtige Kulturpolitik der Sowjetunion*, Francfort/M. 1979, p. 188–192.

98 Cf. Michel DREYFUS, *PCF. Crises et dissidences. De 1920 à nos jours*, Paris 1990, p. 20–21.

99 Danielle TARTAKOWSKY, *Une histoire du P.C.F.*, Paris 1982, p. 19.

100 Voir Stéphane COURTOIS, Marc LAZAR, *Histoire du Parti communiste français*, Paris 2000, p. 461.

101 MARTELLI, VIGREUX, WOLIKOW, *Le parti rouge* (voir n. 6), p. 42.

102 COHEN-SOLAL, NIZAN, Paul Nizan (voir n. 88), p. 74.

faire progresser dans la mesure de ses forces» et analyser les événements à la lumière de la «méthode révolutionnaire créée par Marx, Engels et leurs continuateurs, en particulier Lénine». Les philosophes ne considéraient le marxisme ni comme un système, ni comme un dogme, mais comme une méthode de recherche et d'action révolutionnaire¹⁰³. Ils se donnèrent comme mission de poser les fondements théoriques de la révolution prolétarienne: »La »Revue marxiste« veut devenir l'organe de tous les travailleurs qui cherchent à développer leurs connaissances du marxisme et du léninisme, ainsi que des intellectuels intelligents désireux de se placer sur le terrain du prolétariat et de sa conception matérialiste et décidés à ne plus se laisser endormir par la pensée mystique et idéaliste«¹⁰⁴. La revue publia entre autres des études sur Kautsky, Lénine et l'austromarxisme¹⁰⁵. Comme »L'Esprit«, elle se révolta contre le catholicisme et la philosophie établie, dénoncés comme un »idéalisme rationaliste et scolastique bourgeois«¹⁰⁶.

Le rayonnement de la revue au sein de l'intelligentsia parisienne était considérable. Comme le souligne l'historien américain Bud Burkhard¹⁰⁷, son importance relevait cependant moins des propres écrits de nos philosophes que des textes des grands théoriciens marxistes publiés pour la première fois en France¹⁰⁸, parmi lesquels des extraits des »Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844« de Marx, aussi connus sous le nom de »Manuscrits de Paris«¹⁰⁹. Néanmoins, la »Revue marxiste« ne parut qu'un an et disparut dans des conditions obscures. Au cours de l'année 1929, les tensions au sein du groupe des philosophes augmentèrent. Des questions de financement opposèrent Morhange à Politzer. Puis Nizan qui fut marginalisé au sein du groupe. De plus, cette revue financièrement indépendante et difficilement contrôlable déplaisait à l'IC. À cette époque, le Parti communiste se trou-

103 Éditorial. Ce que nous voulons, dans: La Revue marxiste 1 (février 1929), p. 1–5, p. 2.

104 Ibid., p. 5.

105 Voir, entre autres, Pour le cinquième anniversaire de la mort de Lénine, dans: La Revue marxiste 1 (février 1929), p. 64–76; Georges FRIEDMANN, Austro-marxisme et religion, dans: La Revue marxiste 1 (février 1929), p. 111–105; Charles RAPPOPORT, L'autorévisionnisme de Kautsky, dans: La Revue marxiste 2 (mars 1929), p. 221–225.

106 Éditorial (voir n. 103), p. 2.

107 Cf. Bud BURKHARD, The »Revue marxiste« Affair: Franch Marxism and Communism in Transition between the Wars, dans: Historical Reflections 20/1 (1994), p. 141–164, p. 143.

108 Voir entre autres Abram DÉBORINE, Spinoza Précurseur, dans: La Revue marxiste 1 (février 1929), p. 29–53; Friedrich ENGELS, De la dialectique, dans: La Revue marxiste 3 (avril 1929), p. 257–264; Karl MARX, Lettres à Lavrov, dans: La Revue marxiste 4 (mai 1929), p. 412–428; Vladimir Ilitch LÉNINE, De l'importance du matérialisme militant, dans: La Revue marxiste 2 (mars 1929), p. 206–205; David RIAZANOV, Marx et Blanqui, dans: La Revue marxiste 4 (mai 1929), p. 398–411.

109 Voir Karl MARX, Notes sur le communisme et la propriété privée, dans: La Revue marxiste 1 (février 1929), p. 6–28; Karl MARX, Notes sur les besoins, la production et la division du travail, dans: La Revue marxiste 5 (juin 1929), p. 513–538. L'introduction de la pensée du jeune Marx en France fut une innovation majeure dans le paysage intellectuel français des années 1930. Découverts dans les années 1920 dans les archives du SPD, le parti social-démocrate allemand, par Dawid Borissowitsch Rjasanow et Siegfried Landshut, les »Manuscrits de 1844« furent publiés pour la première fois en 1932. Après que parurent de premières traductions dans la »Revue marxiste«, Gallimard publia en 1934 d'autres extraits de ces textes fondamentaux: Morceaux choisis de Karl Marx, avec une introduction d'Henri LEFEBVRE et de Norbert GUTERMAN. Paris 1934. Pour le texte allemand voir Karl MARX, Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 [Erstveröffentlichung: 1932], dans: MEGA, section I, vol. 2, p. 187–438.

vait sur la défensive. Il avait perdu un nombre important d'adhérents, et les dernières législatives s'étaient révélées désastreuses pour lui. Or, depuis que Nizan ne jouait plus qu'un rôle secondaire dans l'entreprise des philosophes, l'orientation idéologique de la revue n'appartenait plus qu'à Morhange et à Guterman, figures les moins orthodoxes du groupe¹¹⁰.

Pendant l'été 1929, les événements se précipitèrent. Il semblerait que l'IC décida de torpiller la revue des philosophes en tirant profit des divergences au sein du groupe¹¹¹. Selon différents témoignages, un agent secret envoyé par l'IC s'infiltra dans le groupe afin de semer la discorde parmi les philosophes. Il atteint son objectif et le groupe éclata à la suite de cette affaire¹¹². Le but politique qui était de briser une pensée marxiste indépendante fut atteint. Le jeudi 24 octobre 1929 »L'Humanité« publia un article intitulé: »L'affaire de la »Revue marxiste«, dans lequel la direction du Parti annonça l'exclusion de Morhange pour avoir »soustrait la »Revue marxiste« au contrôle politique et financier du PC«. Comme, aux yeux du Parti communiste, la »Revue marxiste« ne correspondait pas à la »ligne politique juste«¹¹³, celui-ci interdit formellement la revue. L'affaire provoqua une scission au sein du groupe des philosophes: d'un côté Nizan et Politzer, ceux qui acceptèrent la discipline du Parti et y firent carrière, de l'autre les marxistes marginaux Lefebvre, Guterman, Friedmann et Morhange. C'est avec Morhange et Guterman que Lefebvre entreprit de lancer une nouvelle revue, »Avant-Poste« (1933)¹¹⁴, dans laquelle ils publièrent d'autres traductions des »Manuscrits de 1844« ainsi que de premiers textes sur le thème de la conscience (*Bewusstsein*)¹¹⁵.

III. Le marxisme comme philosophie renouvelée

Après avoir éclairé le passage des philosophes de l'avant-garde littéraire au marxisme, nous aimerions à présent revenir sur l'approche spécifique du marxisme développée par Lefebvre ainsi que sur les divergences idéologiques qui l'opposèrent dès son adhésion au mouvement communiste à la doctrine officielle du Parti. Dans les deux parties précédentes, nous avons montré comment l'expérience de la Grande Guerre et la crise du Maroc poussèrent les philosophes à rejeter le bergsonisme et à adhérer au mouvement communiste. Dans la partie suivante, nous aimerions éclairer dans

110 Cf. Charles RAPPOPORT, Une vie révolutionnaire: 1883–1940. Les mémoires de Charles Rappoport. Texte établi et annoté par Harvey GOLDBERG, Georges HAUP, édition achevée et présentée par Marc LAGANA, Paris 1991, p. 42.

111 Cf. LEFEBVRE, Le temps (voir n. 45), p. 66–67; ID., La somme (voir n. 20), p. 432.

112 Voir à ce sujet BURKHARD, The »Revue marxiste« Affair (voir n. 107); Daniel LINDENBERG, Georges Friedmann et la »Revue marxiste«, dans: Pierre GRÉMION, Françoise PIOTET (dir.), Georges Friedmann. Un sociologue dans le siècle, 1902–1977, Paris 2004, p. 15–19, p. 18.

113 L'affaire de la Revue marxiste, dans: L'Humanité n° 11.272 (1929), p. 4.

114 Voir sur ce sujet Michel TREBITSCH, Henri Lefebvre et la revue Avant-Poste: une analyse marxiste marginale du fascisme, dans: Lendemain 57 (1990), p. 77–88.

115 La notion de la conscience (*Bewusstsein*) occupe une place centrale dans la tradition du marxisme hétérodoxe. Encore implicite dans les écrits de Marx, le concept de la conscience fut développé pour la première fois de façon systématique par György Lukács. Contre le marxisme orthodoxe, la théorie de la conscience met l'accent sur la dimension subjective du matérialisme historique et dialectique.

quelle mesure les tonalités mélancoliques et romantiques des écrits de jeunesse de Marx permirent à Lefebvre de se démarquer du marxisme orthodoxe. Ainsi, au lieu d'adopter les tendances progressistes, il tenta de conceptualiser les ambiguïtés de la modernité à partir de la théorie de l'aliénation du jeune Marx. Or cette affinité avec les connotations romantiques et mélancoliques des écrits de jeunesse de Marx amena non seulement Lefebvre à formuler une critique de la vulgate marxiste, mais lui fournit aussi les outils pour théoriser les liens entre le fascisme et le capitalisme.

L'idéologie et le conditionnement historique et social de la pensée étaient dès ses premiers écrits au cœur de la réflexion de Lefebvre. Le thème de la mystification et de l'aliénation représente le fil conducteur de toute son œuvre. C'est la découverte des œuvres de jeunesse de Marx qui permit à Lefebvre de conceptualiser l'idée d'une réalité mystifiée ainsi que celle d'une instrumentalisation des individus par les idéologies. Dès la fin des années 1920, Lefebvre a pensé le marxisme en premier lieu comme une théorie de l'aliénation, une notion développée par Hegel et reprise par Marx dans les »Manuscrits de 1844«¹¹⁶. Cette attitude allait diamétralement à l'encontre de la doctrine officielle qui postulait une césure radicale entre Hegel d'un côté et Marx et Engels de l'autre, ainsi qu'entre le »Capital« et les écrits de jeunesse de Marx. Le marxisme avait été réduit à l'économie politique. Un conformisme absolu régnait au sein du Parti. La plupart des intellectuels qui s'étaient ralliés au mouvement communiste ne connaissaient les théories de Marx et de Lénine qu'à travers la doctrine officielle. Comme le souligne la sociologue Frédérique Matonti, leur position était »soigneusement définie, encadrée par des textes et contingentée en des lieux réservés«¹¹⁷. En définitive, leur rôle se limitait à exprimer la pensée du Parti. Ceux qui se consacraient à l'étude des textes théoriques furent marginalisés¹¹⁸.

Le grand mérite de Lefebvre était d'avoir pris Hegel au sérieux à une époque, où l'orthodoxie s'efforçait de présenter l'hégélianisme comme une philosophie réactionnaire et obsolète. D'après la doctrine stalinienne, le matérialisme dialectique était en premier lieu une »méthode scientifique«. Staline rejetait Hegel comme philosophe réactionnaire tout en considérant la méthode dialectique comme une découverte scientifique et révolutionnaire. Il expliqua ce clivage entre l'attitude soi-disant réactionnaire de Hegel et ses découvertes progressistes en établissant un parallèle avec des chercheurs en sciences naturelles qui, eux aussi, n'avaient pas été des révolutionnaires, mais avaient néanmoins fait des découvertes scientifiques importantes. Selon Staline, le mérite de Marx et Engels aurait consisté à transformer la philosophie en science. Alors que selon Marx, la philosophie allait être dépassée par la praxis, autrement dit la pratique sociale, en se réalisant grâce au prolétariat, Staline la supprima tout simplement, en transformant le marxisme en une doctrine analogue au positivisme d'Auguste Comte. Considérés comme trop proches de l'idéalisme, les écrits de

116 Selon l'historien des idées Leszek Kolakowski, c'est Lefebvre qui contribua le plus à répandre ce terme qui fit par la suite son entrée dans le langage courant tout en ayant perdu sa signification concrète (ce qui n'était bien entendu pas son intention). Voir Leszek KOLAKOWSKI, *Die Hauptströmungen des Marxismus. Entstehung – Entwicklung – Zerfall*, t. 3, Munich 1989, p. 198.

117 Frédérique MATONTI, *Les intellectuels et le Parti: le cas français*, dans: Michel DREYFUS et. al. (dir.), *Le siècle des communistes*, Paris 2000, p. 406–425, p. 421.

118 Cf. KROLL, *Kommunistische Intellektuelle* (voir n. 6), p. 55.

jeunesse de Marx furent présentés comme une simple étape dans sa pensée. Les concepts d'aliénation, de la praxis, d'homme total et de totalité sociale, énoncés par Marx dans les »Manuscrits de 1844«, furent rejetés et ceux qui se consacrèrent à leur étude suspectés de déviationnisme¹¹⁹.

Lefebvre fut un des premiers à mettre en lumière les liens entre la phénoménologie hégélienne et Marx¹²⁰. À l'encontre du stalinisme, Lefebvre considérait qu'il y avait entre Hegel et Marx une coupure politique, et non pas une coupure épistémologique ou philosophique. Dès lors, il a toujours été réticent vis-à-vis d'une interprétation purement économiste des œuvres de Marx. Dans l'introduction aux »Morceaux choisis de Karl Marx«, Lefebvre et Guterman dénoncèrent clairement la coupure épistémologique entre le jeune Marx et le »Capital«. Ainsi, »le marxisme, comme toute réalité et toute science«, se serait développé »sans détruire ses moments dépassés«¹²¹. L'année même de la parution du recueil et des traductions de textes clés du jeune Marx, Lefebvre rédigea »Le matérialisme dialectique«, dans lequel il critiqua explicitement le stalinisme, postulant que le matérialisme ne pouvait »jamais être qu'un instrument de recherche et d'action, jamais un dogme«¹²².

L'ouvrage publié cinq ans plus tard chez Alcan, la maison qui publiait aussi la »Revue historique« antipositiviste, se donne comme objectif de reconstituer la dimension philosophique du matérialisme dialectique, le titre renvoyant aussi à celui de l'ouvrage de Staline, »Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique«¹²³. Mais la lecture de Marx présentée par Lefebvre est plus proche du marxisme historiciste de Karl Korsch et de György Lukács que de celui de Staline. S'opposant à la doctrine officielle du Parti, Lefebvre considérait le matérialisme dialectique non comme une »méthode scientifique«, mais comme une »philosophie renouvelée«¹²⁴. Son objectif était de dépasser la philosophie idéaliste en lui donnant un sens concret, dynamique, lié à la pratique, à l'action, comme à la connaissance.

L'analyse lefebvrine de l'œuvre de Marx se centre sur l'étude de la relation entre Hegel et Marx. Contestant la thèse stalinienne d'une césure radicale entre les deux penseurs, Lefebvre souligne l'importance du rationalisme hégélien pour la genèse du matérialisme dialectique. En conséquence, les concepts de l'aliénation et de la praxis occupent une place centrale dans son interprétation de Marx. D'après Lefebvre, le matérialisme dialectique s'intègre dans la théorie hégélienne de l'aliénation en la transformant profondément. Ainsi, le matérialisme dialectique se donne comme objectif de dépasser l'idéalisme en fondant le concept de l'aliénation sur la praxis, définie par Lefebvre comme le rapport dialectique entre la nature et l'homme, les choses et la conscience.

119 Cf. Iring FETSCHER, *Karl Marx und der Marxismus. Von der Ökonomie zur Weltanschauung*, Munich 1985, p. 128–174; Michael LÖWY, *Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris 2012, p. 156–173.

120 Cf. Martin JAY, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, Berkeley CA 1984, p. 298.

121 *Morceaux choisis de Karl Marx* (voir n. 109), p. 17.

122 Henri LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, Paris 1990, p. 105.

123 Joseph STALINE, *Le matérialisme dialectique et le matérialisme historique*, Paris 1945.

124 LEFEBVRE, *Le matérialisme* (voir n. 122), p. 79.

Comme nous l'avons déjà évoqué, c'est à partir de la théorie de l'aliénation que Lefebvre reconstruit le matérialisme dialectique. Il considère celle-ci comme la clé pour comprendre toute l'œuvre de Marx. Selon Lefebvre, c'est dans ses études économiques que Marx explicite la théorie de l'aliénation. Postulant l'unité de l'œuvre de Marx, le philosophe considère la théorie du fétichisme du «Capital» comme le développement économique et matérialiste de la théorie de l'aliénation. Cependant, le marxisme ne saurait être réduit à la théorie économique du fétichisme. «Le marxisme est bien loin d'affirmer que la seule réalité est économique et qu'il y a une fatalité économique absolue»¹²⁵, note Lefebvre dans «Le matérialisme dialectique». Son intention était d'élargir la théorie de l'aliénation, qui lui paraissait toujours davantage aller au-delà de l'économie politique. Elle lui semblait d'une «portée générale, couvrant l'ensemble des sciences humaines sans les absorber»¹²⁶. S'opposant à «certains marxistes simplistes», il souligne que les «rapports économiques ne sont pas les seuls rapports; ce sont les plus simples, ceux que l'on retrouve comme moments des rapports complexes». Ce sont ces rapports complexes que le matérialisme dialectique analyse puis intègre dans le «mouvement total»¹²⁷.

Dans ses différents textes sur Hegel et Marx, Lefebvre relève l'aspect humaniste de la pensée du matérialisme dialectique. Comme Lukács peu avant lui, il met l'accent sur le rôle du prolétariat, plutôt que sur les forces et les rapports de production. À l'instar de Lukács dans «Histoire et conscience de classe», Lefebvre tente d'unifier théorie et pratique, conscience et action à travers une dialectique historique du sujet et de son objet. Ainsi, aussi bien Lukács que Lefebvre insistent sur la composante subjective de la révolution comme sur le rôle actif et conscient du prolétariat au moment de la lutte¹²⁸. Selon Lefebvre, la méthode dialectique s'est formée comme expression de la classe opprimée. En même temps, le matérialisme dialectique construit également, d'une certaine manière, l'objet historique et sociologique. En tant que méthode d'analyse, il vise d'une part à exprimer la «vie réelle» et les problèmes de «l'homme concret»¹²⁹. Il est d'autre part une «recréation du mouvement du réel, par un mouvement de pensée capable de suivre le devenir créateur dans ses sinuosités, dans ses accidents et dans sa structure interne»¹³⁰. Pour Lefebvre, la praxis, l'activité humaine, représente «le point de départ et le point d'arrivée du matérialisme dialectique»¹³¹. L'innovation majeure du marxisme était d'avoir pensé ensemble la conscience et l'action créatrice. La méthode dialectique est aussi bien une prise de conscience du monde donné qu'une volonté de transformation de ce monde. Selon Lefebvre, le but du matérialisme dialectique n'est autre que «l'expression lucide de la praxis – et corrélativement la transformation de la praxis actuelle en une pratique sociale consciente»¹³².

125 Ibid., p. 92.

126 ID., La somme (voir n. 20), p. 451.

127 ID., Le matérialisme (voir n. 122), p. 78–79.

128 Sur les concepts de subjectivité et de conscience chez Lukács voir Michael Löwy, Lukács: un marxisme de la subjectivité révolutionnaire, dans: Nouvelles fondations 3 (2006), p. 150–154.

129 LEFEBVRE, Le matérialisme (voir n. 122), p. 33

130 Ibid., p. 106.

131 Ibid., p. 107.

132 Ibid.

Ce sont la théorie de l'aliénation ainsi que l'importance accordée à la subjectivité et à la conscience qui, à partir du début des années 1930, permirent à Lefebvre de développer, avec Norbert Guterman, une critique du nationalisme et à théoriser la montée du fascisme. Lors d'un voyage en Allemagne en 1932¹³³, pendant lequel il put observer de près la montée du nazisme, Lefebvre se rendit compte des illusions de la gauche et du danger que représentait l'idéologie fasciste pour toute l'Europe. Ce voyage le marqua profondément. L'ardeur de la jeunesse hitlérienne et la rigidité de l'appareil administratif du Parti communiste allemand, le KPD, le choquèrent. Voir les ouvriers allemands se laisser entraîner et séduire en grand nombre par le Parti nazi, qui leur apparaissait plus socialiste et plus révolutionnaire que le KPD, fut le point de départ de ses études autour des catégories de la conscience et de la mystification entreprises à son retour en France avec Guterman¹³⁴.

Au début des années 1930, les officiels de l'IC étaient encore persuadés que le succès des nazis serait passager et que ces derniers seraient bientôt supplantés par le mouvement ouvrier¹³⁵. Cette illusion était sans aucun doute liée à une conception progressiste et téléologique de la révolution. Celle-ci était profondément ancrée dans la culture occidentale du XIX^e siècle, essentiellement dominée par l'idée du progrès. L'augmentation de la production, l'essor du chemin de fer, la naissance des métropoles, les conquêtes de la science, l'invention de nouvelles technologies de communication avaient conduit à ce que le progrès devienne une «croyance inébranlable»¹³⁶. Tel que le démontre Hannah Arendt dans son ouvrage «De la révolution» (1963), la pensée politique du XIX^e siècle était fortement marquée par la catégorie de la nécessité. L'idée hégélienne selon laquelle le sens de l'histoire se révélerait à travers le processus historique eut un impact considérable sur la perception des révolutions des XIX^e et XX^e siècles. Alors qu'à l'époque des Lumières, la liberté d'agir avait été au cœur de la pensée philosophique, les révolutionnaires se sont dès lors souvent considérés eux-mêmes comme des agents de la nécessité historique¹³⁷. L'historiographie marxiste traça une ligne directe de 1789 à 1917, qui passait par la révolution de 1848 et la Commune de Paris¹³⁸.

C'est cette conviction que le progrès technique était forcément lié au progrès moral qui était à l'origine de l'incapacité de la gauche d'anticiper le danger fasciste. Comme le décrit le philosophe Michael Löwy, l'idéologie fasciste apparaissait à la gauche progressiste comme une «régression» inexplicable, une «parenthèse dans la marche en avant de l'humanité». Ainsi, pour des sociaux-démocrates comme Karl

133 Beaucoup d'intellectuels et d'écrivains entreprirent des voyages en Allemagne dans les années 1930, où ils se laissèrent souvent séduire par la propagande du régime. Rares étaient ceux qui développèrent une vision réaliste du danger que représentait le nazisme pour l'Europe. En particulier l'agressivité de l'antisémitisme fut souvent sous-estimée et minimisée. Voir à ce sujet Frédéric SALLÉE, *Sur les chemins de terre brune. Voyages dans l'Allemagne nazie, 1933–1939*, Paris 2017.

134 Cf. LEFEBVRE, *La somme* (voir n. 20), p. 453.

135 Cf. MARTELLI, VIGREUX, WOLIKOW, *Le parti rouge* (voir n. 6), p.48

136 Cf. ENZO TRAVERSO, *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle*, Paris 2011, p. 32.

137 Cf. Hannah ARENDT, *De la révolution*, trad. Marie BERRANE, Paris 1964, p. 73–76.

138 Cf. ENZO TRAVERSO, *Linke Melancholie. Über die Stärke einer verborgenen Tradition*, trad. Elfriede MÜLLER, Münster 2019, p. 73.

Kautsky, le fascisme représentait un «vestige du passé, anachronique et prémoderne»¹³⁹. Quant aux communistes, ils étaient persuadés que le progrès économique et technique mènerait inévitablement à la révolution du prolétariat. Rares étaient les intellectuels qui, contestant l'idée que le progrès technologique était incompatible avec une régression politique, envisagèrent que les masses prolétariennes pussent être mystifiées¹⁴⁰.

À partir de 1933, insatisfaits de l'interprétation fournie par les officiels de l'IC, Guterman et Lefebvre concentrèrent leurs recherches sur la montée du fascisme en Europe et particulièrement en Allemagne. Dans le deuxième numéro d'«Avant-Poste», ils publièrent les réponses d'une douzaine d'écrivains et d'intellectuels à une enquête sur la montée du fascisme en Europe et la possibilité d'un changement de régime en France. Les commentaires étaient précédés par un article de Lefebvre destiné à donner un aperçu général de la situation en France. D'après Lefebvre, le fascisme était une révolution qui ne touche pas aux capitalistes, mais qui, par contre, représente un vrai danger pour les classes inférieures: «La révolution morale consiste à épurer la race, à s'emparer des syndicats, à persécuter courageusement des petits boutiquiers juifs qui ne peuvent pas se défendre». Il considérait que le nationalisme et le racisme n'auraient que peu de succès en France. Cependant, il estimait possible que d'autres thèmes pussent entraîner les «masses mécontentes»¹⁴¹. Comme beaucoup d'auteurs ayant répondu à l'enquête, dont Céline, Lefebvre était persuadé que la montée du fascisme était une conséquence de la crise du capitalisme. Cependant, il était convaincu qu'une simple explication socioéconomique ne suffisait pas à saisir le phénomène dans toute son ampleur. Pour ce faire, il fallait d'après lui étudier de plus près «l'idéologie» fasciste.

En 1936, il publia avec Guterman l'essai «La conscience mystifiée», où il critiquait l'interprétation évolutionniste du marxisme telle qu'elle était propagée par le mouvement communiste. Tout comme plus tard Walter Benjamin dans les «Thèses sur le concept d'histoire» (1940/1942)¹⁴² ou Theodor W. Adorno et Max Horkheimer dans «La dialectique de la raison» (1944)¹⁴³, Lefebvre a tenté de mettre en évidence l'aspect moderne du fascisme et sa relation avec la société capitaliste. La théorie de la conscience mystifiée était en premier lieu dirigée contre la théorie du reflet de Lénine, selon laquelle toute connaissance du monde résulterait de la capacité de la conscience humaine à se représenter la matière. Or, selon Guterman et Lefebvre, les différentes formes de conscience ne peuvent être expliquées que dialectiquement. Ainsi, l'idée hégélienne de la production de l'homme par lui-même amena les auteurs à penser la conscience comme un acte social¹⁴⁴. Prenant plus ou moins pour chacun la forme

139 Michael LÖWY, *La révolution comme frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin*, Paris 2019, p. 120.

140 Cf. *ibid.*

141 Henri LEFEBVRE, *Le fascisme en France*, dans: *Avant-Poste* 2 (août 1933), p. 68–71, p. 69.

142 Walter BENJAMIN, *Sur le concept d'histoire*, Paris 2013. Pour des interprétations voir Daniel BENSÂÏD, *Walter Benjamin, sentinelle messianique*, Paris 2010; Michael LÖWY, *Walter Benjamin, avertissement d'incendie. Une lecture des thèses «Sur le concept d'histoire»*, Paris 2014.

143 Theodor W. ADORNO, Max HORKHEIMER, *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, trad. Éliane KAUFHOLZ, Paris 1974.

144 Cf. Norbert GUTERMAN, Henri LEFEBVRE, *La conscience mystifiée*, Paris 1999, p. 153.

d'une idéologie, elle se constitue progressivement à partir d'une interaction des individus avec les autres membres de la société. Les idéologies interviennent ensuite à leur tour dans la production matérielle. La théorie de la conscience mystifiée cherche à retracer la formation de cet inconscient social qui s'impose à l'individu comme une nécessité extérieure¹⁴⁵. Par sa relation avec la praxis, une idée ne peut, selon Lefebvre, jamais être complètement fausse. Cependant, bien que dépassée, elle peut se perpétuer et devenir une illusion. Bien que partiellement vraie, elle est alors substituée à la totalité sociale. C'est ainsi que naissent les idéologies mystificatrices comme le nationalisme, dont le fascisme et le nazisme représentent une forme particulièrement extrême¹⁴⁶.

Le livre de Lefebvre et Guterman développe aussi une critique de certains aspects de la théorie de la conscience de classe chez Lukács. Ainsi, de longs passages d'« Histoire et conscience de classe » semblent suggérer que la révolution serait un pur produit de la conscience, que le seul obstacle à surmonter serait l'écart entre la conscience réelle du prolétariat et la conscience de classe, sans prendre en compte le phénomène de manipulation ou d'opportunisme¹⁴⁷. À partir d'une conception élargie du concept d'aliénation, Lefebvre et Guterman retracent l'émergence de l'idéologie fasciste qu'ils interprètent comme l'aboutissement de la manipulation idéologique des travailleurs par la classe bourgeoise. Pour les auteurs de « La conscience mystifiée », le phénomène fasciste était étroitement lié à la mystification des rapports sociaux dans la société capitaliste par la pensée « bourgeoise ». Si le concept de la nation comportait à l'origine une dimension progressive comme arme critique puissante contre le féodalisme¹⁴⁸, il permit par la suite à la bourgeoisie d'empêcher la constitution d'une conscience de classe prolétarienne. Cependant, selon Guterman et Lefebvre, la bourgeoisie n'était au début pas consciente du caractère aliénant du discours libéral sur la nation et la liberté de l'individu. Il y eut pourtant un moment dans l'histoire, où elle passa au « mensonge actif », perpétuant sciemment la mystification des réalités sociales. Ainsi, le capital financier, agissant à l'échelle internationale, encouragea selon les auteurs les nationalismes pour détourner les mécontentements¹⁴⁹.

Ce n'est qu'en tant qu'instrument utile des monopoles qu'étaient maintenus les doctrines nationales depuis longtemps dépassées. Reconnaisant le caractère aliéné de la conscience des hommes, les fascistes se sont par la suite servis de ces idéologies pour accomplir le capitalisme d'État: « Peu importe par qui ou par quoi un Hitler se croyait inspiré. Chez les individus non cultivés cette force obscure et cachée qui régit la société bourgeoise, la nécessité des forces économiques, peut prendre le nom de Jésus, ou de Wotan, ou de la Race. En fait, et la suite le prouve, les inspirateurs de l'idéologie nazie sont Thyssen et les représentants d'une finance qui par sa nature même est internationale et anonyme »¹⁵⁰. En même temps, le fascisme détruisait les éléments émancipateurs et universels de la culture nationale: « Le fascisme nie Goethe

145 Cf. *ibid.*, p. 151.

146 Cf. *ibid.*, p. 79.

147 Voir à ce sujet Andrew FEENBERG, Lukács et la critique du marxisme orthodoxe, trad. Eddy TRÈVES, dans: *L'Homme et la société* 31–32 (1974), p. 109–133, p. 131.

148 GUTERMAN, LEFEBVRE, *La conscience* (voir n. 144), p. 88.

149 *Ibid.*, p. 71.

150 *Ibid.*, p. 88.

et Heine pour revenir à Odin, il détruit le rationalisme comme le romantisme qui ont été partout où il y a des cultures nationales, des éléments de cette culture¹⁵¹.

Si la théorie de la conscience mystifiée nous semble apporter peu d'éléments nouveaux à l'analyse historique du mouvement fasciste aujourd'hui, elle est en revanche emblématique de la façon dont Lefebvre conceptualisa les ambiguïtés de la modernité capitaliste. Ce qui distinguait l'approche lefebvrienne du matérialisme simpliste propagé par l'orthodoxie communiste était de s'être intéressé au rapport du mouvement fasciste à la modernité issue des Lumières, qui pouvait au premier abord paraître paradoxal. Ainsi, le fascisme pratiquait à la fois le culte de la nature et l'exaltation de la puissance technique. Il réactivait des mythes du passé tout en promouvant la grande industrie et la technicité moderne¹⁵². C'est ce dualisme entre un imaginaire mystique d'une part, et la grande industrie de l'autre, pour lequel Goebbels trouva l'expression de «romantisme d'acier»¹⁵³, qui expliquerait selon Lefebvre le succès du mouvement nazi. Pour lui, les caractéristiques conservatrices du nazisme n'étaient pas en contradiction avec les aspects modernisateurs de la technologie. Contre l'orthodoxie communiste, Guterman et Lefebvre considéraient que le fascisme n'était nullement une forme d'atavisme de l'ère prémoderne, mais était, au contraire, inextricablement lié à la modernité capitaliste. Réfutant l'automatisme résultant de la vulgate marxiste, Lefebvre était dès lors conscient du danger émanant de la montée du fascisme à un moment, où le secrétaire général du PC, Maurice Thorez, polémiqueait encore à la Chambre des députés contre le service militaire et une augmentation du budget militaire¹⁵⁴.

IV. Conclusion: La liberté de l'individu dans le monde moderne

Dans cette étude, nous avons mis en rapport l'engagement d'Henri Lefebvre au sein du groupe «Philosophies», son rapport conflictuel avec le Parti communiste et son interprétation novatrice du marxisme. À partir d'une analyse herméneutique des textes philosophiques, nous avons montré comment les répercussions de la Première Guerre mondiale amenèrent Lefebvre et son groupe de philosophes à rejeter le bergsonisme et à se rapprocher du marxisme qui leur paraissait plus proche de la vie et du vécu. Ce sont le sentiment de devoir agir et le désir d'une union entre théorie et pratique qui poussèrent Lefebvre à adhérer au Parti communiste qui se trouvait à ce moment en pleine phase de bolchevisation. Or sa vision libertaire du marxisme lui valut dès le début une position marginale au sein du mouvement communiste. Ainsi, les répercussions sociales de la Première Guerre mondiale, puis les atrocités de la guerre du Rif et finalement la montée du fascisme amenèrent Lefebvre non seulement à

151 Ibid., p. 89.

152 Cf. TRAVERSO, *L'histoire* (voir n. 136), p. 98; voir à ce sujet également Jeffrey HERF, *Reactionary Modernism. Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge 1984.

153 Joseph GOEBBELS, *Reden*, vol. 2: 1939–1945, édité par Helmut HEIBER, Düsseldorf 1971, p. 253.

154 Cf. Gilbert MERLIO, *Le pacifisme en Allemagne et en France entre les deux guerres*, dans: *Les Cahiers Irice* 8 (février 2011), p. 39–59, p. 54. Tout au long des années 1930, Lefebvre ne cessa d'expliquer dans ses publications le danger que représentait l'Allemagne nazie. Voir en particulier Henri LEFEBVRE, *Le nationalisme contre les nations*, Paris 1937; ID., *Hitler au pouvoir. Bilan de cinq années de fascisme en Allemagne*, Paris 1938.

rejeter le néokantisme, mais suscita aussi chez lui une grande réticence vis-à-vis de la vision évolutionniste de l'histoire propagée par l'orthodoxie du Parti. D'une part, plutôt que d'embrasser les tendances progressistes du marxisme, il releva dans ses écrits les tonalités mélancoliques et romantiques de la pensée du jeune Marx à partir du concept d'aliénation. De l'autre, il souligna le côté subjectif et actif du marxisme. D'après lui, l'histoire était ouverte et il n'y avait aucune raison d'admettre que le communisme mènerait inéluctablement à une société meilleure.

Si «Philosophies» s'avéra être un groupe relativement fluide et éphémère, les idées et intuitions développées par ces jeunes intellectuels durant les années 1920 eurent en particulier à travers les travaux d'Henri Lefebvre une influence non négligeable sur le paysage intellectuel en France. La période de l'engagement de Lefebvre au sein du groupe «Philosophies» et en particulier sa collaboration avec Politzer et Guterman furent décisives pour tout son itinéraire ultérieur. Ainsi, l'ensemble de son œuvre est marqué par le désir d'aller vers la vie concrète des hommes, vers la pratique. Les écrits de jeunesse de Marx et surtout les notions de praxis et d'aliénation demeurèrent la source d'inspiration principale de ses études sur la vie quotidienne, la ville et l'État.

Après la Seconde Guerre mondiale, dans la lignée de ses travaux du début des années 1930 sur la conscience, Lefebvre poursuivit ses efforts pour élargir la problématique marxienne de l'analyse des seuls moyens de production à la critique de la vie quotidienne toute entière et, en particulier, à celle des effets de la technique et de la société de consommation naissante sur la psyché, l'imagination et la perception du monde extérieur. Dans la modernité avancée, l'homme n'est plus seulement aliéné en tant que travailleur, mais également en tant que consommateur. La praxis ne se réduit pas, selon Lefebvre, à l'échange de l'homme avec la nature, mais inclut également la création du monde social, de la culture, des institutions, de l'art des villes. Dans ce que Lefebvre a appelé la «société bureaucratique de consommation dirigée»¹⁵⁵, l'activité se réduit cependant pour devenir mimétique, homogène, répétitive. Le monde moderne se caractérise par la non-participation, l'ennui, la passivité, le manque de style et de sens, la mise en images et en spectacle du monde à travers la télévision, les mass-médias, la publicité¹⁵⁶.

Or une autre quotidienneté serait possible. Selon Lefebvre, la praxis actuelle, celle de la société industrielle, reste ouverte sur un possible, porteur de changements considérables. À travers les notions marxiennes d'aliénation et d'appropriation, Lefebvre parvient à penser le quotidien dans ses deux dimensions: superficielle et profonde, celle des produits et celle des «résidus». Pour inventer un style de vie radicalement différent, il nous faut, selon Lefebvre, libérer les désirs enfouis par la société de consommation. Ainsi, les tendances homogénéisatrices de cette dernière laissent intactes certains résidus irréductibles tels que le rêve, l'amitié, l'amour. Ces «résidus» qui surgissent à certains «moments» de la vie sont la source de désirs autres que ceux suscités par la société de consommation et susceptibles de transformer le monde présent.

155 Henri LEFEBVRE, *Position: contre les technocrates. En finir avec l'humanité-fiction*, Paris 1967, p. 17.

156 *Id.*, *Critique de la vie quotidienne II. Fondements d'une sociologie de la quotidienneté*, Paris 1961, p. 225.

Cette interprétation romantique du marxisme qui, à l'encontre de l'ancien romantisme du XIX^e siècle, ne tente pas de combler le mal de vivre par un retour au passé, mais se définit par »l'homme en proie du possible«¹⁵⁷, eut une grande influence, notamment sur Louis Debord et les situationnistes ainsi que sur le mouvement de Mai 68. Pendant un certain temps, il y eut une vraie collaboration entre Debord et Lefebvre. L'idée de créer des situations nouvelles, projet initial des surréalistes, a été mise en relation directe avec le concept de moments de la vie exprimé dans les ouvrages de Lefebvre sur le quotidien. C'est ainsi qu'est née la théorie d'une subversion de la vie préfabriquée par l'approfondissement de certains moments de la vie quotidienne, tels que des instants de joie, d'amour, d'action, de repos¹⁵⁸.

À la même époque réapparaît dans les écrits de Lefebvre une autre idée déjà présente chez les philosophes des années 1920: si l'on fait la révolution, c'est parce que c'est la fête. Pour Lefebvre, la fonction de la révolution est de rompre avec le quotidien, et ce qui rompt avec le quotidien, c'est la fête. Lefebvre se référait ainsi à la Commune de Paris qui représentait pour lui »l'ouverture illimitée vers l'avenir et le possible«¹⁵⁹. La Commune fut selon lui un acte révolutionnaire total et la plus grande fête des Temps modernes. L'idée de la révolution comme fête plut alors particulièrement à la jeunesse étudiante. En 1968, Lefebvre était professeur à Nanterre. Dans ses cours, il offrait aux étudiants, dont un certain Daniel Cohn-Bendit, une tribune pour s'exprimer¹⁶⁰. Très vite, les bâtiments universitaires devinrent le lieu de la rébellion politique. Ainsi, c'est à partir de Nanterre que les étudiants conquièrent la Sorbonne et le Quartier latin, où la contestation oscilla entre la fête et la violence, entre le jeu et la guérilla urbaine. Quant à Lefebvre, il se tint à l'écart des événements lorsque la révolte atteignit son apogée. Probablement présentait-il que la fête serait de courte durée¹⁶¹.

157 ID., Vers un romantisme révolutionnaire, dans: NRF 59 (1957), p. 644–672, p. 667.

158 Voir sur le rapport entre Lefebvre et l'Internationale situationniste Gavin GRINDON, Revolutionary Romanticism. Henri Lefebvre's Revolution-as-Festival, dans: Third Text 27/2 (2013), p. 208–220.

159 Henri LEFEBVRE, La signification de la commune, dans: Arguments, n° 27, 1962, p. 11–19.

160 Cf. Rémi HESS, Présentation, dans: Henri LEFEBVRE, Vers un romantisme révolutionnaire, Paris 2011, p. 11.

161 Lefebvre livra sa propre interprétation du mouvement étudiant dans un petit livre intitulé »L'irruption. De Nanterre au sommet«, publié en 1968 chez Anthropos (Paris).