

Roberto Nigro

*La guerre civile dans le filigrane du démoniaque*

**Abstract :**

By taking into account the analyses that the Italian philosopher Nicola Massimo De Feo devoted to the novel *The Possessed* by Dostoevsky, the article focuses on the intricate relationship between the concepts of social and political revolution. In his novel entitled *Demons* Fyodor Dostoevsky gives an account of the issues involved in the civil war. His target is the political theory of *Sergey* Nechayev. Dostoevsky shows the intimate connection between anarchist political action, nihilism, and blind violence. In so doing, he gives an *inverted* image of the modern process of social revolution. An intricate relationship between the concepts of political and social revolution comes to the forefront of discussions. At stake in such discussions are also issues that are at the core of Marx' and Foucault's works.

In the second part of the article some analyses developed by Foucault are taken into account. Foucault shows that in modern political thought the civil war is considered as an accident, as an anomaly: it is something that has to be avoided. From a theoretical and practical standpoint the civil war is a monstrosity. Modern political thought activates itself to avert the dangers coming from such a notion. As a result the civil war has been thrown out from the theatre of political action.

Keywords: Civil War, Social Revolution, Political Revolution, Violence, Antagonism.

**Résumé :**

En s'appuyant sur les analyses que le philosophe italien Nicola Massimo De Feo donne du roman de Dostoïevski *Les Démons*, l'article se concentre sur le lien complexe entre les concepts de révolution sociale et de révolution politique. Dans son roman *Les Démons*, Dostoïevski soumet à critique notamment la théorie politique de Sergej Netchaïev et, d'après De Feo, il donne une représentation *renversée* du processus moderne de révolution sociale. De Feo montre que le discours de Dostoïevski mêle la guerre civile avec le destin du nihilisme contemporain. La réflexion sur ces liens traverse aussi la pensée de Marx et de Foucault.

La deuxième partie de l'article reprend quelques propos de Foucault au sujet de la guerre civile et montre que celle-ci dans la pensée politique moderne est considérée comme un accident, une anomalie, ce qu'il faut éviter, car il s'agit d'une monstruosité théorético-pratique. La pensée politique moderne se mobilise pour conjurer les dangers qui viennent de la notion de guerre civile, et pour ce faire elle l'expulse du théâtre de l'action politique.

Mots-clés : guerre civile, révolution sociale, révolution politique, violence, antagonisme.

Les pages que le philosophe italien Nicola Massimo De Feo, disparu en 2002, a consacrées à la question de la subversion et de la libération sont parmi les plus belles de son œuvre.<sup>1</sup> Mais elles sont aussi parmi les plus problématiques, car elles posent des problèmes épineux pour la philosophie politique contemporaine. De Feo met au centre de son analyse le roman de Dostoïevski *Les Démons*, pour développer à partir de là une série des réflexions sur le thème

---

<sup>1</sup> Nicola Massimo De Feo, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, Lacaita, Manduria, 1992, en particulier le chapitre : 'Sovversione e liberazione', p. 233-344. Pour une discussion des thèmes qui hantent son œuvre je me permets de renvoyer à mon texte: 'Un nietzscheanesimo senza riserve. L'opera di Nicola Massimo De Feo tra Marx e Heidegger', in Ottavio Marzocca (sous la direction de...): *La solitudine non è una festa*, Mimesis, Milano 2006, p. 71-86.

de la guerre civile, de la révolution sociale, de la subversion et de la libération. Dans le filigrane du *démoniaque* De Feo voit s'esquisser le thème de l'antagonisme et de la subversion sociale.<sup>2</sup>

Je voudrais reprendre ici ses quelques réflexions sur le sujet pour me livrer à mon tour à quelques considérations sur la question de la guerre civile.

D'après De Feo, dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle le thème de la guerre civile s'éclaire d'un jour nouveau sous la plume d'un de plus grands romanciers de ce siècle, Fédor Dostoïevski. Son roman *Les Démons* (ou *Les Possédés*) est un document historique et psychologique majeur pour interpréter ce sujet. Sous forme sombre et réactionnaire *Les Démons* décrit une pratique et une théorie qui influencent le futur politique et social de l'Europe. Dostoïevski s'en prend notamment à la théorie politique de Sergej Netchaïev. Tout au long de son roman il donne une représentation *renversée* du processus moderne de révolution sociale.<sup>3</sup>

Sergei Netchaïev était un anarchiste russe né près de Moscou en 1847. Il s'était attribué à un moment donné la paternité du *Manifeste du Parti communiste* écrit par Marx et Engels. Il n'avait pas hésité à utiliser tous les moyens de la violence, de l'attentat, du mensonge au sein même de son organisation révolutionnaire, pour libérer – disait-il- l'homme des chaînes de son esclavage. Lorsque en 1869 Ivan Ivanov, un membre de l'organisation de Netchaïev est trouvé mort, tué par Netchaïev lui-même qui l'exécute pour trahison, les membres de l'organisation de Netchaïev, qui s'appelle ' Justice du peuple ', sont arrêtés. Netchaïev réussit à échapper à l'arrestation et à s'en fuir en Suisse. En 1871, les autorités tsaristes entament un procès contre les membres de son organisation et publient les écrits du groupe. Sur invitation de l'international ouvrier Marx attaque et dénonce l'action de Netchaïev, en la qualifiant de criminelle et d'anti- ouvrière. Son but étant de dévaloriser le mouvement anarchiste, y inclus Bakounine. C'est à ce moment là que Dostoïevski s'implique dans l'affaire Netchaïev, pour en tirer, par son roman *Les Démons*, l'image d'une action révolutionnaire comme produit tragique de l'humanisme et du socialisme moderne. Ce que Dostoïevski décrit par la forme mystique du tragique n'étant rien d'autre que la forme renversée du processus de subversion sociale qui traverse la société moderne. <sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Pour une lecture de ces thèmes à la lumière du nihilisme européen cf. Sergio Givone, *Dostoïevski e la filosofia*, Bari 2006.

<sup>3</sup> Une analyse des différentes théories de la révolution à l'époque moderne a été récemment développée par Florian Grosser, *Theorien der Revolution*, Hamburg 2013. Voir également Simon Critchley, *The Faith of the Faithless. Experiments in Political Theology*, London 2014, p. 21-101.

<sup>4</sup> De Feo, *L'autonomia del negativo tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale*, op. cit. p. 5-51.

Dostoïevski insiste sur la dynamique de destruction intérieure et subjective des valeurs existant. Dans les pages de son roman, la guerre civile prend une forme microphysique.<sup>5</sup> Elle s'infiltré dans le quotidien, dans sa dimension la plus intime, dans l'ordre social et, ce faisant, elle démonte les éléments de stabilité, de sécurité, de garantie. Ainsi Dostoïevski fait de la guerre civile une force de rupture et de subversion de l'existant.

Toute la dimension de la moralité individuelle et intersubjective est mise en cause : la personne humaine, la famille, l'État, le bien et le mal, la beauté, la foi, la religion, l'espoir, les idéologies. La guerre civile prend la forme d'une révolution sociale, c'est à dire d'une révolution qui n'a plus aucun caractère idéologique et politique. Elle n'est pas l'expression d'une classe déterminée ; elle n'est pas l'essor d'un projet politique. Il s'en suit qu'elle doit être différenciée de la révolution politique, car cette dernière est, par contre, le produit historique de la culture et de la conscience moderne libérale, socialiste et/ou anarchique. Si, d'un côté, la révolution politique exprime la forme rationnelle et accomplie de l'action du sujet, d'un autre côté, la révolution sociale est déclenchée par une misère extrême et un désespoir absolu ; misère et désespoir qui sont vécus dans les formes de l'abjection et de la dégradation de la condition humaine. C'est pourquoi l'action des révolutionnaires ne peut être décrite que dans la forme du démoniaque. L'action démoniaque des révolutionnaires se développe comme une nécessité tragique, comme si elle opérait au-delà et indépendamment de la volonté des individus, au delà des sujets et de leur conscience. Le scandale, la corruption, la faute, le remords, le mensonge, l'abus, l'ironie, le paradoxe, la criminalité, la trahison, la dissolution jusqu'à la dégradation, l'assassinat, le suicide sont la série réelle d'un processus social exprimant l'action révolutionnaire, lorsqu'elle est dépouillée de sa forme idéologique et reconnue en tant que guerre civile. Ici, la guerre civile et la révolution n'opèrent pas comme alternative à l'existant ; elles ne proposent pas un autre modèle social, mais elles sont le fondement sur quoi l'existant repose. D'où le caractère impersonnel de la révolution sociale et son inexorabilité aussi. L'action révolutionnaire déborde de la possibilité de contrôle des sujets et met en mouvement toute la potentialité destructrice du

---

<sup>5</sup> Le concept de microphysique est ici emprunté à l'œuvre de Michel Foucault. Je me limite ici à donner quelques références : voir M. Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 34, pour la microphysique du pouvoir. L'idée de guerre revient en filigrane dans son cours au Collège de France de 1970-71, *Leçons sur La Volonté de savoir*, suivi de *Le savoir d'Edipe*, édition établie par D. Defert, Gallimard/Seuil, Paris 2011 où Foucault fait jouer l'opposition entre le modèle nietzschéen et aristotélicien; toutefois, cette notion, dans sa forme plus particulière de guerre civile, est surtout au centre des analyses du cours de 1972-1973, *La société Punitiv*e, édition établie par Bernard E. Harcourt, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris 2013, et dans *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France, 1976*, éd. établie par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Gallimard/Seuil, Paris 1997. Cette dimension de la microphysique est aussi au centre de la réflexion de Gilles Deleuze et de Félix Guattari dans *Mille plateaux* (Paris 1980). Voir en particulier: 1933 - *Micropolitique et segmentarité*, p. 253-283. Pour une discussion approfondie de ces sujets voir Etienne Balibar, *Violence et civilité*, Paris 2010, en particulier la première partie : *De l'extrême violence au problème de la civilité*.

renversement social. La catégorie éthique et religieuse, dont Dostoïevski se sert, c'est à dire le démoniaque, indique précisément le fait que l'action révolutionnaire échappe des mains ; elle s'autonomise des sujets qui cependant lui ont donné son premier élan; elle les traîne dans son cours de destruction qui prend la forme de l'inexorabilité et de l'impersonnalité.

L'analyse de Dostoïevski a un but précis : elle vise à écraser la révolution sociale en la réduisant à la forme totalitaire du terrorisme politique. C'est le nihilisme et le terrorisme de Sergei Netchaïev qui est ici la cible de la critique. C'est sans doute aussi la forme d'existence à laquelle Netchaïev donne vie, qui doit être ici démolie.

Netchaïev, ce géant de la révolution, comme le définit Lénine plus tard, est aussi un géant de l'immoralisme politique. Il se sert de tout le monde ; il utilise Bakounine jusqu'au moment de leur rupture irréparable, qui se produit autour du problème éthique et politique de la violence et de la science révolutionnaire en 1870. Après la rupture avec Bakounine, il s'installe à Paris pour participer aux événements de la Commune, ensuite il sera à Londres, où il fonde une revue qui s'appelle *La Commune*, dans laquelle il théorise l'amoralisme politique plus effréné. Netchaïev est arrêté en Suisse en 1872 et ramené à Moscou, où il sera condamné à vingt ans de travaux forcés en tant que criminel commun. Même en étant en prison, il sera capable de garder ses contacts avec les membres de l'organisation de la "Volonté du peuple", l'organisation révolutionnaire russe qui a hérité la pratique et les principes de l'organisation de Netchaïev. Son organisation organise aussi son évasion, qui pourtant ne réussit pas. Il participe activement aussi à l'assassinat du Tsar Alexandre II.

Dostoïevski soumet à une critique radicale le *Catéchisme du révolutionnaire* de Netchaïev, c'est à dire le manifeste politique de ce révolutionnaire russe dans lequel la liberté absolue vient se confondre avec le totalitarisme absolu. Si l'armée des damnés de Dostoïevski est peuplée d'assassins, d'ivrognes ; si elle se compose d'une variété infinie de turpitude, c'est parce que la révolution sociale doit être disqualifiée et reléguée dans le sous-sol de la damnation en tant que produit d'une sous-humanité. A prendre le devant de la scène est le pouvoir destructeur et suicide de la révolution sociale. Le démoniaque est le cœur et la synthèse de la révolution sociale comme pouvoir destructeur et catastrophique inscrit dans le développement moderne.

Si Dostoïevski s'attache à l'action et à la pensée de Netchaïev, c'est parce qu'il comprend la nécessité tragique de l'œuvre et de la pensée de ce révolutionnaire. Tout en renversant le sens historique et social de la révolution sociale, Dostoïevski met en évidence, en quelque sorte, que le netchaïevisme est le produit et le point d'aboutissement inévitable et irremplaçable de

l'histoire et de la théorie moderne de la liberté, qui, en tant que liberté absolue et illimitée, se transforme ainsi en despotisme.

Parmi les grands lecteurs de l'œuvre de Dostoïevski, nous retrouvons Nietzsche aussi. Dans les fragments posthumes de 1887, Nietzsche prête une grande attention au roman de Dostoïevski. Les fragments consacrés à l'élaboration de la notion de volonté de puissance témoignent de cette fascination pour l'écrivain russe. Le concept nietzschéen de volonté de puissance recèle en partie le principe de Netchaïev de la violence comme principe qui anime et régit le devenir de l'histoire et de la nature, qui règle le lien antagoniste unissant désespoir et libération, angoisse et bonheur. Offense, violence, exploitation, oppression, appropriation, ne sont pas seulement des éléments et des formes nécessaires de la vie, mais elles sont aussi les conditions et les instruments pour libérer la vie. Nietzsche exprime ainsi une idée que nous retrouvons aussi à la base de la critique de l'économie politique de Marx, à savoir l'idée d'après laquelle l'exploitation est la condition de libération, c'est à dire la forme concrète de réappropriation de la vie.

Ce mouvement s'exprime dans l'impersonnalité de l'action destructrice, qui domine les volontés individuelles. L'action se produit avec une nécessité impersonnelle, comme un destin qui oblige à tuer et à être tué. La violence et le mensonge envers soi-même et envers les autres deviennent une nécessité et une condition naturelle de vie. C'est une sorte de désespoir, qu'on pourrait nommer à l'aide de Kierkegaard « maladie mortelle », ou à l'aide de Nietzsche « inversion de toutes les valeurs » ; c'est un désespoir qu'on pourrait mieux comprendre aussi, si l'on se référait à Marx lorsqu'il parle de la violence comme accoucheuse de l'histoire, comme lutte politique non seulement entre les classes, mais entre les individus, les groupes sociaux, en un mot lorsqu'il analyse le passage de la lutte des classes à la guerre civile et à l'antagonisme social diffus.

Toutefois, dans ce parcours Marx est un cas très particulier, car il définit les rapports entre la révolution sociale et la révolution politique dans une forme très complexe. Marx définit ce rapport comme un rapport de radicale différenciation ; dans ses écrits de jeunesse cette différenciation passe par l'idée qu'il y a, d'une part, l'émancipation humaine, totale, s'identifiant avec le socialisme et le communisme et, d'autre part, une émancipation politique, partielle et déterminée par l'État moderne. Or, cette différenciation est aussi une relation, c'est à dire une exclusion incluant, car, pour Marx, l'action révolutionnaire sociale nécessite l'action politique. En même temps, pour renverser le pouvoir existant et dissoudre les vieux rapports sociaux, l'action politique a besoin de la destruction et de la dissolution. La révolution politique nécessite l'action sociale.

Mais dans la théorie de Netchaïev ce rapport est théorisé différemment. Netchaïev accentue l'autonomie sociale de l'action révolutionnaire par rapport à la politique. Il met l'accent sur le caractère de l'insurrection de masse comme *désespoir*. Le désespoir est ce qui permet la négation sociale et politique de l'état présent, de sa morale, de ses valeurs. La révolution politique est pour Netchaïev la reproduction du pouvoir formel; elle reproduit le système dominant de la domination et de l'exploitation. La révolution sociale, au contraire, produit et présuppose un sujet antagoniste, le prolétariat social, qui, par sa nature, est égalitaire et collectif et refuse la logique de la domination et de la hiérarchie de la division sociale du travail.

Dans le *Catéchisme du révolutionnaire* (1869), écrit par Netchaïev (mais longtemps attribué à Bakounine, qui avait écrit le *Catéchisme révolutionnaire* en 1866<sup>6</sup>), la révolution sociale est définie comme le mouvement qui détruira totalement l'idée d'État. Il s'agira d'une destruction tellement radicale qu'elle renversera toute tradition, loi et classe sociale. La révolution sociale se différencie de toute révolution politique ou révolution d'inspiration démocratique – bourgeoise en ceci qu'elle ne se bornera pas à substituer une formation politique avec une autre. Si, dans son modèle classique, la révolution bourgeoise et socialiste s'arrête au seuil de la propriété et de l'ordre social traditionnel, la révolution sociale a ceci de caractéristique qu'elle vise à détruire la civilisation, la morale et l'ordre qui a régné jusqu'à présent. Dans son œuvre, Netchaïev affirme que la tâche du révolutionnaire consiste à accomplir la totale, terrible, implacable destruction universelle. Il ne s'agira pas d'imposer au peuple aucune organisation autoritaire, car la future organisation naîtra "par le mouvement de la vie", écrit-il. La destruction, centre de l'activité révolutionnaire, doit être totale et doit affecter toute la société ; elle doit frapper toutes les formes de pouvoir dominant, toutes les classes et l'état. La lutte révolutionnaire doit s'approprier de tous les instruments de la lutte, de la conquête et de l'utilisation du pouvoir afin d'empêcher que la lutte des classes, individuelle ou sociale, reproduise le pouvoir des nouvelles classes et crée des nouveaux rapports de domination. La destruction est libératrice si elle est totale, si elle détruit toute forme de reproduction de la domination. L'action révolutionnaire est totale et sociale parce qu'elle attaque le système en tant que tel. L'anarchie et le nihilisme sont ainsi les caractères spécifiques de la révolution sociale. La révolution sociale n'a plus aucun caractère particulier, lié à une classe sociale ou à un sujet spécifique, mais elle est le mouvement qui libère toute les forces du sous-sol.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Jean-Christophe Angaut, « Le Catéchisme révolutionnaire ou le premier anarchisme de Bakounine », HAL : halshs-00876055, version 1, Octobre 2013. ([http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/87/60/55/PDF/CatA\\_RA\\_v.pdf](http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/87/60/55/PDF/CatA_RA_v.pdf)).

<sup>7</sup> Sur ces aspects, je me permets de renvoyer à mon article « Sussunzione reale, sovversione e liberazione », dans *Futuro anteriore*, III, Paris 1996, p. 160-170.

Nous savons que ces principes de la théorie de Netchaïev sont passés au crible de la critique de Marx. Marx attaque comme anti-ouvrière, réactionnaire, criminelle et totalitaire une révolution dirigée par le sous-prolétariat. L'immoralisme de Netchaïev, la violence aveugle et criminelle, la terreur, le mensonge ne font que renverser la place centrale que la classe ouvrière et l'international occupe dans la révolution. Marx définit l'idéologie anarchiste comme une sorte de haine du petit commerçant ou artisan qui se sent menacé par l'Etat et par toute centralisation de forces laborieuses. L'anarchie pour Marx n'est rien d'autre que l'instrument d'un nouveau, despotique assujettissement des masses ouvrières. Ce que l'ambition de Bakounine et de Netchaïev veut réaliser n'est rien d'autre que le rêve d'une société où on travaille beaucoup et on consomme peu.

Or, il faut dire que cette critique féroce de Marx est aussi une paradoxale déformation idéologique de l'anarchisme de Bakounine. En un sens, elle montre l'incapacité de Marx de se soustraire à la solidarité de parti du marxisme des ouvriers professionnels qui dominent l'International marxiste contre lesquels Bakounine et Netchaïev ont exalté la valeur révolutionnaire des ouvriers manuels, des ouvriers non qualifiés, de la racaille, des millions de non civilisés, de pauvres et d'analphabètes qui existent sur terre. Il s'agit de cette partie du prolétariat, que Marx et Engels ont appelé, de manière méprisante et pittoresque, le *Lumpen-Proletariat*. Mais il s'agit d'une partie du prolétariat qui, en réalité, n'a pas sa place théorique et historique à l'extérieure du développement capitaliste, mais à l'intérieur de son développement. C'est d'autant plus paradoxal car Marx lui même explique avec une force inouïe la structure et la genèse de ces couches sociales, lorsqu'il analyse les formes du travail abstrait et le développement de la grande industrie et de la production sociale dans les *Grundrisse*. La logique capitaliste produit et reproduit la "deuxième société", c'est à dire la société des sous-prolétaires, des nouveaux sujets expulsés, criminalisés et marginalisés par le développement capitaliste ; elle produit l'armée des "abreki", comme les définit Netchaïev, à savoir des combattants du désespoir, autrement dit, l'armée des précaires, des marginalisés, des exclus, des migrants. A la fin du 19<sup>e</sup> siècle il est désormais clair qu'il existe une classe composite d'ouvriers non spécialisés, non qualifiés, qui se distingue du prolétariat industriel, des ouvriers qualifiés, professionnels et politiquement organisés.

Désarmer le sous-prolétariat est un problème qui s'impose dans le développement du capitalisme industriel de la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Il va de paire avec l'expansion d'un contrôle qui vise les classes les plus basses et finalement les ouvriers.

Ce sont des aspects qui ont été aussi repris en compte par Foucault dans certains de ses analyses. Dans son œuvre Foucault n'a pas cessé, en effet, de montrer que le capitalisme ne pouvait pas fonctionner avec un système de pouvoir politique indifférent aux individus: « Il est venu un moment où il a fallu que chacun soit effectivement perçu par l'œil du pouvoir – écrit-il. Lorsqu'on a eu besoin, dans la division du travail, de gens capables de faire ceci, d'autres de faire cela, lorsqu'on a eu peur aussi que des mouvements populaires de résistance, ou d'inertie, ou de révolte viennent bouleverser tout cet ordre capitaliste en train de naître, alors il a fallu une surveillance précise et concrète sur tous les individus ». <sup>8</sup>

Cette surveillance a pris la forme d'une lutte contre les formes nouvelles de déprédation liées aux risques nouveaux pris par la fortune en train de se capitaliser. Le capital s'expose au brigandage, au pillage, à la déprédation quotidienne. Foucault écrit : « On est dans la guerre sociale, - non pas dans la guerre de tous contre tous, mais dans la guerre des riches contre les pauvres, des propriétaires contre ceux qui ne possèdent rien, des patrons contre les prolétaires ». <sup>9</sup>

Les propos de Foucault à ce sujet sont d'autant plus importants car ils situent l'émergence de la figure de l'ennemi social à l'intérieur du contexte de la guerre sociale. Mais ses propos se différencient radicalement de ceux de Dostoïevski (tels qu'on les connaît par la lecture de *De Feo*) dans la mesure où ils ne débouchent pas dans une sorte de philosophie de l'histoire où la guerre civile se mêlerait aux figures jumelles du tragique et du désespoir. L'émergence de la figure de l'ennemi social, du criminel et aussi de l'individu dangereux, ce dernier étant en rapport avec l'émergence des discours psychopathologiques ou psychiatriques, peut se comprendre, pour Foucault, à l'intérieur de l'histoire du capitalisme et des affrontements qui le traversent.

Une des premières analyses de la délinquance au 18<sup>e</sup> siècle, souligne Foucault, se concentre sur la pauvreté et la mendicité. L'oisiveté est considérée comme la mère de tous les vices et de tous les crimes. Le crime commence quand on n'a pas d'état civil, c'est à dire de localisation géographique. L'émergence de la figure du vagabond est liée à l'idée de quelqu'un qui perturbe la production, qui est hostile aux mécanismes normaux de la production. Le vagabond est quelqu'un qui refuse de travailler : il joue une fonction anti-productive. Le crime du vagabond est le refus du travail. Un lien entre refus du travail et violence se noue aussi, car le vagabond n'est pas seulement quelqu'un qui refuse de travailler, mais aussi quelqu'un qui s'approprie des richesses pour survivre. Foucault souligne aussi que

---

<sup>8</sup> M. Foucault, *Le pouvoir, une bête magnifique* (1977), dans *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, 1994, vol. III, p. 374. Voir également M. Foucault, *L'impossible prison*, dans *Dits et écrits*, vol. IV, p. 20-34.

<sup>9</sup> Michel Foucault, *La Société punitive. op. cit.* p. 18.



ce thème du crime comme rupture du pacte, du criminel comme étant en guerre avec la société, de l'ennemi social, peut bien être un héritage de la pensée de Hobbes et de la pensée politique moderne. Le criminel étant celui qui rompt le pacte social.

La figure du criminel, du bandit, du vagabond n'est pas non plus nouvelle dans l'espace politique de l'Europe moderne. Les essayistes politiques du 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles se soucient, par exemple, de conjurer les dangers qui viennent de certaines figures sociales composites, qu'ils regroupent sous le label du rebelle. Force est de constater, toutefois, qu'aux 16<sup>e</sup> et 17<sup>e</sup> siècles le rebelle en tant que tel n'est pas considéré comme porteur d'une subversion politique.<sup>10</sup> La proteste sociale, des émeutes aux jacqueries paysannes, n'implique pas nécessairement de subversion politique. Et même si les jacqueries paysannes ont joué un rôle très important en Europe, elles n'ont pas déterminé des modifications de la structure étatique.<sup>11</sup> Ce qu'on craint ce n'est pas la jacquerie en tant que telle, mais la possibilité qu'elle soit exploitée politiquement. De la même manière on ne craint pas le rebelle en tant que tel, mais la possibilité qu'il devienne un rebelle *politique*, et que sa force soit ainsi exploitée politiquement par d'autres sujets politiques intéressés à renverser une situation de pouvoir. Une grande partie du débat autour de la raison d'état à la fin du 16<sup>e</sup> siècle se développe autour de ces thèmes.

Mais à la fin du 18<sup>e</sup> siècle et au début du 19<sup>e</sup> la situation a changé. L'accumulation du capital requiert de nouveaux mécanismes de contrôle. Si, d'une part, l'appareil de production requiert d'entretenir et d'utiliser les hommes de façon différente afin d'augmenter la productivité du travail, d'un autre côté, tout phénomène de révolte, ou tout simplement tout ce qui ralentit la production ne peut plus être toléré. C'est à l'intérieur de ce nouveau paysage d'affrontement que les questions de l'ennemi social, de la violence et de la guerre civile prennent toute leur ampleur.

Si les propos de Dostoïevski au 19<sup>e</sup> siècle peuvent servir de pointillés pour montrer comment la guerre civile dans ses formes les plus aveugles est le point d'aboutissement du nihilisme contemporain, d'un autre côté Foucault montre que la guerre civile est la matrice de toutes les luttes de pouvoir.

Dans son cours *La société punitive*, Foucault met la notion de guerre civile au centre de ses analyses sur la pénalité. Il veut montrer qu'elle est l'état permanent à partir duquel peut et doit se comprendre un certain nombre de tactiques de lutte. Il montre qu'un des premiers axiomes

---

<sup>10</sup> Cf. Rosario Villari, 'Il Ribelle', in *L'uomo barocco*, Laterza, Bari-Roma, 1991, p. 109-137.

<sup>11</sup> Cf. Boris Porchnev, *Les Soulèvements populaires en France de 1623 à 1648*, Paris, 1963. Aussi Robert Mandrou, 'Classes et luttes de classes en France au début du XVII<sup>e</sup> siècle', dans *Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Facoltà di Lettere dell'Università di Pisa*, n. 1, Messina-Firenze 1965.

de l'exercice du pouvoir consiste à nier la guerre civile, à la recouvrir, à affirmer qu'elle n'existe pas. La guerre civile, dans la pensée politique moderne, est considérée comme un accident, une anomalie, ce qu'il faut éviter, car il s'agit d'une monstruosité théorético-pratique.<sup>12</sup> Il ajoute que la guerre civile est une notion philosophiquement, politiquement, historiquement assez mal élaborée. Foucault sollicite Hobbes pour montrer comme dans les analyses du philosophe anglais la guerre civile n'est jamais considérée comme quelque chose de positif, de central, qui puisse servir en soi de point de départ de l'analyse. Bien au contraire, Hobbes la neutralise ; il la ramène à la fiction d'une guerre de tous contre tous, qui serait liée à une dimension naturelle, universelle des rapports entre les individus en tant qu'individus. Elle est présentée comme quelque chose précédant le pacte social et mené par l'individu. Cette référence à l'individu est d'autant plus importante, car l'individu comme entité singulière, joue une fonction anti- sociale : il détruit la vie sociale et la collectivité. De sa part, Foucault veut montrer, au contraire, que la guerre civile a lieu comme affrontement d'éléments collectifs et que loin d'être ce qui précède le pacte social ou ce qui s'impose de l'extérieur comme lutte contre l'état, elle se déroule sur le théâtre du pouvoir.<sup>13</sup> Elle est ce qui hante le pouvoir. L'exercice quotidien du pouvoir doit pouvoir être considéré comme une guerre civile : exercer le pouvoir, c'est d'une certaine manière mener la guerre civile<sup>14</sup>. Le pouvoir ne supprime pas la guerre civile, mais la mène et la continue. On sait que la réflexion de Foucault sur ces sujets ne s'arrête pas au cours de 1973. Elle hante toutes ses analyses pendant la première partie des années 1970 jusqu'au cours *Il faut défendre la société*, dans lequel il reprend aussi sa confrontation avec l'œuvre de Hobbes. Ensuite le tournant qui s'avère après 1976 fait en sorte que Foucault engage ses réflexions dans une trajectoire nouvelle : celle-ci implique sa déprise de la notion de guerre civile et l'emploi d'autres notions, telles que celle de gouvernement par exemple, qui, à son avis, sont plus opératoires pour analyser des phénomènes de pouvoir. Mais tout cela reste à voir.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Michel Foucault, *La Société punitive. op.cit.* p. 14-15.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>15</sup> Pour une analyse approfondie de ces parcours et de la manière dont Foucault se déprend aussi de la notion de guerre civile je me permets de renvoyer à R. Nigro, *Wahrheitsregime*, Diaphanes, Zürich/Berlin, p. 11-31; Id. , *De la Guerre à l'art de gouverner: un tournant théorique dans l'œuvre de Foucault?*, in *Labyrinthe*, 21, 2005, p. 15-26.