

**DE L'EXPRESSION AU MOT D'ORDRE,
POUR UNE CRITIQUE DE LA RAISON MILITANTE**

Fabio Bruschi & Andrea Cavazzini



Étude



Cet article a pour objectif de critiquer le paradigme de l'expression qui constitue l'un des piliers de la militance associative dans le contexte institutionnel belge. Selon ce paradigme, l'action associative doit favoriser l'expression de ses publics pour ensuite relayer leurs besoins, souffrances et doléances vers les pouvoirs publics, afin d'éventuellement faire pression sur ces derniers pour qu'ils y répondent. Nous confrontons ce paradigme à deux autres conceptions du rapport entre la militance et ses destinataires. Celle de l'avant-garde, développée par Lénine, qui vise à produire une rupture dans l'expérience du «public» à la faveur d'une compréhension de l'opposition irréductible de ses intérêts avec l'ordre politique et social existant, et celle de l'infrapolitique, développée par James Scott, qui vise à renforcer la circulation, au sein et entre les groupes subalternes, et non pas vers les pouvoirs publics, des discours de négation de l'ordre existant, qui existent toujours déjà en leur sein. A travers cette mise à distance, nous souhaitons dégager des pistes pour que, au sein de la militance associative, le souci de l'autre ne se mette pas en travers du souci de la vérité.

Identifier les conditions de possibilité, les modes d'action et les perspectives stratégiques d'un « associatif militant » n'est pas une tâche facile, tant les configurations associatives sont, dans un pays comme la Belgique, multiples et diverses. Elles le sont en raison des différentes appartenances sectorielles et des exigences réglementaires qui s'en suivent, du caractère plus ou moins formalisé des structures associatives elles-mêmes, de la pluralité des histoires associatives qui se reflètent dans la persistance des piliers, des rapports plus ou moins distants que les associations entretiennent avec le champ politique, des degrés différents de stabilité des formes de financement, de la multiplication et de la diversification des missions de chaque association, des structures hiérarchiques plus ou moins verticales des organisations, de la composition sociologique variée du groupe même des travailleur.ses associatif.ves, etc. En ce sens, il est presque impossible d'affirmer qu'il existe *un* associatif en Belgique dont on pourrait interroger les formes de militance.

Plus encore, l'idée même qu'il y aurait une visée militante propre au travail associatif ne va pas de soi. Cette visée peut par exemple être attribuée au secteur de l'éducation permanente, étant donné que ce secteur doit promouvoir l'analyse critique de la société en vue de l'émancipation de ses publics, en soutenant une transformation sociale portée par les publics eux-mêmes. On ne peut toutefois pas *a priori* attribuer directement cette même fonction à des associations actives, par exemple, dans l'insertion socio-professionnelle, la démocratisation de la culture, ou les sports et loisirs. En ce sens, non seulement il n'existe pas *un* associatif, mais les structures associatives et leurs travailleurs ne se pensent pas toujours comme militantes.

C'est pourquoi, plutôt que vouloir définir ce qu'est la militance associative ou prescrire ce qu'elle devrait être, dans cet article nous visons à identifier les ambivalences du rapport général que la militance entretient avec ses destinataires. Notre hypothèse est que ce rapport, dans le contexte du monde associatif belge, est gouverné par une logique que l'on retrouve dans tous les pays dont le cadre institutionnel est celui de la démocratie libérale. Schématiquement, cette logique est notamment caractérisée par deux fonctions :

- La première est la fonction-expression : il s'agit, dans l'action associative (mais qui peut être aussi politique ou syndicale, ou directement étatique), de commencer par l'identification des besoins, des souffrances, des injustices, des discriminations qui concernent les publics visés par l'action. Il s'agit ainsi de « partir du vécu » des publics, d'en « favoriser l'expression ».

- La deuxième est la fonction-relai : une fois que les doléances du public ont été identifiées, il s'agit, dans un processus idéalement mené *avec*, voire *par* le public, plutôt que *pour* lui, de les relayer vers les pouvoirs publics, afin qu'ils y répondent et, si cela n'arrive pas, de faire, par différents moyens, pression sur eux, afin de les y obliger.

Il s'agit bien entendu des deux bouts d'un enchaînement de l'action associative, laquelle peut se développer de différentes manières, voire ne pas aller jusqu'au bout d'elle-même : certaines associations peuvent essayer de répondre elles-mêmes aux besoins de leur public, sans aller jusqu'à les relayer vers les pouvoirs publics ; certaines associations peuvent consacrer des efforts importants à traduire les doléances dans des revendications recevables par le gouvernement ; d'autres, au contraire, peuvent se consacrer à l'explicitation des causes profondes dont les publics subissent les effets, jusqu'à remettre en question le système de pouvoir en place ; d'autres encore peuvent se concentrer sur le travail de relai sans se reposer sur une mobilisation directe du vécu et de l'action des publics ; enfin, dans un renversement du sens de cette logique qui n'en modifie pas la structure, certaines associations peuvent recevoir des missions des pouvoirs publics à partir de ce que ces derniers supposent à propos des besoins des publics.

Il s'agit donc moins ici de produire une critique d'un mode de fonctionnement prétendument universel de l'associatif que d'une manière de réfléchir son action en fonction de « logiciels » imposés par l'ancrage institutionnel même du secteur. Or, comme ces logiciels dépendent en dernière instance d'un ancrage et d'un système institutionnels, il est généralement assez difficile d'en mesurer directement les difficultés et les impasses, car ils représentent, davantage qu'une stratégie délibérément et systématiquement adoptée, le simple prolongement des conditions d'existence des organisations qu'ils innervent. C'est pourquoi il peut être plus pertinent d'étudier des alternatives historiques et conceptuelles dans la mise en place d'un rapport entre la militance et ses destinataires.

Nous procéderons ainsi en mettant en vis-à-vis deux conceptions de ce rapport entre la militance et ses destinataires qui se situent aux antipodes l'une de l'autre. Si cette confrontation nous semble intéressante par rapport au cas qui nous occupe, c'est parce que, par leur opposition même, ces deux conceptions nous aident à identifier les limites du logiciel qui encadre le rapport entre militance et publics dans les démocraties libérales. Cela permettra dans un deuxième moment de dégager un cadre théorique visant à rendre productives les ambivalences du militantisme qui auront ainsi émergé. Les deux conceptions opposées du rapport entre le mili-

tant et son public sur lesquelles nous nous appuyions se résument dans les notions d'*avant-garde* et d'*infrapolitique*. Leur « origine » même révèle cette contradiction : le concept d'*avant-garde* se cristallise politiquement dans le *Que faire ?* de Lénine, qui, en 1902, constitue le premier acte de la constitution du futur parti bolchévique (qui surgira comme une fraction du parti social-démocrate de Russie en 1903) ; le concept d'*infrapolitique* a été développé de manière systématique par James C. Scott, un ethnologue qui se revendique de la tradition anarchiste, dans *Domination and the Arts of Resistance* de 1990.

2. FIGURES DE LA MILITANCE ENTRE AVANT-GARDE ET INFRAPOLITIQUE

2.1. DÉVELOPPER LA CONSCIENCE DE L'IRRÉDUCTIBILITÉ DES INTÉRÊTS DE CLASSE

Lénine ne s'occupe bien entendu pas de l'associatif. Son objectif est de penser l'articulation entre un parti politique avec une visée de transformation sociale révolutionnaire et la classe ouvrière qui se constitue dans le développement du mode de production capitaliste. Ce faisant, il permet de penser de manière plus générale les organisations militantes comme occupant une position d'*avant-garde* par rapport à leur public.

Les passages que l'on retient le plus souvent du *Que faire ?* sont ceux où Lénine affirme que la « conscience sociale-démocrate » doit être « *importée du dehors* dans la lutte des classes ». C'est précisément cette importation qui constitue la tâche du parti social-démocrate en tant qu'*avant-garde* du mouvement ouvrier. Par « conscience sociale-démocrate » Lénine entend la « conscience de l'opposition irréductible [des] intérêts [des ouvriers] avec tout l'ordre politique et social existant »¹. Dans *Que faire ?*, cette importation prend deux formes, qui ne coïncident pas totalement.

La première, qui a été le plus souvent retenue par les commentateurs de ce texte, est formulée par Lénine à la suite de Kautsky, qui estimait que la conscience social-démocrate est le résultat du développement du marxisme comme théorie scientifique, devant ensuite être importé dans la lutte des classes : l'idée est donc que le porteur de ce savoir n'est pas le prolétariat,

¹ Lénine Vladimir Ilič, *Que faire ?* (1902), <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1902/02/19020200.htm>, p. 16. On comprend qu'à l'époque de Lénine l'épithète « social-démocrate » avait une signification radicalement différente par rapport à celle qui s'est par la suite imposée au XXe siècle et voulait dire, en 1902, « membre de la Seconde Internationale », dont le programme prévoyait la suppression des rapports capitalistes de production et l'instauration du socialisme.

mais des intellectuels bourgeois², dont le rôle est de le communiquer aux ouvriers. En bref, il s'agit d'importer dans le mouvement ouvrier la connaissance des tendances fondamentales du développement capitaliste. Nous ne pouvons bien entendu pas résumer ici ces tendances. Ce qui importe est que l'effet attendu de cette importation est la conscience de l'impossibilité de l'émancipation des travailleurs en régime capitaliste.

La deuxième forme d'importation s'impose par la nécessité d'articuler lutte économique et lutte politique :

La conscience politique de classe ne peut être apportée à l'ouvrier *que de l'extérieur*, c'est-à-dire de l'extérieur de la lutte économique, de l'extérieur de la sphère des rapports entre ouvriers et patrons. Le seul domaine où l'on pourrait puiser cette connaissance est celui des rapports de *toutes* les classes et couches de la population avec l'État et le gouvernement, le domaine des rapports de *toutes* les classes entre elles (...). La conscience de la classe ouvrière ne peut être une conscience politique véritable si les ouvriers ne sont pas habitués à réagir contre *tous* abus, *toute* manifestation d'arbitraire, d'oppression, de violence, *quelles que soient les classes* qui en sont victimes³.

S'il faut articuler la lutte économique (entre ouvriers et patrons aux niveaux des entreprises et des secteurs) à la lutte politique (visant la prise du pouvoir d'État et la transformation de l'appareil d'État), c'est précisément en raison de l'incompatibilité des intérêts des travailleurs avec le mode de production capitaliste. Celle-ci est une autre leçon de la théorie marxiste. Mais Lénine semble ici aller plus loin en affirmant que la conscience de classe ne devient véritablement politique qu'en apprenant – via la lutte politique – qu'il est impossible de supprimer les rapports de production capitalistes sans se mobiliser face à l'ensemble des formes de domination qui opèrent dans la société.

Afin de mieux comprendre l'objectif poursuivi par Lénine avec sa conception de l'importation, il est utile de cerner ce à quoi il s'oppose. Lénine critique la tendance de la social-démocratie russe qu'il qualifie d'« économiste ». Selon cette tendance, l'organisation politique doit se tenir au plus proche des formes « spontanées » de la lutte des classes, qui se déclinent en particulier dans le champ des revendications économiques pour de meilleurs salaires et conditions de travail, en développant une conscience de classe et en « élevant » ces formes de lutte pour leur donner un caractère politique, c'est-à-dire pour obtenir du gouvernement des lois

2 C'est la raison pour laquelle la conception de la militance élaborée par Lénine se confond avec une conception de l'intellectualité, que nous ne pouvons pas approfondir ici.

3 Lénine, *Que faire ?* (1902), *op. cit.*, p. 38.

qui établissent des droits sociaux. On retrouve ici, dans un contexte historique bien entendu profondément différent du nôtre, l'articulation entre la fonction-expression et la fonction-relai de l'action militante.

Or, selon Lénine, une telle vision de la militance revient à infantiliser les ouvriers. Il est en effet important de souligner que Lénine ne pense pas que, sans le travail de l'avant-garde, il n'y aurait pas de conscience et d'action politique de classe. Au contraire, pour lui, à travers leur expérience quotidienne de l'exploitation capitaliste, les ouvriers développent par eux-mêmes la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, se battre contre le patronat, réclamer du gouvernement telles ou telles lois, c'est-à-dire mener la lutte des classes. Pour le dire un peu brutalement, Lénine considère que sur ce plan, les militants social-démocrates n'ont rien à apprendre aux ouvriers. Voici les mots qu'il attribue à ces derniers :

Notre « activité » à nous autres ouvriers, activité que vous vous obstinez à vouloir soutenir en lançant des revendications concrètes qui promettent des résultats tangibles, existe déjà chez nous ; et dans notre action professionnelle ordinaire, de tous les jours, nous présentons nous-mêmes ces revendications concrètes, la plupart du temps sans aucune aide des intellectuels. Mais *cette* activité ne nous suffit pas ; (...) nous voulons savoir tout ce que savent les autres, nous voulons connaître en détail *tous* les côtés de la vie politique et participer *activement* à chaque événement politique. Pour cela il faut que les intellectuels nous répètent un peu moins ce que nous savons bien nous-mêmes, et qu'ils nous donnent un peu plus de ce que nous ignorons encore, de ce que notre expérience « économique », à l'usine, ne nous apprendra jamais : les connaissances politiques. Ces connaissances, vous pouvez les acquérir, vous autres intellectuels, et il est de votre *devoir* de nous les fournir en quantité cent et mille fois plus grande que vous ne l'avez fait jusqu'ici (...). Acquitez-vous avec un peu plus de zèle de cette tâche qui est la vôtre et *parlez moins « d'élever l'activité de la masse ouvrière »*. De l'activité, nous en avons beaucoup plus que vous ne pensez, et nous savons soutenir par une lutte ouverte, par des combats de rue, même des revendications qui ne promettent aucun « résultat tangible » ! Et ce n'est pas à vous d'« élever » notre activité, car *l'activité est justement ce qui vous manque*. Ne vous inclinez pas tant devant la spontanéité et songez un peu plus à élever *votre* activité à vous, messieurs !⁴

Ainsi, la nécessité de l'avant-garde ne découle pas pour Lénine de l'absence de conscience de classe ou de capacité d'action des travailleurs, mais de la nécessité d'orienter cette conscience et cette capacité vers la compréhension de l'incompatibilité fondamentale des intérêts des travailleurs avec le système capitaliste et de l'ensemble des formes de domination auxquelles il faut s'opposer pour le renverser. Le problème de la « lutte spontanée » est

en effet qu'elle contribue finalement à la régulation et à la reproduction du mode de production capitaliste : cette lutte vise à « apprendre à ceux qui vend[ent] leur force de travail, à vendre plus avantageusement cette “marchandise” et à lutter contre l'acheteur sur le terrain d'une transaction purement commerciale »⁵. C'est pourquoi le travail d'avant-garde est nécessaire : « la social-démocratie dirige la lutte de la classe ouvrière, non seulement pour obtenir des conditions avantageuses dans la vente de la force de travail, mais aussi pour la suppression de l'ordre social qui oblige les non-possédants à se vendre aux riches »⁶.

Pour pouvoir orienter la lutte de manière à supprimer l'ordre social sur lequel repose l'exploitation, il est donc nécessaire selon Lénine de déployer un travail ambitieux d'éducation politique. Lénine reprend dans ce sens la distinction entre *propagande* et *agitation* proposée par le théoricien socialiste russe Plekhanov :

Un propagandiste, s'il traite par exemple le problème du chômage, doit expliquer la nature capitaliste des crises, ce qui les rend inévitables dans la société moderne, montrer la nécessité de la transformation de cette société en société socialiste, etc. En un mot, il doit donner « beaucoup d'idées », un si grand nombre d'idées que, du premier coup, toutes ces idées prises dans leur ensemble ne pourront être assimilées que par un nombre (relativement) restreint de personnes. Traitant la même question, l'agitateur, lui, prendra le fait le plus connu de ses auditeurs et le plus frappant, par exemple une famille sans-travail morte de faim, la mendicité croissante, etc., et, s'appuyant sur ce fait connu de tous, il fera tous ses efforts pour donner à la « masse » une *seule idée* : celle de la contradiction absurde entre l'accroissement de la richesse et l'accroissement de la misère ; il s'efforcera *de susciter* le mécontentement, l'indignation de la masse contre cette injustice criante, laissant au propagandiste le soin de donner une explication complète de cette contradiction⁷.

Face à l'exaltation de la spontanéité de la lutte ouvrière qu'il s'agirait d'aider dans son expression afin de pouvoir la relayer vers le politique, la conception léniniste de la militance repose ainsi sur la définition d'une perspective révolutionnaire de transformation sociale sur base d'une connaissance des tendances du développement du système capitaliste qu'il s'agit de transmettre aux travailleurs par le biais soit d'explications théoriques (propagande) qui inscrivent la situation qui leur est faite dans les structures de base du capitalisme, soit d'interpellations affectives (agitation) qui les sortent de la passivité et du fatalisme en suscitant l'indignation, et sans doute, au total, d'un discours qui parvient à tenir ensemble les deux :

5 *Ibid.*, p. 30.

6 *Ibid.*, p. 31.

7 *Ibid.*, p. 36-37.

L'erreur fondamentale de la "nouvelle tendance" de la social-démocratie russe est de s'incliner devant la spontanéité, de ne pas comprendre que la spontanéité de la masse exige de nous, social-démocrates, une haute conscience. Au fur et à mesure que l'élan spontané des masses s'accroît et que le mouvement s'élargit, le besoin de haute conscience dans le travail théorique, politique et d'organisation de la social-démocratie augmente infiniment plus vite encore⁸.

Cette vision de la propagande et de l'agitation, a mené plusieurs commentateurs⁹, dont James Scott¹⁰, à attribuer à Lénine une vision « scolaire » de la militance. Or, on a vu que la nécessité de l'avant-garde découle au contraire du souhait de ne pas infantiliser les travailleurs. Cela se manifeste par la dénonciation, apparemment paradoxale, du « caractère politique réactionnaire de la "pédagogie" qui nous est souvent servie à propos de nos devoirs envers les ouvriers » :

Ce qui me révolte, c'est cette tendance continuelle à coller la pédagogie aux questions de politique, aux questions d'organisation. Car enfin, messieurs les champions de "l'ouvrier moyen", au fond vous insultez plutôt l'ouvrier à vouloir toujours vous pencher vers lui avant de lui parler de politique ouvrière ou d'organisation ouvrière. Redressez-vous donc pour parler de choses sérieuses, et laissez la pédagogie aux pédagogues, et non aux politiques et aux organisateurs!¹¹

26

Nous reviendrons plus loin sur la forme que prend cette curieuse figure de la propagande et de l'agitation sans pédagogie. Il n'en reste pas moins que, même si Lénine associe sa conception de l'avant-garde à un profond respect des capacités politiques et intellectuelles des travailleurs, le caractère ouvertement « descendant » de cette approche – et donc une certaine forme de « pédagogisme » – se justifie par l'idée que « le développement *spontané* du mouvement ouvrier aboutit ... à le subordonner à l'idéologie bourgeoise »¹², c'est-à-dire que le mouvement ouvrier est par lui-même incapable d'élaborer une idéologie autonome. C'est précisément à ce présupposé fondamental que Scott s'oppose.

2.2. FAIRE CIRCULER LE TEXTE CACHÉ

Scott considère que le défaut de la conception marxiste de l'idéologie est de prendre au pied de la lettre ce que les dominés disent et font quand ils sont devant les dominants. D'où découle l'illusion que dans leur expression

8 *Ibid.*, p. 28.

9 Par exemple Rosa Luxemburg, Anton Pannekoek et autres représentants du marxisme conseiliste.

10 Voir Scott James C., « The Revolutionary Party: A Plan and Diagnosis », in *Seeing Like a State* (1998), New Haven-London, Yale University Press, 2020.

11 Lénine, *Que faire ?* (1902), *op. cit.*, p. 70.

12 *Ibid.*, p. 22.

spontanée les dominés sont subordonnés à l'idéologie dominante. Or, selon Scott, toute relation de pouvoir doit être comprise comme comportant une part de mise en scène : sur cette scène se joue un « texte public » qui correspond à l'image que les dominés et les dominants doivent donner d'eux-mêmes à l'autre. Le pouvoir des groupes dominants réside précisément dans le fait de définir ce qui compte pour texte public ; les dominés s'efforçant sans cesse, mais le plus souvent pas ouvertement, de renégocier ces frontières. « La lutte implacable autour de telles frontières est peut-être le champ le plus décisif pour les conflits ordinaires, pour les formes quotidiennes de la lutte des classes »¹³. En raison du caractère latent du travail des groupes subalternes sur le texte public, toute analyse fondée exclusivement sur ce texte a de bonnes chances de conclure que ces groupes acceptent l'idéologie qui légitime leur domination. Scott va même jusqu'à dire que les uns et les autres savent le plus souvent très bien que chacun sur cette scène fait semblant, mais, généralement, l'important, pour les uns comme pour les autres, est que ce semblant tienne.

Afin d'illustrer ce rapport différentiel au texte public avec un exemple quotidien, qui permet par ailleurs de comprendre comment ce rapport différentiel peut induire des idées sur une répartition inégale de l'intelligence, on peut reprendre à Scott l'exemple du grommèlement ou du refus de comprendre comme des formes inchoatives de résistance des groupes dominés face au texte public :

Conscient des atouts dont ils disposent dans une confrontation ouverte, les supérieurs insisteront souvent pour qu'on parle tout à fait franchement, et demanderont aux mécontents qui grommellent de préciser clairement les causes de leurs plaintes. Tout aussi souvent, le subordonné, souhaitant quant à lui rester dans le champ plus favorable de l'ambiguïté, niera avoir émis la moindre plainte¹⁴.

En jouant les idiots, les subordonnés font un usage créateur des stéréotypes censés les stigmatiser. Alors qu'ils sont considérés comme bêtes et qu'un refus direct est dangereux, ils peuvent masquer un refus par l'ignorance. L'usage systématique de l'ignorance de la part de la paysannerie afin de confondre les élites et l'État a suggéré

13 Scott James C., *Domination and the Arts of Resistance*, New Haven and London, Yale University Press, 1990, p. 14. L'ouvrage a été traduit en Français sous le titre *La domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne*, traduction d'Olivier Ruchet, Préface de Ludvine Bantigny, Paris, Amsterdam, 2009. Les passages cités dans l'article sont traduits directement de l'Anglais.

14 *Ibid.*, p. 155.

à Eric Hobsbawm la phrase suivante: «Le refus de comprendre est lui-même une forme de lutte des classes»¹⁵.

Pour chaque pôle de la relation de pouvoir, il existe toutefois aussi un «texte caché», consistant dans les discours que chaque groupe social développe lorsqu'il n'est pas sur scène. Le texte caché des dominés est par définition très difficile à percer, mais on peut le dénicher lorsqu'il est possible d'accéder aux lieux où les dominés communiquent entre eux loin du regard du pouvoir, des cafés des travailleurs aux alcôves des soupirs des esclaves. Ce qu'on comprend lorsqu'on a accès au texte caché, c'est que fondamentalement les dominés ne croient pas à l'idéologie dominante et sont de fait conscients de «l'opposition irréductible de leurs intérêts avec tout l'ordre politique et social existant». Le contenu de ce texte caché est en effet le plus souvent le renversement de la distribution des statuts, ou même la négation de l'ordre social en place. Mais ce dont les opprimés sont aussi conscients, c'est que, le plus souvent, il n'y a d'autre choix réaliste que l'obéissance, d'où leur respect du texte public tel qu'il est défini par les dominants.

Scott va plus loin en soulignant que l'adhésion même au texte public par les dominés peut produire activement, ou en tout cas ne pas empêcher, des formes radicales de remise en question de l'ordre social. Il le démontre en analysant l'idée marxiste de l'incorporation de l'idéologie dominante par les groupes dominés selon laquelle l'idéologie dominante persuade les subalternes de croire activement aux valeurs qui justifient leur subordination. A cette thèse,, Scott rétorque qu'il n'est pas sûr que l'incorporation de l'idéologie dominante par les groupes subalternes en vienne à diminuer le conflit social. Au contraire, la plasticité de toute idéologie à prétention hégémonique, qui doit dans une certaine mesure affirmer servir les intérêts des groupes subalternes, fournit à ces groupes des ressources politiques sous la forme des revendications légitimées par cette idéologie. Qui plus est, précisément parce que ces revendications sont légitimées par le discours dominant, il peut sembler d'autant plus légitime aux subalternes de recourir à la violence lorsqu'elles ne sont pas reconnues. «Les classes subalternes qui constituent le fondement de ce que nous appelons des mouvements révolutionnaires poursuivent en général des buts tout à fait internes à leur compréhension de l'idéologie dominante»¹⁶. C'est le cas du mouvement syndical, du moins dans ses formes radicales: «Ce que Lénine voyait comme "la conscience tradunioniste" – des objectifs modestes poursuivis avec une

15 *Ibid.*, p. 133.

16 *Ibid.*, pp. 77-78.

intensité farouche – est un phénomène fréquent dans les situations révolutionnaires »¹⁷.

Il y a donc selon Scott deux espaces de lutte : le texte public (à travers l'usage stratégique du discours dominant) et le texte caché (à travers la constitution d'une pensée radicalement opposée à l'ordre social et politique existant, à travers la négation de la domination par la pensée) : le moment insurrectionnel correspondant à l'effondrement de la frontière entre les deux.

On peut certes considérer que ces formes de résistance des groupes subalternes sont des armes à double tranchant : d'un côté, en jouant leur rôle au sein du texte public (bien que ce soit parfois pour le retourner contre lui-même), les dominés ratifient l'idéologie des dominants ; d'un autre côté, le texte caché peut être compris comme une sorte de soupape de sécurité qui permet de relâcher la pression que subissent les dominés afin d'éviter la révolte. C'est pourquoi on peut interpréter les formes ritualisées d'expression du texte caché (dont l'exemple typique est le carnaval) comme des espaces concédés aux subalternes par les dominants précisément à cette fin.

Toutefois, quel que soit le bénéfice que les dominants peuvent tirer de cette dialectique entre texte public et caché, le texte caché remplit une fonction fondamentale, qui est de réfléchir, légitimer, organiser la principale forme de résistance dont disposent les groupes subalternes, c'est-à-dire l'infra-politique, qui peut être comprise comme une résistance pratique qui évite toute déclaration publique de ses intentions. Il est en effet impossible de séparer la résistance symbolique à la domination dans le texte caché des luttes matérielles visant à réduire ou interrompre l'exploitation. Les groupes subalternes ont toujours mis en place des formes de résistance latentes à l'exploitation : le chapardage, le maraudage, le travail bâclé ou feint, le troc, la production souterraine, le sabotage des récoltes et des machines, le braconnage, l'occupation illégale des terres, le glanage non autorisé, le versement de loyers en nature inférieurs au dû, le défrichement clandestin de champs, etc. Le texte caché permet ainsi de nouer le lien entre une conception populaire de la justice qui ne peut être défendue ouvertement et des pratiques visant à exercer des droits de manière clandestine. Il doit être compris plus comme un support de la résistance pratique que comme son substitut.

Scott nous apprend alors à sortir de la vision, caractéristique des démocraties libérales, selon laquelle la politique se déploie essentiellement dans

¹⁷ *Ibid.*, p. 78, note 24.

l'espace public, ce qui nous mène à penser que les groupes dominés n'ont pas de vie politique, ou qu'ils sont réduits à réitérer dans leurs discours politiques l'idéologie dominante, ou encore que leur vie politique se limite aux moments exceptionnels d'explosion populaire, qui sont alors compris comme des mouvements de foule déstructurés. Si l'on suit Scott, à l'encontre de cette vision, il faut considérer l'infrapolitique comme la forme élémentaire de la politique. C'est pourquoi il parle d'*infra*-politique, et non pas par exemple de *pré*-politique. « Infra » est utilisé ici comme dans le mot « infrastructure ». L'infrastructure est ce qui rend possible le commerce et la production ; l'infrapolitique est ce qui rend possible la politique :

L'infrapolitique, c'est incontestablement de la politique réelle. À plusieurs égards, elle est menée d'une manière plus sérieuse, et avec des enjeux plus élevés, et au milieu d'aléas plus significatifs, que la vie politique dans les démocraties libérales. En elle, ce sont des positions réelles qui sont perdues ou gagnées. Des armées sont défaites et des révolutions facilitées par les désertions de l'infrapolitique. Des droits de propriété sont de facto établis ou contestés. Des États subissent des crises fiscales ou des crises de l'appropriation lorsque les infimes stratagèmes cumulatifs des sujets les privent de travail et d'impôts¹⁸.

30

A travers sa théorie du texte caché et de l'infrapolitique, Scott produit aussi à sa manière une critique de l'idée que l'action militante devrait viser à faire exprimer ses publics pour relayer leurs doléances vers le pouvoir. Certes, on pourrait se dire que ces notions sont formulées en pensant à des situations (esclavage, servage, système des castes), radicalement différentes de la nôtre, où les droits civils et politiques, avant tout le droit à l'expression publique, sont constitutionnellement reconnus. L'existence même d'une société civile large, structurée et institutionnalisée, comme en Belgique, témoigne de la différence qui sépare les sociétés qu'étudie Scott de la nôtre. Toutefois, si cette différence complexifie sans doute la situation, elle ne modifie pas fondamentalement la logique des relations de pouvoir. Au mythe du libéralisme politique selon lequel il serait possible de créer un espace public dans lequel les inégalités et la domination seraient en quelque sorte suspendues, il faut opposer que, dans notre société aussi, la plupart des citoyens passent la plus grande partie de leurs vies dans des contextes sociaux fondamentalement autoritaires, en commençant par leur lieu de travail. On peut donc supposer que les groupes dominés continuent à mettre en place des formes d'infrapolitique et à élaborer un texte caché. Ainsi, on peut se demander si ce n'est pas le texte public ainsi « démocratisé » qui joue le rôle de soupape de sécurité en « orthopédissant » le texte caché et en enlevant à l'infrapolitique sa propre forme de légitimation.

¹⁸ *Ibid.*, p. 200.

On pourrait se dire que la théorie de Scott va bien au-delà de la critique d'une forme de militance, pour remettre en question la nécessité de la militance en tant que telle. En réalité, il semble plutôt entrevoir une forme différente de militance dans la « création » et « dissémination » d'un espace social pour des subcultures dissidentes. Cet espace social requiert à la fois l'érection de barrières sociales et culturelles entre l'élite et les dominés et un certain équilibre entre la solidarité et le conflit au sein des groupes subalternes eux-mêmes :

Les porteurs [de la subculture dissidente] sont vraisemblablement aussi marginaux que les lieux où ils se réunissent. Puisque ce qui est considéré comme socialement marginal dépend si lourdement des définitions internes à chaque culture, les porteurs seront caractérisés par une très grande diversité selon les cultures et les époques. Dans l'Europe proto-moderne, par exemple, les porteurs de la culture populaire ont joué un rôle décisif dans le développement des thèmes subversifs du carnavalesque. Acteurs, acrobates, bards, jongleurs, devins, amuseurs itinérants de toute sorte : on peut dire qu'ils ont gagné de quoi vivre de cette façon-là (...). Puisqu'une grande partie de la résistance face à la culture dominante a pris la forme de l'hétérodoxie et de l'hérésie religieuses, le rôle de ce que Max Weber a appelé « intelligentsia-paria » ne devrait pas être négligé. Ici on trouve certains membres renégats du bas clergé, aspirants prophètes, pèlerins, sectes marginales et ordres monastiques, mendiants et ainsi de suite¹⁹.

31

Aux yeux de Scott, plutôt que de le faire exprimer, le traduire et le relayer, l'action militante devrait alors entretenir le texte caché, le faire circuler au sein du peuple, et soutenir les formes que prend l'infra-politique. Aussi, au lieu de travailler stratégiquement le texte caché pour qu'il puisse s'exprimer de manière recevable, il s'agirait de travailler stratégiquement le texte public, pour qu'il puisse devenir l'endroit où se manifeste l'opposition irréductible des intérêts des groupes subalternes avec l'ordre politique et social existant.

3. LES APORIES DE L'EXPRESSION

Quelles conséquences générales se dégagent-elles de l'étude des textes de Lénine et de James Scott ? Ces deux auteurs, dont les positions sont bien différentes et mêmes opposées sur plusieurs points décisifs, semblent pourtant se confronter à la même problématique : à savoir l'impossibilité d'un rapport linéaire entre militants et publics au sein du dispositif expression-relai vu comme une relation immédiate entre deux « sujets » collectifs.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 123-124.

Finalement, ce que Lénine et Scott nous aident à saisir, est la double non-transparence qui institue la relation entre les militants et leurs publics ou référents sociaux : non-transparence, d'une part, des publics pour les militants, dont le regard risque toujours de rester aveugle face à la circulation souterraine des textes cachés, et des militants pour les publics, qui peuvent toujours les considérer comme les représentants du texte public ; mais aussi, d'autre part, non-transparence des militants et des publics par rapport à eux-mêmes, dans la mesure où leur position réelle au sein de la société est définie aussi par, et s'avère indissociable de, la méconnaissance de cette position, c'est-à-dire l'incapacité de la reconnaître et de la traiter dans sa réalité effective.

Autrement dit, tant les militants que les publics s'expriment et agissent dans un décalage irréductible par rapport à leurs conditions effectives d'existence qui fait que chacun des deux « pôles » de ce rapport méconnaît non seulement la réalité de l'autre, mais aussi sa propre réalité – non seulement donc le réel des conflits et des besoins qui émergent chez l'autre, mais aussi ceux dont on est soi-même traversé.

Un présupposé crucial, contesté tant par Lénine que par Scott, semble soutenir la logique de l'expression et du relai : tant les individus qui sont pris dans une situation sociale donnée (un conflit, une souffrance, une demande...) que ceux qui s'inscrivent dans une pratique militante donnée savent ce qu'ils font et ce qu'ils veulent, et peuvent l'exprimer d'une manière adéquate face à des interlocuteurs tout aussi maîtres de leurs propres savoirs et paroles. Ainsi, dans le dispositif expression-relai, deux présupposés semblent opérer : les publics peuvent saisir et formuler d'une manière pertinente et efficace leur situation et leurs revendications et les militants peuvent interpréter correctement les paroles et les actes des publics. Non seulement les conditions d'existence, les objectifs de l'action et les moyens de l'accomplir sont transparents pour la conscience des acteurs, mais les différents acteurs sont transparents les uns pour les autres, dans une situation de communication non problématique.

Or, ces présupposés sont-ils réalistes ? Peut-on supposer que, dans une société divisée par des conflits et des inégalités, il serait toujours possible de dire à autrui ce que l'on veut ou que l'on refuse et de comprendre ce qu'autrui dit et fait vraiment ? Peut-on imaginer que, dans des situations de précarité et de lutte quotidiennes, une parole claire et véridique puisse jaillir uniquement grâce à des « espaces » ou à des « occasions » qu'octroient, afin de la laisser s'exprimer, des professionnels de l'écoute ? Finalement, peut-on croire que des « militants », pour lesquels l'intervention auprès des

« publics » n'est pas seulement la conséquence d'une vocation personnelle, mais une charge professionnelle et un statut de représentants d'institutions, puissent entendre et traduire tout naturellement ce que leurs « publics » disent – alors même qu'il s'agirait justement d'écouter en premier lieu ce qui ne saurait être dit directement et explicitement ?

Que les conditions sociales d'existence déterminent plus ou moins largement les manières de penser et de dire, les formes du savoir et de la sensibilité, est une découverte du XIX^e siècle : on peut citer Marx, Nietzsche et Freud ; mais, depuis l'avènement d'une société de la consommation de masse et de l'industrie culturelle – donc pendant tout le long XX^e siècle qui sépare les thèses de Lénine de celles de Scott – nous nous trouvons confrontés au phénomène d'une société qui parle de plus en plus à travers nos paroles et ne laisse aucune forme d'expression disponible au-delà de celles qui reproduisent son propre discours. Ainsi, Michel de Certeau décrit dans les années 1970 le rapport des parlants à la parole envahissante des systèmes de la connaissance et de la communication :

Le grand silence des choses est mué en son contraire par les médias. Hier constitué en secret, le réel désormais bavarde. Il n'y a partout que nouvelles, informations, statistiques et sondages. Jamais histoire n'a autant parlé ni autant montré. Jamais en effet les ministres des dieux ne les ont *fait parler* d'une manière aussi continue, aussi détaillée et aussi injonctive que les producteurs de révélations et de règles ne le font aujourd'hui *au nom* de l'actualité. Les récits de ce-qui-se-passe constituent notre orthodoxie. Les débats de chiffres sont nos guerres théologiques²⁰.

Ainsi, cette omniprésence du récit savant et communicationnel impose des règles et un « formatage » à l'articulation des paroles, finissant par déterminer les modalités de l'expression en la subordonnant à l'auto-représentation de l'ordre social :

Code anonyme, l'information innerve et sature le corps social. Du matin à la nuit, sans arrêt, des récits hantent les rues et les bâtiments. Ils articulent nos existences en nous apprenant ce qu'elles doivent être. Ils « couvrent l'événement », c'est-à-dire qu'ils en *font* nos légendes (*legenda*, ce qu'il faut lire et dire). Saisi dès son réveil par la radio (la voix, c'est la loi), l'auditeur marche tout le jour dans la forêt de narrativités journalistiques, publicitaires, télévisées, qui, le soir, glissent encore d'ultimes messages sous les portes du sommeil (...). La vie sociale multiplie les gestes et les comportements *imprimés* par des modèles narratifs ; elle reproduit et empile sans cesse les « copies » de récits. Notre société est devenue une société *récitée*, en un triple

20 De Certeau Michel, *L'invention du quotidien, t. I. Arts de faire* (1980), Paris, Gallimard, 1990, p. 270.

sens : elle est définie à la fois par des *récits* (les fables de nos publicités et de nos informations), par leurs *citations et par leur* interminable *récitation*²¹.

La récitation absorbe donc l'expression. Représenter ou relayer une expression considérée comme une origine absolue, un acte pur et original par lequel un « public » pourrait se raconter librement, n'a plus aucun sens si l'on accepte que toute expression, du moins lorsqu'elle surgit et qu'on l'observe dans sa surface immédiate, est toujours-déjà la répétition d'un déjà-dit et d'une injonction à dire selon certaines règles :

La citation sera donc l'arme absolue du faire croire. Parce qu'elle joue sur ce que l'autre est supposé croire, elle est donc le moyen par lequel s'institue du « réel ». Citer l'autre en leur faveur, c'est donc rendre croyables les simulacres produits dans une place particulière. Les « sondages » d'opinion en sont devenus le procédé le plus élémentaire et le plus passif. L'auto-citation perpétuelle – la multiplication des sondages – est la fiction par laquelle le pays est amené à croire ce qu'il *est*. Chaque citoyen suppose de tous ce que, sans le croire lui-même, il apprend de la croyance des autres. Remplaçant des doctrines devenues incroyables, la citation permet aux appareils technocratiques de se rendre fiable à chacun *au nom des autres*. Citer, c'est donner réalité au simulacre produit par un pouvoir, en faisant croire que d'autres y croient mais sans fournir aucun objet croyable²².

Autrement dit, l'expression n'est jamais quelque chose de premier, elle est elle-même déjà un relai : le relai d'un récit imposé et diffusé par des appareils de pouvoir. Ainsi, elle ne saurait fournir, dans son immédiateté, une orientation valable pour analyser et transformer la société, car elle récite le récit des pouvoirs et des institutions établis. Or ce constat ne devrait pas aboutir à jeter le soupçon uniquement sur les expressions prétendues des « publics ». Car, si ceux-ci sont toujours susceptibles de n'exprimer que des citations et des récitation, la même passivité existe du côté des « militants », notamment lorsque ces derniers sont eux-mêmes des rouages des systèmes de pouvoir qui fabriquent et qui diffusent les récits à réciter. De tels « militants » sont en effet également inscrits dans les mêmes institutions qui colonisent par leurs schémas discursifs les paroles des « publics ». Le résultat de cela est double : non seulement les publics ne sont pas capables d'emblée de parler autrement que par des récits formatés par les institutions et les pouvoirs, mais aussi les militants ne sont pas capables d'emblée d'entendre dans les paroles des publics autre chose que les récits des appareils institutionnels dont les militants sont eux-mêmes les suppôts...

21 *Ibid.*, p. 271.

22 *Ibid.*, pp. 274-275.

La référence aux sondages d'opinion faite par Certeau est tout à fait significative et pertinente aussi pour le monde actuel, qui connaît des technologies de fabrication de l'expression d'opinions bien plus puissantes et diffuses dans la vie quotidienne. Le schéma semble pourtant être le même que celui indiqué par l'ouvrage de 1980 : le pouvoir s'autorise des croyances qu'il suppose chez les gouvernés et il reçoit cette autorisation des paroles qu'il a logées chez ces derniers. Les médias – bien au-delà des trop célèbres réseaux sociaux –, les procédures bureaucratiques, les statistiques et les sondages... : tout cela préforme l'expérience que les acteurs font de la société et, si les militants sont aussi des communicants, des fonctionnaires et des experts, comment empêcher qu'ils ne retrouvent dans les expressions des publics exactement ce qu'ils y auront mis, à savoir les schémas discursifs dominants produits par les institutions et les appareils de pouvoir ?

Si ce cercle décrit une impasse réelle mais généralement inaperçue du schéma expression-relai, force est de conclure que tout rapport militants-publics devrait (se) poser le problème des écarts possibles, des mises-à-distance envisageables, à l'égard des récits, des paroles et des discours qui parlent en chacun de nous et dont l'effet est de nous figer dans la répétition de l'identique : c'est-à-dire là où on est séparés de notre pouvoir de connaître et d'exprimer nos conditions de vie, d'initier une action de transformation sur ces dernières, et d'avoir accès à ce qu'autrui peut apporter d'indispensable à cette action. C'est tout le problème du réel qu'implique le devenir de la militance, et du danger persistant de s'enfermer dans l'espace fermé des simulacres.

Un autre critique des sociétés industrielles d'après-guerre, Jacques Ellul, insistait dès 1948 sur la perte du réel que l'emprise de ces sociétés finit par engendrer :

L'homme du XXe siècle, et l'on peut dire que c'est la première fois au cours de l'histoire que ce fait se produit, oscille sans cesse entre le phénomène et le mythe explicatif (...). Le phénomène est, si l'on veut, la présentation externe du fait. Notre contemporain ne voit plus que les représentations que lui donnent la presse, la radio, la télévision, la propagande, la publicité. Il ne croit plus à ses expériences, à son jugement, à sa pensée : il s'en réfère au papier imprimé et aux ondes sonores ou aux images télévisées (...). Ce sont ainsi ces apparences qui deviennent sa vie et sa pensée. Ceci entraîne une conséquence très importante au point de vue intellectuel, c'est que l'homme moderne, saisi dans ce flot d'images invérifiables, ne peut absolument pas les maîtriser car elles ne sont pas coordonnées (...). L'homme s'habitue à vivre ainsi sans présent et sans passé, il s'habitue à vivre dans une totale incohérence parce que toute son activité intellectuelle est accrochée à ces fugitives visions, elles-mêmes

sans passé et sans avenir, et pour le présent, sans consistance (...). Mais, d'autre part, l'homme a évidemment besoin d'une certaine cohérence (...). Devant l'embrouillement de ces apparences, et la nécessité de leur donner une cohérence, on les unit dans l'esprit du spectateur par une apparence nouvelle qui permet d'expliquer tout le reste. Cette apparence (...) qui n'est acceptée que par une croyance absolument aveugle, devient la clé intellectuelle qui sert à ouvrir tous les secrets²³.

Le parasitage de l'expression par les apparences rend illusoire le rôle attribué à l'expression dans les pratiques militantes – car ce n'est pas le réel qui s'exprime comme tel mais son simulacre produit de façon industrielle – ; et il finit par ébranler ces pratiques aussi d'une autre manière, peut-être plus fondamentale :

C'est une constatation banale, les hommes de notre temps ne se comprennent plus (...). Nous avons vu comment se perd progressivement le sens de la réalité objective – et l'homme que nous rencontrons a cessé lui aussi d'avoir pour nous cette réalité objective (...). Nous ne pouvons plus communiquer entre nous, parce que notre vis-à-vis a perdu, pour nous, sa réalité (...). Or si parler devient un acte vide faute d'interlocuteur, à quoi peut servir l'expression ? Ses seuls destinataires et ses seuls émetteurs seront des simulacres, fabriqués par les récits qui innervent et qui figent chacun dans son rôle de « répétiteur » des formes et des formats par lesquels l'existence est vécue au sein de ces sociétés modernes. Des sociétés qui sont toujours les nôtres, et dont il faudra conclure qu'elles apparaissent comme des sociétés extraordinairement bavardes. En elles, ce n'est pas la parole en tant que telle qui fait défaut, ce ne sont pas les « lieux » où s'exprimer qui manquent, mais les conditions qui feraient de ces paroles autre chose qu'une parole vide, qui confirme l'existant et qui n'exprime que son emprise sur les subjectivités²⁴.

4. PAROLE ET VÉRITÉ DANS LA MILITANCE

Si on essaie de tirer de tout cela quelques conclusions, on pourra suggérer ce qui suit : les présupposés du dispositif expression-relai semblent fondés sur une négligence, ou un refoulement, structurels, des impasses que rencontrent les actes d'exprimer et d'entendre. Des impasses qui viennent des déterminismes tacites des structures sociales dans lesquelles nous baignons tous et qui innervent les décalages multiples entre les différentes paroles, mais aussi entre chaque parole et elle-même ; entre ce qu'on voudrait dire et entendre et ce qu'on finit par dire et entendre réellement, mais aussi entre ce qu'on peut dire et entendre au sein de certaines conditions d'existence et ce qu'il faudrait dire et entendre pour qu'advienne une transformation positive de ces conditions.

23 Ellul Jacques, *Présence au monde moderne* (1948), Paris, La Table Ronde, 2025, pp. 125-129.

24 *Ibid.*, pp. 143-144.

Cette négligence et ce refoulement de la division intime et des limites nécessaires des pratiques sociales des militants et des publics ne concernent pas que la situation particulière des organisations associatives belges dans les années 2000 : l'analyse des positions de Lénine et de Scott témoignent de ceci, que les mêmes problèmes se posent, sous des formes à chaque fois singulières, partout là où un *manque* se manifeste dans le corps social et devient l'objet d'un traitement par des pratiques spécifiques (intervention bénévole, services publics, organisations révolutionnaires, partis et syndicats insérés dans les espaces parlementaires et institutionnels...). Or, l'effet principal de la manifestation de ce manque, lorsqu'il est pris au sérieux et traité jusqu'au bout, est la déstabilisation de la possibilité de le penser et de le dire d'une manière transparente et directe : car les « publics » qui le subissent sont exclus à cause de cela de la plénitude de leur puissance d'agir ; tandis que les « militants » qui veulent le traiter ne partagent pas son expérience directe. Cette situation fait que, dans l'un comme dans l'autre cas, les acteurs se trouvent en-deçà, ou à distance, de la réalité qui pourtant les touche. Et c'est ce qui rend toutes les opérations d'exprimer et de relayer littéralement utopiques, c'est-à-dire dépourvues d'un lieu social où elles pourraient devenir effectives.

Il conviendrait peut-être de changer de problématique, de se concentrer moins sur l'expression et sur la représentation – deux notions dont nous avons essayé de cerner les apories – que sur la structure et les effets des paroles qui s'échangent dans la relation militants-publics. Donc sur la capacité que ces paroles possèdent, ou devraient posséder, de rendre les sujets entre lesquels elles circulent à leur réel, et de les arracher ainsi aux jeux des simulacres et des récitation qui innervent la reproduction de l'ordre social.

C'est peut-être de ce point de vue que Lénine peut de nouveau nous fournir des indications précieuses. Le linguiste Jean-Jacques Lecercle a étudié d'une manière approfondie la pratique de la langue qui sous-tend le travail politique de l'avant-garde révolutionnaire tel que Lénine le conçoit – et cette pratique tourne autour de l'impératif de « dire la vérité aux masses ». Qu'est-ce que cela veut dire ?

Selon Lecercle, pour Lénine, « le langage n'est pas seulement un instrument de communication, ou plutôt il ne l'est que parce qu'il est aussi intervention dans un rapport de forces »²⁵. Autrement dit :

Lénine est le théoricien du mot d'ordre juste, mais aussi le contempteur de la « phrase », par quoi il ne faut pas entendre l'opposition simplette entre les mots et les

²⁵ Lecercle Jean-Jacques, *Lénine et l'arme du langage*, Paris, La Fabrique, 2024, p. 19.

actes (pas de paroles, des actes!), mais entre le mot qui est un acte, en ce qu'il produit des effets matériels dans la situation, et le mot qui n'est qu'un mot, une phrase vide, injuste parce que non ajustée à la réalité de la situation, ou une phrase mensongère, dont l'efficacité matérielle est de tromper les masses en leur masquant la réalité de la situation²⁶.

Ainsi, remarque Lecercle, il ne s'agit pas de dire « ce que les masses veulent entendre », mais de leur dire la vérité, « qu'elles soient prêtes à l'entendre ou non »²⁷. Cela veut dire, pourrions-nous ajouter, rompre avec les récits et les récitations qui préforment etaturent les expressions des publics et l'écoute des militants, se porter ailleurs que dans la danse infinie des apparences.

Lénine a pris pleinement la mesure de la double impasse qui se retrouve au cœur du dispositif de l'expression. Ainsi, il conçoit l'éducation politique de la manière suivante :

La tâche essentielle des travailleurs de l'enseignement et du Parti communiste, avant-garde dans la lutte, doit être de contribuer à l'éducation et à l'instruction des masses travailleuses, afin de surmonter les anciennes habitudes, les vieilles routines héritées de l'ancien régime, routines et habitudes de propriétaires, qui ont profondément imprégné les masses²⁸.

Jean-Jacques Lecercle cite aussi cet autre passage :

Plus une institution a d'importance dans ces pays, moins elle est indépendante à l'égard du capital et de sa politique. Dans tous les Etats bourgeois, la liaison entre l'appareil politique et l'enseignement est extrêmement forte, bien que la société bourgeoise ne puisse en convenir ouvertement. Mais cette société travaille les masses par l'intermédiaire de l'Eglise, de tout le système de la propriété privée. Notre tâche essentielle consiste, entre autres, à opposer notre vérité et à l'imposer comme contre-poids à la « vérité » bourgeoise²⁹.

Or comme le souligne Lecercle, si Lénine ne croit guère à la validité immédiate et naïve des « expressions » des multitudes dominées, car elles sont justement dominées jusque dans leur parole par les systèmes de pouvoir qui innervent la société, la vérité (des révolutionnaires) qu'il s'agit à ses yeux de « dire » ne se réduit pas pour autant à de la persuasion et à de la manipulation symétriques (et partant indiscernables) de l'emprise des

26 *Ibid.*, pp. 19-20.

27 *Ibid.*, p. 20.

28 Lénine Vladimir Ilič, « Discours à la Conférence de Russie des directions de l'enseignement politique auprès des sections de province et de district de l'instruction publique. 3 novembre 1920 », in *Œuvres*, Paris/Moscou, Éditions sociales/Éditions du progrès, 1966, t. 31, p. 379.

29 *Ibid.*

institutions « bourgeoises ». Il s'agit en réalité de détruire l'effet hypnotique de la « phrase », de ce que Certeau appelle les « récits » et les « récitations » :

La bourgeoisie n'exerce pas seulement sa domination par la violence physique de la répression, mais par la violence douceuse de l'eau sucrée des phrases apparemment consensuelles (...), une violence qui prend, dans la conjoncture d'avril 1917, la forme de la phrase révolutionnaire qui « grise » le peuple. La vérité est alors le dissolvant, le vinaigre et le fiel, de cette griserie³⁰.

Loin de laisser les masses « exprimer » ce qu'elles veulent, il s'agit pour l'avant-garde militante de séparer les masses de ce qu'elles veulent dire et entendre et qui leur fait (trop) plaisir de dire et d'entendre. L'« éducation » consiste alors à découpler les dominés des récits qui les assujettissent à leur condition, à travers une confrontation douloureuse et traumatique à la vérité amère...

D'une manière encore plus significative, Lénine estime que cette tendance à (se) faire plaisir en s'écartant de la vérité est partagée par les dominés et par les militants d'une manière analogue :

Des vérités simples, claires, intelligibles, évidentes pour tout représentant de la masse laborieuse et qui semblent incontestables, sont déformées par ceux qui ont contracté cette variété de gale. Il arrive souvent que cette déformation procède des meilleurs sentiments, les plus nobles, les plus élevés, « simplement » parce que certaines vérités théoriques n'ont pas été digérées ou parce qu'on les répète hors de propos avec une gaucherie enfantine et une servilité d'écolier (ces gens-là, comme on dit, « ne savent pas avec quoi ça rime »), mais cette gale n'en est pas moins une très mauvaise gale³¹.

La gale des « phrases » – véritable équivalent de la prolifération des récits et des apparences dont parlent Certeau et Ellul – est vue ici comme la maladie du militant révolutionnaire qui voit et entend, des masses, uniquement ce qui le conforte dans sa récitation radicale, et qui finit ainsi par ne pas voir ni entendre la réalité des « textes cachés » que les dominés continuent de tisser par-delà les phrases de leurs éducateurs ou libérateurs supposés. Des textes cachés qui ne sont pas nécessairement ou univoquement lucides, véridiques et féconds, car ils ne sont pas eux-mêmes à l'abri de l'emprise des phrases ; mais qui sont toujours signifiants en ceci qu'ils constituent le seul lieu de « vérification » de l'opération de vérité prônée par Lénine.

Comme le dit Lénine, la parole qui peut dissiper les phrases du côté des militants ainsi que de celui des masses, est une parole véridique, articulée à un réel qu'il s'agit de regarder en face quoi qu'il nous en coûte. C'est pour-

30 Lecerle, *Lénine et l'arme du langage*, op. cit., p. 101.

31 Lénine, « De la gale. 22 février 1918 », in *Œuvres*, op. cit., t. 27, p. 29.

quoi la pratique militante du langage selon Lénine se concentre, non pas dans l'expression des publics et dans son relai par les militants, mais dans le mot d'ordre³² qu'il s'agit de rendre commun entre les militants d'avant-garde et les masses dominées, devenir-commun dont la condition est sa capacité d'innover, mais aussi de se faire digérer, c'est-à-dire métaboliser, par le texte caché.

Le mot d'ordre n'est pas l'expression d'un vécu, d'une souffrance ou d'une revendication : « il saisit les masses, les pousse à l'action, il interpelle les individus en sujets politiques actifs et conscients »³³. Il n'exprime pas ce qui existe déjà, mais transforme la position des individus et des groupes par rapport à leurs conditions d'existence :

Il n'est pas simplement le reflet d'une *doxa*, de ce que les individus pensent ou veulent entendre, il identifie et tranche, sur la base de l'analyse concrète d'une situation concrète. Là gît la différence entre le mot d'ordre juste et le mot d'ordre faux, qui se contente de coller à l'« opinion », c'est-à-dire d'exprimer l'idéologie dominante³⁴.

Finalement, le mot d'ordre léninien revêt aussi une autre fonction décisive, qui se situe au-delà de toutes les impasses de l'expression et de sa représentation :

Le mot d'ordre est *autorisé*. Une fois repris par le parti, il est explicitement assumé par le collectif. Il fait autorité parce qu'il n'est plus l'expression de la pensée ou de la position de Lénine, il est ce qui indique la ligne, ce qui fixe collectivement la direction³⁵.

Par-delà la contingence historique de la forme d'organisation militante que Lénine envisageait – le Parti révolutionnaire –, ce statut collectif du mot d'ordre peut indiquer encore aujourd'hui que la valeur d'une telle forme langagière, et de la pratique politique qu'elle incarne et concentre, dépend de sa capacité à se situer par-delà le clivage entre les militants et les publics en tant que données immédiates. Le mot d'ordre mobilise, ac-

32 Il ne s'agit évidemment pas de reprendre tels quels les mots d'ordre de Lénine et de les inscrire dans une pratique politique actuelle. Non seulement parce que les mots d'ordre ne peuvent pas être dissociés de la situation concrète d'où ils tirent leur sens, mais aussi parce que toute la production discursive de Lénine est au fond structurée autour de la forme-mot d'ordre. C'est le cas bien entendu des mots d'ordre que Lénine a déclarés au cours de son activité – « tout le pouvoir aux Soviets », « transformer la guerre impérialiste en guerre civile révolutionnaire »... –, mais aussi par exemple des titres de nombreux textes : « Mieux vaut moins, mais mieux », « L'impérialisme, phase suprême du capitalisme », etc., dont la structure est toujours dominée par une orientation vers la prise de conscience et l'action qui s'ensuit. On remarquera que dans tous ces énoncés le destinataire est interpellé et secoué, en quelque sorte provoqué par une formulation abrupte ou paradoxale censée le sortir de ses habitudes mentales et de leur retour éternel.

33 Lecercle, *Lénine et l'arme du langage*, op. cit., p. 61.

34 *Ibid.*, pp. 61-62.

35 *Ibid.*, p. 61.

tive, transforme les positions, dans la mesure où il n'est ni une expression brute des dominés ni une technique professionnalisée des militants, mais quelque chose de nouveau et d'inédit, qui reconfigure les identités de tous les sujets pris dans ses effets. En ce sens, le mot d'ordre léninien analysé par Lecercle peut déplacer tant les apories du pédagogisme contenues dans *Que faire?* – il est significatif que les textes de Lénine analysés par le linguiste soient presque tous postérieurs à cet ouvrage – que ses critiques par James Scott; car le mot d'ordre représente aussi le moment où des élaborations infra-politiques accèdent à la visibilité et se confrontent ouvertement à l'ordre dominant – et de toute façon aucun mot d'ordre juste ne peut éviter de s'articuler, tout en les transformant, aux différents textes cachés produits par les groupes dominés.

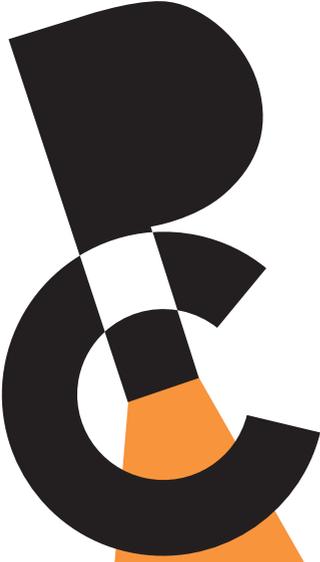
Cette reprise de la figure léniniste du mot d'ordre ne signifie pas forcément que les militants associatifs devraient se mettre à produire des mots d'ordre comme le faisait Lénine. Nous suggérons toutefois l'intérêt de développer des pratiques discursives qui visent à produire des effets subjectifs similaires à ceux des mots d'ordre. Ce vers quoi fais signe le mot d'ordre est en effet la possibilité de faire rencontrer les conséquences d'analyses théoriques capables de trancher de façon potentiellement traumatisante dans les simulacres et l'élaboration constante dans les textes cachés du traumatisme propre à une situation d'oppression.

5. CONCLUSIONS

L'objectif de ce parcours à travers différentes conceptions du rapport entre la militance et ses destinataires, qui se situent toutes à une certaine distance du rapport encadré par le logiciel expression-relai, n'était pas de prôner l'abandon pur et simple des formes d'action visant à favoriser l'expression des publics et à relayer leurs doléances vers les pouvoirs. Comme nous l'avons dit d'entrée de jeu, ce logiciel est le simple prolongement des conditions d'existence institutionnelles des organisations qu'il innerve, de leur fonction de « régulation conflictuelle » du système capitaliste. Dans ce cadre, il ne faut pas oublier que quand on parle – généralement pour la critiquer – de la fonction de reproduction sociale d'une institution, on reconnaît aussi implicitement que cette institution est tout simplement, dans le système tel qu'il est, la condition de la reproduction même de ceux et celles qui y vivent, et qu'on ne saurait pas prôner avec légèreté son abolition sans faire preuve d'un mépris profond des « publics » concernés.

Notre objectif était plus modeste, mais peut-être aussi plus praticable. Il s'agissait de remettre en question la présupposition de transparence sur laquelle repose le logiciel expression-relai en soulignant la tendance de toute expression reposant sur cette présupposition – notamment dans les sociétés dominées par l'industrie culturelle, les médias et les systèmes élitiques modernes – à prendre la forme de la récitation de ce qu'on suppose que l'autre veut bien s'entendre dire. Cette présupposition de transparence opère en effet une idéalisation de l'autre (les publics peuvent, via leur vécu, avoir un accès lucide à leurs conditions d'existence effectives ; les militants peuvent, grâce à leurs capacités d'écoute et traduction, entendre et relayer leurs revendications) qui se tourne, lorsqu'elle s'écrase sur l'inévitable récitation des simulacres, en une sorte de soupçon à l'égard de l'autre (les uns et les autres sont soumis à l'idéologie dominante et il faut donc leur parler « d'une certaine manière », c'est-à-dire justement en récitant). De sorte qu'on se retrouve toujours déjà à réciter pour pallier la blessure originaire de l'idéalisation que cette récitation engendre. Or, le problème n'est pas dans le fait que les uns et les autres sont soumis à l'idéologie dominante – tout le monde l'est toujours déjà –, mais l'enjeu est précisément de parvenir à rompre avec les postures réciproques qu'induit cette soumission, ce que la présupposition de transparence empêche précisément de faire.

Nous pensons alors qu'il serait judicieux de remplacer, dans les pratiques militantes (y compris dans les pratiques qui assument leur fonction d'expression et de relai), le « souci de l'autre » avec un « souci de la vérité ». À la lumière de tout ce qu'on a dit, on ne peut bien entendu plus prétendre que cette vérité découle d'une position d'énonciation transparente (celle du militant ou celle de son destinataire). Elle ne peut qu'être saisie au moment même, ou dans l'après-coup, de sa vérification, c'est-à-dire au croisement de deux formes de désubjectivation : celle produite par des théories de la société qui nous distancient de ce qu'on croit être et faire dans le cadre du système et celle produite par des textes cachés qui soutiennent des idéaux de vie autres que ceux qui valident et légitiment le système.



**PERMANENCES
CRITIQUES**