



SOCIALISME ET CULTURE

HISTOIRE ET SINGULARITÉS D'UNE RELATION

JEAN-LOUIS FABIANI
MARION FONTAINE
EMMANUEL JOUSSE
CHRISTOPHE PROCHASSON
ANNE RASMUSSEN
JULIAN WRIGHT



SOCIALISME ET CULTURE
HISTOIRE ET SINGULARITÉS D'UNE RELATION

JEAN-LOUIS FABIANI
MARION FONTAINE
EMMANUEL JOUSSE
CHRISTOPHE PROCHASSON
ANNE RASMUSSEN
JULIAN WRIGHT

Jean-Louis Fabiani, directeur d'études à l'EHESS.

Marion Fontaine, maîtresse de conférences en histoire contemporaine à l'Université d'Avignon (Centre Norbert-Elias), membre junior de l'Institut universitaire de France.

Emmanuel Jousse, docteur en histoire contemporaine, professeur agrégé d'histoire-géographie au collège Lamartine, Houilles (78)

Christophe Prochasson, directeur d'études à l'EHESS.

Anne Rasmussen, professeure d'histoire contemporaine à l'Université de Strasbourg, membre du laboratoire SAGE (UMR 7363).

Julian Wright, professeur, Université de Northumbria (Royaume-Uni).

AVANT-PROPOS

Marion Fontaine

Dès sa formation au XIX^e siècle, le socialisme français, entendu à la fois comme idée, comme projet et comme organisation, a été irréductible à un mouvement exclusivement politique, à la défense d'une doctrine économique ou à la représentation de classes sociales déterminées. Il a constitué en même temps un fait de culture. Une culture dans l'acception large du terme, puisque le socialisme engage, parmi ses animateurs et ses militants, des croyances, des comportements, une morale, bref, un véritable art de vivre. Le socialisme s'est aussi construit et défini dans son rapport à la culture perçue dans un périmètre plus défini : les arts et les loisirs, la sphère intellectuelle, les politiques et les acteurs culturels. C'est sur ces relations historiques entre socialisme et culture que cet essai collectif entend revenir, en en définissant le périmètre, en insistant aussi sur les tensions, les questions qui ont traversé et marqué ces relations. Sans prétendre à une illusoire exhaustivité, l'enjeu est d'interroger, pour toute la période contemporaine (XIX^e-XX^e siècle), l'existence d'une singularité socialiste en matière de culture, ainsi que ses traductions successives, ses mutations, ce qu'elle implique pour le présent et éventuellement pour l'avenir.

Cet ouvrage reprend une partie des actes du colloque international « Socialisme et Culture » organisé par la Fondation Jean-Jaurès les 26 et 27 janvier 2017 avec le soutien de la Fondation européenne d'études progressistes (FEPS), la Société d'études jaurésiennes, l'Université d'Avignon et le Centre Norbert-Elias. Les textes présentés ici reprennent, sous une forme développée et enrichie, les rapports constituant le support de chacune des tables rondes du colloque. Outre les auteures et les auteurs de ces rapports, nous tenons aussi à remercier Thierry Mérel pour son rôle actif dans l'élaboration de ce colloque, et toutes celles et tous ceux qui ont participé à ces tables rondes et aux débats qui ont suivi : Gilles Finchelstein, Émile Chabal, Pierre-Henri Lagedamon, Pascal Ory, Vincent Duclert, Benoît Kermoal, Gilles Candar, Christine Bouneau, Emmanuel Pedler, Fabien Conord, Laurent Besse, Laurent Martin, Guy Saez, Bernard Faivre d'Arcier, Jack Lang, Denis Pelletier, Patrizia Dogliani et Jean-Numa Ducange. L'ensemble de ces débats, ainsi que l'entretien avec Jack Lang, sont accessibles en vidéo sur le site internet de la Fondation Jean-Jaurès.

SOCIALISME ET CULTURE. RÉFLEXIONS HISTORIENNES AUTOUR D'UNE RELATION

Christophe Prochasson

Le socialisme est une culture. L'affirmer ne relève en rien d'une approche normative qui ferait du socialisme une doctrine ou une philosophie politique d'essence supérieure, pas plus qu'il n'est ici question d'en arrêter les contours de façon stricte et définitive. Les cultures sont des dispositifs symboliques en perpétuelle évolution, sans cesse soumis aux défis de l'histoire et dont la plasticité combine permanences et innovations. Comme culture, le socialisme associe des traditions composites et des renouvellements qui le mettent au défi. Cette tension structurelle nourrit les conflits qui y opposent tenants d'un passé purifié et artisans d'un présent nébuleux, un peu à la manière dont s'affrontent au sein des religions littéralistes et historicistes. Au cours de ses quelque deux siècles d'histoire, le socialisme a d'ailleurs pu présenter certains traits de ressemblance avec le fait religieux.

La grille de lecture qui me servira ici pour décrire le socialisme pourrait s'appliquer sans mal à d'autres faits culturels d'ampleur. Elle renvoie en effet à une anthropologie où la *croissance* et la *communauté* sont envisagées comme des besoins humains fondamentaux. Le socialisme peut ainsi passer pour l'une des réponses contemporaines à ces besoins, ce qui ne signifie en rien qu'elle est la seule, encore moins la dernière, si l'on en croit la crise profonde dans laquelle la culture

socialiste semble être entrée. Le socialisme, dans les formes que nous lui connaissons et que je vais m'employer à décrire sous ses aspects les plus généraux, est né comme une vive réaction aux excès de l'individualisme des sociétés modernes. Quel avenir lui est réservé dès lors que cet individualisme a aujourd'hui fécondé jusqu'aux pratiques sociales et culturelles les plus collectives et qu'il s'est imposé comme une norme indépassable ?

UNE PHILOSOPHIE POLITIQUE : L'INDIVIDU ET LE COLLECTIF

Au début du socialisme, il y eut l'Idée¹. Le socialisme fut d'abord un corps de doctrines, rassemblant dans le plus grand désordre auteurs et textes dont les plus anciens participent du grand courant des Lumières. À la fin du XIX^e siècle, époque vers laquelle convergent bien des nostalgies, y compris à gauche, le socialisme, encore « jeune homme », recueillait déjà une pensée européenne ancienne qui se riait des frontières sans néanmoins les mépriser. Le socialiste en Europe est d'abord celui qui trouve son inspiration chez Saint-Simon, Owen ou Fourier, mais aussi chez Proudhon et Marx, puis chez tous leurs disciples quel que soit leur degré d'orthodoxie. Le socialiste est un homme du livre, du texte, de la référence et même de la théorie, quels que soient les canaux par lesquels l'Idée socialiste l'atteint : la lecture directe, le discours de l'orateur, la discussion de café, la dispute de meeting. Le socialisme suppose un savoir autant qu'une émotion. Il fait confiance à la raison de ceux qui se sont ralliés à lui.

1. Voir Marc Angenot, *L'Utopie collectiviste. Le grand récit socialiste sous la Deuxième Internationale*, Paris, PUF, 1993 ; Juliette Grange et Pierre Musso (dir.), *Les Socialismes, doctrines fondatrices et lectures contemporaines*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, 2012 ; Thomas Bouchet et alii, *Quand les socialistes inventaient l'avenir, 1825-1860*, Paris, La Découverte, 2015.

Au cours de ces deux cents années d'histoire, bien des nuances ont composé la palette doctrinale du socialisme. Plus que des nuances, ce sont des contrastes, voire des oppositions fortes qui distinguent les doctrines socialistes entre elles. Au sein même de la grande tradition du socialisme démocratique, les querelles furent vives et l'on se disputa sur bien des sujets². Le socialisme est structurellement divisé parce que les philosophies politiques qui le nourrissent sont plurielles et renvoient parfois à des conceptions du monde antagonistes. Sur les modalités de l'organisation économique et sociale, sur le rôle de l'État, sur les formes de la lutte politique, sur les rapports entre l'individu et le collectif, sur les libertés et sur bien d'autres sujets encore, les textes, les auteurs et les disciples se prononcent sous l'empire de convictions parfois peu conciliables.

Comment dès lors est-il possible de parler du socialisme comme d'une doctrine unifiée à laquelle certains seraient fidèles quand d'autres s'en écarteraient, voire la trahiraient ? Puisque derrière le drapeau socialiste se rassemblent saint-simonisme, fouriérisme, marxisme, jaurésisme et même les familles apparentées comme le collectivisme, l'anarchisme ou le communisme, quelle est la nature dernière de l'Idée socialiste abritant tant de textes et d'auteurs³ ? La surabondance théorique n'a pas toujours bénéficié au socialisme. Lorsqu'il entra vraiment dans son âge politique, au cours des deux dernières décennies du XIX^e siècle, on lui reprochait souvent de manquer de consistance intellectuelle. Abondance de biens culturels nuit. C'est l'une des raisons pour lesquelles les intellectuels furent nombreux à le rallier pour tenter de lui apporter une ossature qui lui manquait.

2. Emmanuel Jousse, dans *Les Hommes révoltés. Les origines intellectuelles du réformisme en France (1871-1917)*, Paris, Fayard, 2016, vient d'en faire une nouvelle belle démonstration.

3. Pour une vue d'ensemble : Jacques Julliard, *Les Gauches françaises, 1762-2012 : Histoire, politique et imaginaire*, Paris, Flammarion, 2012.

Ces héritages, tous ancrés dans le XIX^e siècle et associés au moment historique postrévolutionnaire, n'en partagent pas moins une caractéristique commune qui se présente comme le cœur philosophique du socialisme, quelles qu'en soient les déclinaisons doctrinales. Le socialisme suppose une linéarité historique dont il est l'un des termes. Il se fonde sur un séquençage de l'histoire dont il est une étape, peut-être même la dernière sous ses espèces communistes. Il propose une sortie de l'histoire, un dépassement du capitalisme, seuls à même d'assurer une réconciliation de l'homme avec lui-même.

Sous des formes et des tons divers, avec plus ou moins d'emphase et de force, ce rapport à l'histoire constitue la matrice de la culture socialiste telle qu'elle a dominé la période contemporaine de l'Europe. À partir d'elle, toutes sortes de questions qui en découlent se sont posées et n'ont cessé de diviser les socialistes entre eux. Ces questions théoriques ont été principalement de deux ordres. Les premières relèvent de la méthode. Les secondes tiennent à l'articulation entre l'individu et le collectif. C'est autour de ces deux grands motifs que s'est déployée l'immense production théorique que l'on rassemble sous la rubrique « socialisme⁴ ».

Question de méthode, d'abord. Puisque le socialisme s'inscrit dans une philosophie de l'histoire où les étapes s'enchaînent les unes aux autres, les voies de l'évolution donnent lieu à débat. Pour les uns, l'évolution se présente presque comme un mouvement naturel. Pour les autres, elle ne peut se passer d'un « coup d'épaule », d'une séquence où la violence impose les droits des plus démunis. On a longtemps opposé – à des fins politiques – les premiers aux seconds avec les

4. Philippe Chaniel, *La Délicate Essence du socialisme. L'association, l'individu et la République*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, 2009.

étiquettes de « révolutionnaires » et de « réformistes ». À tort. Les deux sont révolutionnaires en ce qu'ils en appellent à un dépassement historique du capitalisme. Ils divergent sur la méthode à suivre, comme en fait état la célèbre controverse qui mit aux prises Jules Guesde et Jean Jaurès⁵.

Le socialisme, soutenait le second, est un « individualisme logique et complet⁶ ». Réfutant les condamnations de la doctrine qui accablaient celle-ci d'une réputation tout à la fois liberticide et statolâtre, Jaurès réinscrit la culture socialiste dans le grand sillon républicain ouvert par la Révolution française. Certes le socialisme est un collectivisme, certes il prône l'association, la coopération et la mutualisation, certes il vante les valeurs de solidarité humaine. Mais il ne s'en donne pas moins comme objectif final l'émancipation des individus, de chaque individu dans sa singularité même. Le collectif n'est que le moyen, la fin est l'individu.

Cette dialectique fine, difficile à tenir, s'est parfois perdue dans des caricatures émanant des rangs socialistes eux-mêmes. Existe tout un nuancier doctrinal allant d'un socialisme individualiste héritier de la grande tradition libérale à un communisme intransigeant qui suspecte toujours la singularité individuelle. Entre ces deux pôles ont pris place d'innombrables discussions qui ont permis à une culture politique de s'identifier progressivement, dans l'expression même de ses désaccords. La fameuse définition offerte par Émile Durkheim n'est peut-être pas la plus inutile : « On appelle socialiste toute doctrine qui réclame le

5. « Le réformisme radical », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 30, 2012.

6. Jean Jaurès, « Socialisme et liberté », *La Revue de Paris*, 1^{er} décembre 1898, repris dans *Œuvres de Jean Jaurès*, t. 7, *L'Affaire Dreyfus*, vol. 2 édité par Éric Cahm, Paris, Fayard, 2001, p. 482.

rattachement de toutes les fonctions économiques, ou de certaines d'entre elles, qui sont actuellement diffuses, aux centres directeurs et conscients de la société⁷. »

UNE MORALE : FONDER UNE COMMUNAUTÉ

Rédigé en 1941 par Léon Blum alors qu'il était incarcéré, *À l'échelle humaine* est l'un des ouvrages socialistes qui affichent avec une très grande netteté l'exigence morale de la doctrine :

Nous devons donner l'exemple de la fierté, du désintéressement absolu, de la grandeur d'âme qui sont l'apanage des forces jeunes. Nous devons viser toujours les objets les plus hauts, exclure toujours les moyens vils ou médiocres, même ceux dont on usait contre nous. Pas d'agression parce qu'on nous attaquait ; pas d'insultes parce qu'on nous insultait ; nous n'étions pas comme les autres, nous n'étions pas sur le même plan, au même échelon humain, tout en nous devait le faire apparaître⁸.

Blum n'est ni le premier ni le dernier à conférer au socialisme une telle portée morale. En un siècle où la science aspirait à devenir la reine du monde, les fondateurs s'étaient plutôt mis en quête d'une science des sociétés prête à guider les indispensables transformations qu'appelait le nouveau cours des choses. Au siècle précédent, les « fondateurs » n'avaient pas pensé autrement. Le socialiste est sociologue dans l'âme. Durkheim et les siens ne furent pas loin de

souhaiter que sociologie et socialisme fussent alliés, et peut-être même confondus⁹.

Cependant, aucun des pères de la doctrine, quelles que soient leurs sensibilités, n'oublia d'emprunter le sentier des sentiments moraux. Il y eut même chez certains d'entre eux une fibre religieuse, voire une discrète spiritualité qu'une mémoire très sélective a tôt fait d'écarter. Il n'est cependant pas insensé de supposer que les dimensions morales et religieuses du socialisme ont beaucoup contribué à le stabiliser : Benoît Malon parle du « socialisme moderne » comme d'une « religion humaine des temps nouveaux¹⁰ ». En peine de lettres de noblesse philosophique, morale et sentiment religieux l'ont étayé dans le cœur des hommes, à défaut de convaincre tout à fait leur esprit. Si bien que la sécularisation ultérieure du socialisme, lui ôtant sa part morale et spirituelle, a sans nul doute contribué à l'affaiblir. Réduit à l'état d'une mathématique de la domination sociale, il a perdu un souffle qui lui avait permis d'apparaître comme une alternative à la déprise progressive du sentiment religieux à l'ère contemporaine.

N'instruisons pas ici le procès de quelques responsables, théoriciens de l'Idée ou consommateurs opportunistes. Ils ne sauraient d'ailleurs être les seuls. Il existe des causes profondes à cette dévitalisation de la culture socialiste, qui renvoient aux forces profondes qui ont travaillé les deux siècles de l'ère post-révolutionnaire. Il suffit ici de rappeler à quel point le socialisme fut aussi une morale, élaborée par de grands moralistes et entendue par tout un peuple militant qui tentait, bon an mal an, de s'y conformer¹¹.

7. Émile Durkheim, *Le Socialisme*, Paris, PUF, 1992 (première édition : 1928), p. 49.

8. Léon Blum, *À l'échelle humaine*, Paris, Gallimard, 1945. Préface de Bracke-Desrousseaux, p. 122.

9. Voir *Incidence*, « Le sens du socialisme. Histoire et actualité d'un problème sociologique », n° 11, automne 2015. Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et sociologie*, Paris, éditions de l'EHESS, 2017.

10. Benoît Malon, *Socialisme intégral*, vol. 1, Paris, Alcan, 1890, p. 175.

11. Voir Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, Paris, Flammarion, 2010.

On n'en finirait pas ici d'égrener les exemples attestant le primat de la morale dans les engagements socialistes. Chez la plupart des théoriciens du socialisme, l'éthique occupe une place importante, quoiqu'elle soit souvent dissimulée derrière des langages tout à fait autres. Parmi ceux-ci, celui de l'intérêt de la plus dominée des classes, celle que le vieux Saint-Simon appelait « la plus pauvre et la plus nombreuse » : le prolétariat. Même à la fin du XIX^e siècle, moment où le socialisme épousa les sciences sociales, la morale s'invita dans la culture socialiste. Il n'est que de lire Georges Sorel, Charles Péguy, Benoît Malon et même Jean Jaurès pour en faire le constat. Les socialistes n'ont-ils pas d'abord le souci d'établir la *dignité* de classes qui en sont privées ? Ce n'est pas seulement à son niveau littéraire ou savant que la culture socialiste s'imprègne de morale. On mesure les effets de cette intrusion dans le discours le plus quotidien. Les adversaires du socialisme n'oublient jamais d'en chicaner ses partisans lorsque ceux-ci sont infidèles aux valeurs qu'ils prétendent défendre et même incarner.

Parmi tant d'exemples disponibles, la haine dont Léon Blum fut la victime est fondée sur ce procès en infidélité morale. Son train de vie de grand bourgeois, sa « vaisselle en or », voire son prétendu libertinage ont armé une dénonciation fustigeant toujours les trahisons et les hypocrisies du socialiste. Blum ne fut d'ailleurs pas le seul à souffrir ce genre d'attaques. Avant lui Jean Jaurès, après lui François Mitterrand furent aussi pris la main dans le sac, leurs manquements réels ou supposés pointés comme manifestations d'une inconsistance morale en contradiction avec une doctrine qui en appelait à la pureté des âmes.

UNE FAÇON D'ÊTRE ET DE VIVRE : SE DISTINGUER

Car être socialiste, c'est participer d'un monde d'élus. Nous retrouvons ici tout ce qui apparente la culture socialiste à une culture religieuse sécularisée. Le socialiste est une personne de convictions qu'elle a pour mission de faire partager : elle se doit donc de respecter une conduite au plus proche de celles-ci. Ainsi, l'éclat, le luxe, la dépense improductive et démonstrative, le mensonge et l'égoïsme, l'arrogance et la prétention, l'étroitesse d'esprit vont à l'encontre de la figure attendue. À l'inverse, l'espèce de socialiste supérieur que représente le militant, à sa manière clerc séculier du socialisme, doit cultiver les valeurs opposées : la discrétion, la générosité et la solidarité, l'authenticité et la loyauté, l'ouverture à l'autrui, celle des hommes comme celle des choses, la curiosité.

Dire que les socialistes des deux siècles ont tous respecté ce programme moral dans leur quotidien serait une imposture. Ces normes n'en ont pas moins fonctionné comme des idées régulatrices de comportements. Elles participaient de ce que l'on appelle parfois une « culture politique¹² » ou, si l'on préfère, une « identité », voire une « famille ». Elles relèvent en tout cas d'un idéal à atteindre. Elles proposent *dans ce monde-ci* une représentation de l'individu tel qu'il devrait advenir *dans le monde de demain*.

Pour incarner cette « bonne vie » socialiste, les militants se sont forgé un panthéon de grands hommes. Les bustes qui s'y trouvent rangés concentrent la plupart des propriétés morales mentionnées. Il

12. Voir Serge Berstein (dir.), *Les Cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999.

en est une supplémentaire que leur a souvent attribuée l'histoire : le martyr. À des degrés divers, certes. Mais la culture socialiste, parce qu'elle relaie sans doute les aspirations des classes dominées, fait bon accueil aux victimes et aux vaincus. Ce dolorisme socialiste, qui contredit presque son optimisme historique, n'est pas le moindre ressort de l'action. Le socialiste, du moins le plus exigeant, est rempli de courage et prêt à mourir pour ses idées. Adeptes de la violence politique ou plus confiant dans l'évolution pacifique des sociétés, le socialiste vit avec un sens de l'histoire tragique, en rupture avec les horizons plus calmes du bourgeois libéral, ce dernier se montrant plus confiant dans les bienfaits de la « main invisible ».

Voilà pourquoi ceux des socialistes qui oublient cette dimension en cédant à l'exercice responsable de l'État sont convoqués devant le tribunal de l'histoire pour y subir un procès en trahison. La pureté socialiste fait mauvais ménage avec le service de l'État. Le « long remords du pouvoir¹³ » est sans doute l'un des traits les plus distinctifs de la culture socialiste, pour des raisons tout à la fois doctrinales, morales et pratiques. Tous les socialistes qui s'y sont frottés s'y sont piqués. Durant près d'un siècle, ils en furent certes à peu près éloignés, à l'exception du bref épisode de 1848. Et il en alla de même dans la quasi-totalité des pays occidentaux où le socialisme connaissait une expression politique mesurable. Pendant de longues décennies, l'exercice du pouvoir ne fit pas partie de la « bonne vie » socialiste. Ce n'est que très récemment qu'il est entré dans l'horizon normal du socialisme français.

13. Voir Alain Bergounioux et Gérard Grunberg, *L'Ambition et le Remords. Les socialistes français et le pouvoir (1905-2005)*, Paris, Fayard, 2005.

Méfiance à l'endroit du pouvoir, méfiance à l'égard de l'argent aussi. Ne pas exercer le pouvoir et faire vœu de pauvreté. Le bourgeois socialiste propulsé aux plus hautes responsabilités est une impossibilité morale. Léon Blum a fait les frais de ce rigorisme moral. On l'accable de l'accusation de trahison. On ne lui fait crédit d'aucune réussite, perdu qu'il aurait été sous les effets vertigineux du pouvoir. Et l'on connaît, de Proudhon à Mitterrand, le florilège de diatribes lancées contre « l'argent qui corrompt ». En octobre 1981, parmi les fureurs du congrès socialiste de Valence, celles dirigées contre l'argent ne sont pas les moins flamboyantes. Laurent Fabius, à l'ardeur dénonciatrice d'autant plus enflammée que ses adversaires n'ont jamais manqué de le rappeler à ses origines aisées, tympanise ses adversaires en s'en prenant à la « droite de l'argent » et aux « forces de l'argent » : « Il est encore tout-puissant, mes camarades, le royaume de la valeur d'argent¹⁴... »

DES CHOIX ESTHÉTIQUES : ART DU PEUPLE / ART POUR LE PEUPLE ?

Peut-on associer au socialisme un système complet et cohérent de valeurs esthétiques d'où découlerait un catalogue d'œuvres et d'auteurs, autrement dit une culture au sens plus restreint du terme ? Nul n'est en mesure de vraiment défendre pareille hypothèse tant, en la matière, c'est la diversité qui l'emporte. Les tentatives communistes, au cours d'une brève période de deux ou trois décennies, s'efforçant de mettre en place une esthétique propre, greffée sur une philosophie politique, ont fait long feu. L'homogénéisation esthétique est une lubie totalitaire

14. Cité par Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, op. cit., p. 119.

sans effet dans les cultures démocratiques dont relèvent la plupart des écoles socialistes européennes.

Si le répertoire d'une culture socialiste est à peu près sans objet, il n'en demeure pas moins que des socialistes ont tenté d'accorder leur engagement politique à des choix culturels. D'abord parce que les intellectuels ont été les premiers inventeurs du socialisme et l'ont inscrit dans leur propre culture. Ils ont associé aux valeurs socialistes des œuvres d'écrivains, d'artistes, de penseurs comme ils ont promu des approches et des styles artistiques en leur attribuant, avec plus ou moins de liberté, une signification socialiste¹⁵. Pour autant, l'avant-garde politique que forment les socialistes ne trouve pas un prolongement mécanique dans un avant-gardisme esthétique. À toutes les périodes de leur histoire, les conformismes les plus justifiés cohabitent avec les audaces les plus prometteuses. On peut même affirmer sans trop risquer de se tromper que les avant-gardes artistiques n'ont pas toujours trouvé auprès des plus révolutionnaires des socialistes les soutiens les plus solides.

Ce que la culture socialiste s'est empressée de promouvoir est une esthétique en accord avec son temps et à même d'apporter sa part dans l'œuvre d'émancipation. Donner une culture aux plus humbles, aux classes dominées, ne devait pas revenir à enfermer les plus démunis dans des choix culturels de classe. On visait d'abord à leur apporter les lumières d'une beauté moderne et universelle sur laquelle ils pourraient s'appuyer pour s'élever. Une méfiance exista donc toujours pour les pratiques artistiques avant-gardistes, soupçonnées d'entretenir un entre-soi élitiste peu soucieux du peuple. À quelques exceptions près, les

15. *Id.*, *Les Intellectuels et le Socialisme, XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Plon, 1997.

avant-gardes, pour leur part, furent au mieux indifférentes, au pire réactionnaires. Et les socialistes-nés fronçaient le sourcil devant les innovations jugées inaccessibles.

Prenons pour exemple la musique. Qui pénètre dans le périmètre de la culture ordinaire des socialistes français de la Belle Époque y rencontrera surtout des références littéraires, un intérêt certain pour le théâtre et un petit musée imaginaire composé de quelques œuvres de peintres ou de sculpteurs. Rien de bien démarqué, somme toute, de la culture républicaine qui depuis les années 1880 se répandait progressivement dans l'ensemble du corps social par le truchement de l'institution scolaire. Si la musique n'est pas tout à fait absente de ce bagage, il s'agit d'abord d'une musique sociale, conçue comme un outil dans la fabrique de la citoyenneté ou dans la mobilisation des énergies militantes. La musique telle que les socialistes la connaissent et la pratiquent est d'abord celle des chansons et des hymnes, des chorales, des fanfares et des orphéons, une musique qui rassemble, unit et pousse à l'action¹⁶.

La culture socialiste est cependant toujours en quête d'un *art du peuple* qu'il n'est pas facile de définir. Les saint-simoniens en appelaient à un *art social* dont on trouvera d'ailleurs des échos à la fin du XIX^e siècle autour de formules présentes dans les arts décoratifs¹⁷. Mais le mariage le plus réussi entre socialisme et culture, au sens où nous l'entendons ici, fut sans doute celui que célébrèrent les années du Front

16. *Id.*, « La musique est-elle de droite ? Socialisme et musique à la Belle Époque » in Myriam Chimènes et Alexandra Laederich (dir.), *Regards sur Debussy*, Paris, Fayard, 2013.

17. Philippe Régnier, « La gauche, la littérature et les arts, de la Révolution à 1914 » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, vol. 1 : *L'Héritage du XIX^e siècle*, Paris, La Découverte, 2004.

populaire¹⁸. L'amitié entre artistes, savants et politiques n'avait jamais atteint une telle intensité, même au temps de l'affaire Dreyfus. Tout se passait comme si la gauche avait absorbé la culture. C'est cette mémoire qui fut réveillée intempestivement dans les années 1970. Ce réveil fit une partie du succès de la rénovation d'un Parti socialiste qui avait progressivement perdu ses intellectuels et sa culture dans les années d'après-guerre au profit d'un Parti communiste plus allant et plus dogmatique, même en matière esthétique¹⁹.

Dans sa conférence bien connue de la porte Saint-Martin, le 13 avril 1900, conférence dans laquelle il examinait les relations entre l'art et le socialisme, Jaurès rassurait les artistes en leur annonçant la bonne nouvelle socialiste de la démocratisation des arts. Le socialisme, affirmait-il, assurerait aux artistes la conquête de nouveaux publics. Car aux yeux des socialistes, l'art nouveau, celui qui vient, relève de l'ordre collectif, rompant ainsi avec une conception bourgeoise qui fait de l'expérience esthétique une aventure strictement individuelle²⁰.

18. Voir Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire, 1935-1938*, Paris, Plon, 1994.

19. Frédérique Matonti, « Arts, culture et intellectuels de gauche au XX^e siècle » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, vol. 2 : *XX^e siècle : à l'épreuve de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2004.

20. Jean Jaurès, « L'art et le socialisme », conférence prononcée le 13 avril 1900 au Théâtre civique de la Porte Saint-Martin, reprise in *Œuvres de Jean Jaurès*, t. 16 : *Critique littéraire et critique d'art*, édition établie par Michel Launay, Camille Grousselas et Françoise Laurent-Prigent, Paris, Fayard, 2000, pp. 411-422.

DES PRATIQUES ET DES MODALITÉS D'ORGANISATION POLITIQUE : ÉDUIQUER POUR POLITISER

Le socialisme, même dans ses formes les plus primitives, a toujours été associé à des types d'organisations politiques. Avant même qu'il n'existe des partis en bonne et due forme, les socialistes donnèrent vie à des groupes plus ou moins structurés. Ces groupes ont trois objectifs : expérimenter des pratiques sociales, soutenir la conquête du pouvoir, éduquer²¹. Les deux premiers buts renvoient surtout à des pratiques politiques. Les expérimentations utopiques proposent des modèles à généraliser. Les partis politiques qui s'organisèrent dans les deux dernières décennies du XIX^e siècle offrirent aux socialistes des instruments adaptés aux nouvelles coordonnées démocratiques.

C'est surtout sur le volet éducatif qu'il faut s'attarder ici, tant il définit une singularité de la culture politique des socialistes²². Adossé à la science, le socialisme enseigne des vérités fondées sur l'expérience et la raison. Héritier d'un complexe républicain qui fait de l'éducation de tous la condition même de l'avènement de la République, le socialisme compte sur la diffusion des Lumières pour assurer son triomphe. Les groupes socialistes présentent souvent le caractère de petites écoles où se pratique une coéducation nourrie d'une vaste production livresque faite de revues, de brochures et de livres de toute encre. Pour réaliser l'État socialiste, il faut des socialistes. Il convient

21. Emmanuel Jousse, *Les Hommes révoltés...*, *op. cit.*

22. Jean-François Chanet, « L'instruction publique » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, vol. 1, *op. cit.*

de transformer les esprits. Il revient donc aux organisations de les cultiver au sens premier du terme, d'y semer les bonnes graines d'une culture en rupture, en décalage ou en complément.

L'éducation se trouve ainsi au cœur des enjeux identitaires du socialisme français. La propagande socialiste s'apparente aux yeux de ses agents ni plus ni moins qu'à un travail d'éducation. Politiser, c'est éduquer. Péguy ne se trompait pas en mettant en avant cet idéal et en parlant d'un « socialisme d'éducation » trahi, selon lui, par la mise au pas imposée par la logique de parti. Pour bien apprécier cette propriété éducative du socialisme français, il convient de s'écarter du seul périmètre partisan. Certes, on manifesta de telles préoccupations au sein de l'appareil. La SFIO disposait d'une librairie qui éditait et vendait des brochures mais, si l'on en croit plusieurs témoignages, toujours en nombre insuffisant.

Au début du XX^e siècle, dans la lignée des universités populaires, une École socialiste fut créée par quelques étudiants, parrainés notamment par le germaniste Charles Andler, professeur à la Sorbonne. Deux tentatives qui s'étaient vite éteintes avaient précédé, l'une en 1899, dans le sillage de l'affaire Dreyfus, crise qui avait alerté les socialistes dreyfusistes sur les dangers inhérents au défaut d'éducation, l'autre en 1908, portée par la fédération socialiste de la Seine. L'objectif assigné à l'École était simple et répondait à la conception d'un militantisme politique proche de l'éducation mutuelle :

L'École socialiste est une libre coopérative dont le but est de donner au socialisme français un organe d'information scientifique. Elle se préoccupe d'unir la jeunesse socialiste intellectuelle et ouvrière dans l'étude commune du mouvement socialiste en France et à l'étranger, et de lui donner, par une

large information étendue à tous les domaines de la science sociale, l'esprit critique nécessaire au développement continu de la vie et de la doctrine du socialisme²³.

Un exemple peut être également convoqué dans un autre ordre de pratiques militantes. Le guesdiste Adéodat Compère-Morel, qui s'était forgé une compétence en matière de politique agraire, se décida à doter le Parti socialiste d'une « nouvelle arme de propagande » : l'*Encyclopédie socialiste*. S'entourant de plusieurs auteurs, Compère-Morel parvint à publier, à partir de 1912 et avant le déclenchement de la Grande Guerre, neuf volumes ayant vocation à faire le tour de l'univers socialiste, en France et à l'étranger : y défilaient idées, acteurs, institutions.

EN CONCLUSION

L'approche ici proposée aplanit évidemment bien des aspérités. Longtemps, cependant, les socialistes partagèrent une telle ambition d'intégralité. À la fin du XIX^e siècle, Benoît Malon proposait une définition du « socialisme intégral » en ces termes :

Le socialisme envisagé sous tous ses aspects, dans tous ses éléments de formation, avec toutes ses manifestations possibles. Ainsi compris, le socialisme est l'aboutissement synthétique de toutes les activités progressives de l'humanité présente. En cette qualité, il doit bénéficier, non seulement des progrès politiques et économiques, mais encore, et dans

23. Cité dans Christophe Prochasson, *Le Socialisme, une culture*, Paris, Fondation Jean-Jaurès, coll. « Les essais », 2009, p. 17.

toutes les directions sociales, de tous les efforts de sciences, de philosophie, d'amélioration sociale, d'application pratique²⁴.

Mais à cette proposition il faut apporter quelques limites. Car, s'il n'est pas excessif de parler d'un « homme communiste », même inscrit dans la culture républicaine française, respectant un ensemble de prescriptions politiques, morales et esthétiques, se conformant aussi, autant que faire se pouvait, à des règles de vie exigeantes²⁵, son équivalent socialiste, surtout à partir de la seconde partie du XX^e siècle, n'a guère de réalité.

À l'examen d'une telle culture socialiste, quelles qu'en puissent être les nuances, on est donc en droit de s'interroger sur l'avenir de cet héritage. Là réside sans doute la question la plus douloureuse. Les contours organisationnels, les desseins philosophiques et les choix culturels d'un socialisme né des inachèvements de la Révolution française et des bouleversements de la société industrielle sont-ils à même de répondre aux défis de la gauche contemporaine ? La famille socialiste européenne est déchirée, et ce déchirement se mesure à sa fragmentation politique croissante. Deux pôles extrêmes la soumettent à un champ de forces dont elle pourrait bien périr. L'un repose sur la liquidation de l'héritage : la culture socialiste serait devenue intempestive, la cohésion sociale, indispensable à la survie des sociétés, passerait par d'autres voies. L'autre fustige les renoncements : il en appelle à un rafraîchissement d'une culture socialiste trahie et oubliée par des mémoires courtes ou ingrates. Dans les années qui viennent, les gauches européennes auront à trancher un débat ouvert depuis trois

décennies mais dont nul ne s'est encore emparé avec sérieux : comment redonner au socialisme les propriétés d'une culture qui ne soit pas seulement faite de la sédimentation d'héritages ? Comment faire du socialisme une culture vivante et plurielle et en mesure de devenir hégémonique ou, pour le moins, suffisamment forte et cohérente pour se faire entendre ?

24. Benoît Malon, *Socialisme intégral*, op. cit., p. 13.

25. Voir Annie Kriegel, *Les Communistes français, 1920-1970*, Paris, Seuil, 1985.

LES IDÉES DU TEMPS PRÉSENT CHEZ LES SOCIALISTES DE LA TROISIÈME RÉPUBLIQUE

Julian Wright

Comment faire la social-démocratie ? La Révolution française nous a appris que la volonté politique pouvait façonner une nouvelle société. Mais quelles sont les conditions de ce changement ? Dans quels temps interviendra-t-il ? Devrait-on saisir les possibilités inconnues du futur ou au contraire partir du présent immédiat dans lequel nous vivons ? Cette problématique traverse les débats de la culture politique occidentale depuis plus de deux siècles. Elle est au cœur des divisions dans la politique et les programmes de la gauche, puisque ceux qui établissent un programme de changement social doivent se demander quelles générations devront bénéficier de leurs projets, et si c'est le futur inconnu ou le présent qui est le point de départ le plus approprié. Ces questions sont compliquées encore par la façon dont les structures économiques et sociales, capital et propriété, semblent définir le cadre du temps dans lequel nous pouvons agir. La vision moderne de la révolution et du futur suggère que le présent, avec ses structures de répression politique et sociale, est précisément le temps que l'on cherche à dépasser. La démocratie insiste cependant pour qu'on accorde le primat aux voix d'autrui aujourd'hui, dans le présent. La société peut-elle changer sans que les expériences quotidiennes de l'injustice inspirent notre programme ?

Dans mon livre *Socialism and the Experience of Time*, j'ai tenté de comprendre comment ces questions ont été débattues par les socialistes français des années 1860 aux années 1940 – c'est-à-dire de la génération de Benoît Malon à celle de Léon Blum. Le débat autour de la temporalité et de la modernité a inspiré plusieurs arguments au cœur de la gauche. L'interprétation classique, à laquelle j'ai quelque peu contribué (suivant les travaux de Christophe Prochasson et d'Emmanuel Jousse, parmi d'autres), décrit ces débats comme un va-et-vient perpétuel entre réforme et révolution¹. Mais, poursuivant le chantier entrepris par Christophe Prochasson dans le numéro de *Mil neuf cent* consacré au « réformisme radical² », numéro où il s'agit de chercher à dépasser ce clivage un peu usé, je voudrais à présent souligner que la temporalité comme problématique de l'histoire culturelle de la politique moderne pourrait ouvrir d'autres pistes. En relisant des textes plus ou moins connus, comme le journal de Marcel Sembat, les écrits historiographiques de Jaurès, de Georges Renard et de Benoît Malon et les études de jeunesse et de maturité de Blum, je me suis surtout intéressé à leur réflexion autour de l'idée de présent. Comment comprendre la signification du présent dans l'histoire contemporaine, dans le mouvement socialiste, dans leurs propres vies ? semblaient-ils s'interroger. Comment le socialisme pourrait-il offrir une vision particulière du monde moderne critiquant l'obsession du futur dans la culture révolutionnaire tout en proposant une vision d'une société transformée ? Comment, en d'autres termes, le socialisme pourrait-il imaginer

l'existence de l'homme et de la société dans un présent en perpétuelle et radicale évolution vers un monde meilleur mais; dans le même temps, toujours reconnaissable ?

J'ai voulu recourir à deux références théoriques en particulier : celle de la « multiplicité des temps³ » avec, en arrière-plan, une problématique inspirée par l'essai de Georges Gurvitch ; et celle du présent « messianique » de Walter Benjamin, Franz Rosenzweig et d'autres penseurs juifs désireux de comprendre l'échec du mouvement social-démocrate dans le XX^e siècle⁴. Dans les discussions autour de la signification du temps vers la fin du XIX^e siècle, l'eschatologie chrétienne est également présente, comme nous le rappelle François Hartog : « L'échec de la révolution [...] a été l'occasion de réactiver et de transposer l'ancien et puissant schéma chrétien du temps, que scandaient le *déjà* et le *pas encore* : elle a eu lieu, tout comme le Rédempteur est *déjà* venu, mais tout n'est *pas encore* accompli, loin s'en faut⁵. »

On peut interroger ces traditions théologiques afin de comprendre de quelle manière la philosophie socialiste française s'est penchée sur l'idée d'une transformation toujours imminente dans le présent. On y trouve des références qui ne sont peut-être pas si éloignées du socialisme qu'on pourrait l'imaginer⁶. Prenons l'histoire de l'ancien rabbin Joshua ben Levi parti chercher le Messie aux portes de la ville,

1. En dehors de la bibliographie de mon livre *Socialism and the Experience of Time : Idealism and the Present in Modern France*, Oxford, Oxford University Press, 2017, on trouvera les nombreuses références essentielles dans Christophe Prochasson, « Nouveaux regards sur le réformisme », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 30, 2012, pp. 5-20 ; et dans Emmanuel Jousse, *Les Hommes révoltés. Les origines intellectuelles du réformisme en France*, Paris, Fayard, 2017.

2. Christophe Prochasson, « Le réformisme radical. Socialistes et réformistes en Europe (1880-1930) », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 30, 2012.

3. Georges Gurvitch, *The Spectrum of Social Time*, traduction de Myrtle Korenbaum, Dordrecht, Reidel, 1964.

4. Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Paris, Gallimard, 2006.

5. François Hartog, *Croire en l'Histoire*, Paris, Flammarion, 2013, p. 234.

6. Lucian Hölscher dans sa thèse d'habilitation, « Weltgericht oder Revolution : Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich (Industrielle Welt) », 1989, a esquissé un vrai rapprochement dans l'histoire intellectuelle, par sa lecture des écrits socialistes et de centaines de sermons protestants.

chez les malades, suivant les conseils du prophète Élie, pour lui demander quand il viendra. Elle nous donne la clé de cette idée d'un temps présent tout imprégné de la possibilité de la rédemption. Le Messie, interrompu dans ses travaux, répond : « Aujourd'hui. » Pour plusieurs penseurs de gauche du premier XX^e siècle, cette réponse brève et énigmatique semblait indiquer une façon de comprendre l'imminence de la rédemption sociale⁷. Mais comment croire à la rédemption d'une société moderne en un début de XX^e siècle qui semblait si dénué d'espoir ? Pour Franz Rosenzweig, chaque instant est jugé en lui-même. Bien qu'il existe d'autres lectures marxistes de Hegel pour lesquelles le jugement de toutes les souffrances humaines aura plutôt lieu vers la fin de l'histoire, dans la révolution à venir, pour Rosenzweig et surtout pour Benjamin, l'avènement de la justice n'est pas seulement urgent, il est imminent. Il est déjà en train de façonner un nouveau sens de l'histoire et du quotidien.

Le fameux essai de Walter Benjamin de 1940, *Thèses sur le concept d'histoire*, poursuit l'analogie en avançant l'idée de *Jetztzeit*, un temps présent chargé de la possibilité de rédemption, contre l'idée d'un présent nul et plat évoquée par Heidegger. Comme le remarque Russell Jacoby, on trouve chez Benjamin, mais aussi chez Rosenzweig et Karl Landauer, un sens du « presque déjà ». Ce présent qui englobe l'attente du rédempteur est tout chargé de la potentialité du changement du monde, à condition, toutefois, d'être en mesure d'en saisir le sens⁸.

7. Walter Benjamin, « On the Concept of History » in *id.*, *Selected Writings*, vol. 4, 1938-1940, édition établie par Howard Eiland et Michael W. Jennings, Cambridge, Massachusetts, Belknap Press, 2003, p. 397 ; Stéphane Mosès, *L'Ange de l'histoire...*, *op. cit.*, pp. 35-36.

8. Michael Löwy, *Fire Alarm : Reading Walter Benjamin's « On the Concept of History »*, Londres, Verso, 2005, pp. 103-104 ; Russell Jacoby, *Picture Imperfect. Utopian Thought for an Anti-Utopian Age*, New York, Columbia, 2005, p. 141.

Comment vivre comme socialiste dans le monde après la Révolution française ? semble nous demander Walter Benjamin. Si l'on est prêt à accepter la thèse de Reinhart Koselleck, pour qui le monde de 1800 est lancé vers un futur inconnu, un monde où la priorité accordée au *Neuzeit* (temps nouveau) devient primordiale, comment comprendre un tournant nouveau qui, un siècle plus tard, semble prendre de l'importance dans la pensée des socialistes idéalistes et réformistes⁹ ?

Je voudrais suggérer qu'un projet intellectuel nouveau voit le jour au sein de la gauche française après la Commune. Il s'agit de remettre en question non pas l'espoir de changement ou l'idée de progression vers un monde nouveau, mais plutôt la version utopique, abstraite et révolutionnaire de cet espoir, que les socialistes de 1900 associent à leurs aînés des années 1800-1840. Ce qui frappe davantage chez Malon, Jaurès, Fournière et Renard, cependant, c'est qu'à leurs yeux Saint-Simon, Fourier, Proudhon ne se sont pas fourvoyés. Ces penseurs avaient esquissé un sens d'espoir qu'il fallait reprendre, mais dans un cadre nouveau, celui de la sociologie et du réalisme scientifique d'un mouvement socialiste qui voyait la possibilité de changement partout dans le monde présent. Jaurès et ses collègues du tournant du siècle se trouvent peut-être dans la position du prophète Élie expliquant au rabbin (disons Fourier ou Saint-Simon) comment il faut comprendre ce que veut dire le Messie quand il affirme qu'il vient aujourd'hui : « Aujourd'hui, diraient-ils, si vous saviez entendre sa voix. » En 1900, la sociologie apporte au socialiste un moyen de regarder autour de soi dans le présent pour comprendre comment la révolution pourrait être

9. Reinhart Koselleck, *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*, traduction de Keith Tribe, New York, Columbia University Press, 2004 ; *id.*, *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*, traduction de Todd Samuel Presner et alii, Stanford, Stanford, University Press, 2002.

saisie comme le changement constant, radical mais quotidien, mené par le mouvement social lui-même.

Évidemment, il existe bien des différences entre le présent visionnaire et idéaliste de Jaurès ou de Sembat et celui du solidarisme à la Léon Bourgeois. On voit encore un autre présentisme, pessimiste, se développer chez Marcel Déat dans les années 1930, présentisme que Blum vient critiquer à son tour. La politique de réconciliation prônée par Aristide Briand dès 1909 est une autre sorte de politique du présent, de même que le travail calme et austère d'Alexandre Millerand, ministre du Commerce dans le gouvernement Waldeck-Rousseau. Mais chez certains amis de Millerand comme Georges Renard, on trouve un sens beaucoup plus chargé de l'imminence du changement, un socialisme du présent qui prend toute son ampleur dans le terme « idéalisme », que les disciples de Benoît Malon ont souvent présenté comme plus approprié pour décrire leur position que celui de « réformisme ». Bien plus tard, dans un essai qui aborde les bouleversements de mai 1968, Georges Lefranc se demande si le socialisme contemporain peut s'adapter aux conditions et aux évolutions de la vie quotidienne ; s'il peut développer « une culture nouvelle, un art nouveau, une morale nouvelle, une pédagogie nouvelle [...]. Il serait dangereux d'attendre passivement leur naissance des bouleversements des infrastructures, comme le conseillait Marx. *Dans le monde d'aujourd'hui il faut essayer de déchiffrer, trait après trait, les linéaments du monde de demain*¹⁰. »

En m'attachant à l'étude d'un mouvement d'idées qui a voulu réinscrire le présent dans le discours socialiste, j'ai été confronté,

10. Georges Lefranc, *Jaurès et le socialisme des intellectuels*, Paris, Aubier, 1968, p. 208. C'est l'auteur qui souligne.

comme c'était peut-être inévitable, à la problématique de la biographie. En effet, comme l'écrit Charles Rappoport dans sa biographie de Jaurès, « un socialiste, c'est un *homme nouveau* obligé de vivre dans les cadres d'une *vieille société* qu'il condamne et qu'il exècre s'il est vraiment socialiste. D'où de nombreux cas de conscience, des conflits d'ordre très douloureux. Il lui faut parfois une force extraordinaire de caractère et de raison ainsi que des circonstances extérieures très favorables pour sortir plus ou moins vainqueur d'une telle lutte¹¹. » Les socialistes que j'ai étudiés n'avaient peut-être pas ce dédain total du monde présent, mais la tension entre leur désir de promouvoir le changement et leur existence dans le monde dans lequel ils vivaient demeure essentielle. C'est une problématique que Renard et Sembat, surtout, ont développée avec une grande originalité. (Plus généralement, je rejoins l'analyse d'Emmanuel Jousse concernant les différences intellectuelles entre les socialistes idéalistes ou réformistes français et Édouard Bernstein ; il s'agit ici d'approfondir la lecture des idées historiques et temporelles du socialisme français¹².)

Ainsi, il est devenu important, pour comprendre le socialisme du changement dans le présent, de regarder de plus près le point de vue d'intellectuels socialistes sur le sens général du temps présent dans la période qui a suivi la Commune, lors de l'affaire Dreyfus, en 1920 ou en 1940 – non seulement dans leurs réflexions sur le mouvement socialiste et ses luttes quotidiennes, mais aussi à travers leurs propres expériences du temps. J'ai trouvé une matière importante à cet égard

11. Charles Rappoport, *Jean Jaurès. L'homme, le penseur, le socialiste*, Paris, L'Émancipatrice, 1915, p. 18.

12. Emmanuel Jousse, *Réviser le marxisme ? D'Édouard Bernstein à Albert Thomas, 1896-1914*, Paris, L'Harmattan/Fondation Jean-Jaurès, 2007 ; *id.*, « Jaurès et le révisionnisme de Bernstein : logiques d'une méprise », *Cahiers Jaurès*, n° 192, 2009, pp. 13-49.

dans les rencontres et les échanges de vues des intellectuels quand ils prenaient le train, marchaient dans Paris, fréquentaient les jardins et les salons familiaux, les bureaux d'un périodique ou les brasseries, et même dans l'intimité extrême d'une prison. Aussi mes investigations ont-elles aussi porté sur les correspondances et les journaux intimes de Georges Renard et de Marcel Sembat. J'ai également trouvé une grande source d'inspiration, non seulement dans les travaux approfondis des amis de la Société d'études jaurésiennes sur la vie de Jaurès, laquelle poursuit le projet de reconstruction de la culture intime de Jaurès amorcé par Madeleine Rebérioux, mais aussi dans les nouveaux essais biographiques sur Thérèse et Jeanne Blum par Dominique Missika¹³, ainsi que dans la correspondance intime de Léon Blum avec son fils publiée par Ilan Greilsammer¹⁴.

J'ai donc tenté de poursuivre l'idée du temps présent chez les socialistes de la Troisième République sur trois échelles : celle de l'idée que les socialistes se faisaient de l'époque révolutionnaire, du XIX^e siècle ; celle du mouvement socialiste lui-même et de sa situation temporelle ; et celle enfin des individus et de leurs propres réflexions sur leur place dans le monde politique et la société. Comme l'expliquait René Viviani en présentant aux lecteurs de *La Lanterne* le projet collectif d'« histoire socialiste » du XIX^e siècle¹⁵, Jaurès et ses collègues se proposaient non pas simplement de narrer le passé, mais de l'interroger pour cerner les expériences prolétariennes au jour le jour, le long du siècle, afin de comprendre comment le prolétariat et le

mouvement socialiste avaient pu se confronter aux grands événements et aux grandes crises sociales des temps modernes. Cependant, comme Mona Ozouf l'a remarqué en relisant les volumes de Jaurès sur la Révolution, l'enseignement de cette histoire collective n'était pas de voir dans la Grande Terreur des éléments d'un mouvement social qui se poursuivrait jusqu'au XX^e siècle¹⁶. La Terreur, ainsi que la Conjuraison des Égoux dans le travail de Gabriel Deville ou la révolution de 1848 chez Georges Renard, était un moment contingent qu'il fallait récupérer sur le plan de la réflexion savante¹⁷. Si l'histoire les faisait renaître, ce n'était pas parce que le « moment présent » de 1789 ou de 1848 était susceptible de se prolonger jusqu'au XX^e siècle par le biais de telle ou telle forme de lutte sociale. Le « maintenant » de 1900 demeurait connecté aux « maintenant » des générations antérieures par les exemples multipliés d'inspiration humaine et de l'idéalisme, qui obligeaient l'historien socialiste à se pencher sur les expériences immédiates et l'injustice pressante du temps présent.

C'est avec cette réflexion sur une histoire qui se voulait l'histoire des expériences du temps présent dans le passé proche que nous pouvons renouer les liens entre la philosophie jaurésienne et tout le projet intellectuel des socialistes idéalistes de Malon à Blum. Dans cette optique, les dernières phrases, très connues, de la thèse française de Jaurès prennent toute leur importance¹⁸. La recherche de la divinité dans le quotidien intime du travailleur pourrait ainsi donner tort à Clemenceau, qui se plaignait que Jaurès parlait toujours au futur. Dans

13. Dominique Missika, *Je vous promets de revenir, 1940-1945, le dernier combat de Léon Blum*, Paris, Robert Laffont, 2009 ; *id.*, *Thérèse. Le grand amour caché de Léon Blum*, Paris, Alma Éditions, 2016.

14. Léon Blum, *Lettres de Buchenwald*, éditées et présentées par Ilan Greilsammer, Paris, Gallimard, 2003.

15. René Viviani, « La Révolution », *La Lanterne*, 10 février 1900.

16. Mona Ozouf, « Jean Jaurès » in François Furet et Mona Ozouf (éd.), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988.

17. Gabriel Deville, *Histoire socialiste (1789-1900)*, vol. 5 : *Thermidor et Directoire (1794-1799)*, Paris, Rouff, n.d. ; Georges Renard, *Histoire socialiste (1789-1900)*, vol. 9 : *La République de 1848 (1848-1852)*, Paris, Rouff, n.d.

18. Jean Jaurès, *Œuvres*, tome III, Paris, Fayard, 2000, p. 374.

l'essai qui termine la série de *l'Histoire socialiste*, « Le bilan social du XIX^e siècle », Jaurès répète que la tâche primordiale de l'historien est de rechercher la source des grandes crises modernes dans la familiarité quotidienne de la vie humaine¹⁹. Et de poursuivre que l'historien devait surprendre le temps dans sa continuité s'il voulait comprendre le développement de la société. On retrouve évidemment des pistes pour poursuivre cette analyse dans le célèbre chapitre X de *L'Armée nouvelle*²⁰. Appréhender le XIX^e siècle et les luttes sociales du XX^e siècle demande surtout une compréhension de la façon dont les classes se sont à la fois rapprochées et heurtées les unes aux autres. Et surtout, il faut comprendre que ce processus est actuel, continu, essentiel dans la vie démocratique. Le prolétariat est effectivement toujours en train de se libérer, toujours en train de devenir la classe révolutionnaire par excellence, toujours en train de changer le monde.

C'est avec un réflexe analogue que les deux disciples de Benoît Malon, qui vont diriger tour à tour *La Revue socialiste*, Georges Renard et Eugène Fournière, évoquent la marche de l'humanité, marche lente, difficile, comme une leçon pour le mouvement socialiste²¹. À leurs yeux, le socialiste doit montrer la voie en prêtant une grande attention aux détails et aux difficultés de la vie quotidienne. Non que ces intellectuels veuillent suggérer, comme Édouard Bernstein, que cette marche tortueuse vaudrait surtout par le mouvement qu'elle imprime. Pour tous deux, l'idéalisme socialiste avait un but important. En se donnant le

titre de socialistes idéalistes, ils soulignent que la transformation de la société et la résolution des injustices sont des fins vers lesquelles l'idéalisme attire inévitablement le socialiste. Mais, pour Renard surtout, il existe un va-et-vient constant entre l'attention que le socialiste doit porter aux faits sociaux, le réalisme quotidien et l'idéal par lequel il est attiré – comme un amant peut être attiré, expliquait Renard dans son roman *La Conversion d'André Savenay*²². Trente ans après la parution de ce livre, les mêmes idées formaient la matière de sa conférence de 1920 pour le nouveau parti socialiste dissident, le Parti socialiste français : « [L'idéal] n'a rien de surnaturel, de mystique. Il est lié au réel d'où il est né comme la fleur au sol qui la nourrit [...]. Quelle que soit son origine, il est purement humain, donc imparfait, mais perfectible [...]. Il faut dire surtout qu'en partant du réel il tend à y aboutir, c'est-à-dire à se transformer en fait ; ainsi entre la réalité créatrice d'idéal et l'idéal créateur de réalités s'opère un va-et-vient perpétuel qui est le mouvement même de l'humanité en marche²³. »

Cet idéalisme donnait à Renard une mission pour laquelle il devait se battre parfois contre les socialistes parisiens, qui ne voulaient pas toujours comprendre ses arguments ; une mission visant avant tout à l'éducation du mouvement socialiste. À partir des années 1880, ses études sur un socialisme pratique se sont succédé, culminant dans le livre collectif *Le Socialisme à l'œuvre*²⁴. Tous ses essais exploraient le

19. *Id.*, « Le bilan social du XIX^e siècle » in *Histoire socialiste (1789-1900)*, vol. 12, Paris, Rouff, 1908, pp. 307-312.

20. Jean Jaurès, *Œuvres complètes*, vol. 13, *L'Armée nouvelle*, Jean-Jacques Becker (éd.), Paris, Fayard, 2012.

21. Julian Wright, « Réformisme et historiographie révolutionnaire. Georges Renard et Eugène Fournière, historiens du XIX^e siècle », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 30, 2012, pp. 21-38.

22. Georges Renard, *La Conversion d'André Savenay*, Paris, Dentu, 1892.

23. Brouillon dans la Bibliothèque historique de la Ville de Paris, Papiers Georges Renard MS 2498, ff. 278-288.

24. Georges Renard, *Le Socialisme à l'œuvre : ce qu'on a fait, ce qu'on peut faire* (dir.), Paris, Cornély, 1907. Voir aussi Christophe Prochasson, « Entre science et action sociale : le réseau Albert Thomas et le socialisme normalien, 1900-1914 » in Christian Topalov (éd.), *Laboratoires du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999, pp. 141-158.

thème du socialisme idéaliste, qui voulait que le futur soit préparé par des individus inspirés, pour leur action, par le présent. Dans un livre de 1898, il insiste : « Nous n'avons d'autres guides que l'idée du possible et le sentiment du juste, tels qu'ils se dégagent pour nous de l'étude des faits et de leur comparaison avec l'idéal conçu par notre raison²⁵. »

Mais si c'est l'idéalisme qui conduit les maloniens Renard et Fournière à réfléchir sur l'importance du présent dans les idées socialistes, chez Léon Blum, cet idéalisme, que celui-ci a trouvé aussi en parcourant les œuvres de Malon²⁶, se fonde dans une réflexion plus large. Celle-ci renoue avec des idées de justice qu'il puise dans la pensée juive ainsi que dans la campagne pour la justice menée lors de l'affaire Dreyfus. Si l'on relit ses *Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann*, les idées socialistes sur l'idée du temps présent sont d'autant plus frappantes. Lorsqu'on lit *À l'échelle humaine*²⁷ avec en arrière-plan les débats internes au parti socialiste autour du pouvoir et le contexte international des années 1930, cet essai magistral apparaît indéniablement comme un tournant dans la pensée de Blum, un nouveau moralisme inspiré par la crise des années 1930 et 1940. Il ne faudrait sans doute pas exagérer la continuité de sa pensée. Toutefois, on peut trouver chez lui des idées tout à fait pertinentes sur la temporalité et la modernité dès la fin des années 1890, idées qui demeureront en arrière-plan quand il réfléchira tout au long de sa carrière au positionnement du mouvement socialiste dans le temps, et à la critique de la temporalité révolutionnaire qu'offrait le socialisme.

25. Georges Renard, *Le Régime socialiste*, Paris, Alcan, 1898, p. 184.

26. Une conférence inédite de Léon Blum en 1902 : « Les doctrines socialistes françaises contemporaines », Claude Latta (éd.), *Bulletin de l'Association des Amis de Benoît Malon*, 24, juin 2006.

27. Léon Blum, *À l'échelle humaine*, Paris, Gallimard, 1945.

Le Goethe réincarné des *Nouvelles Conversations*, qui était peut-être à la fois la voix de Lucien Herr et celle de Blum lui-même, remarque que les êtres humains doivent distinguer l'espoir pour le futur et les désirs utopiques et inatteignables. « L'homme doit conserver la clairvoyance de ce que vaut sa force, et non s'acharner après l'irréalisable [...] si l'espérance n'est plus que [...] l'attente d'un avenir qui échappe à la stricte détermination du présent, alors un tel sentiment s'inscrit contre toute règle, contre toute loi [...]²⁸. » Dans des pages remarquables où le Goethe réincarné esquisse une troisième partie de Faust, Blum développe cette discussion sur la temporalité du monde moderne. L'inspiration pour Faust, en 1900, selon Blum-Goethe, devrait être la quête de la justice sociale, plutôt que de bâtir une nouvelle civilisation. Surtout, le règne de la justice ne peut être saisi qu'en le cherchant dans le présent. Ainsi, explique Blum-Goethe, « je jette Faust dans la société moderne, telle qu'elle est, telle que nous la voyons tous les jours²⁹ ». Faust comprend que la justice ne peut être proclamée d'en haut. La procédure du changement radical, du rejet du présent et du passé si typique dans l'ère révolutionnaire n'est pas adaptée aux problèmes sociaux de 1900. La quête de la justice implique une lutte âpre pour la vérité dans le présent, et non un projet audacieux pour le futur. Plus loin, Blum-Goethe poursuit avec l'idée juive de la rédemption. « L'idée seule de la Justice inévitable a soutenu et rassemblé les Juifs dans leurs longues tribulations. Leur Messie n'est pas autre chose que le symbole de la Justice éternelle, qui sans doute peut délaissier le monde durant des siècles, mais qui ne peut manquer d'y régner un jour³⁰. » Et de poursuivre : « C'est ce monde-ci, ce monde

28. *Id.*, *Nouvelles Conversations de Goethe avec Eckermann 1897-1900*, Paris, Éditions de la Revue blanche, 1901, pp. 33-34.

29. *Ibid.*, p. 105.

30. *Ibid.*, p. 159.

présent et vivant [...] qui doit s'ordonner un jour selon la Raison, faire prévaloir sur tous la règle, faire rendre à chacun son dû. N'est-ce point là l'esprit du socialisme ? »

L'idée d'une activité morale dans le présent est développée dans les grands discours de Blum de l'entre-deux-guerres, alors qu'il tente de donner une nouvelle direction au parti. En avril 1919, par exemple, il souligne que les socialistes ne connaissent pas le jour de la Révolution, et donc que l'action dans le présent demeure essentielle³¹. Ou à Tours, il discerne dans le choc des temporalités socialistes elles-mêmes l'essentiel du développement de l'idée socialiste dans le présent³². C'est peut-être dans les articles du *Populaire* où il répond à Marcel Déat, en juillet 1933, que cette discussion autour de la temporalité du socialisme se rapproche le plus de l'essai de Walter Benjamin. C'est l'heure où leur impatience conduit Déat et les néosocialistes à suggérer que la direction du parti est immobile, figée dans un présent qu'ils sont incapables de régir. Or Blum insiste sur le fait que « l'attente passive du miracle [révolutionnaire] » n'est nullement la tâche du parti³³. L'essentiel est de définir l'action révolutionnaire comme un travail concret, d'accumulation « d'éléments économiques et juridiques extraits successivement de la décomposition du capitalisme³⁴ ». Blum comprenait le présent comme une sorte de « plénitude du temps » où la violence révolutionnaire n'avait plus sa place du fait que « la société future se trouve en quelque sorte préfigurée, préformée au sein de la société présente³⁵ ».

31. Léon Blum « Commentaires sur le programme du Parti », 21 avril 1919, in *L'Œuvre de Léon Blum*, vol. 3, Paris, Michel, 1972, p. 113.

32. *Id.* in Parti socialiste (SFIO), *18^e congrès national tenu à Tours*, p. 249.

33. *Id.*, *Le Populaire*, 19 juillet 1933.

34. *Id.*, *Le Populaire*, 9 août 1933.

35. *Id.*, « Jean Jaurès. Conférence donnée le 16 février 1933 au théâtre des Ambassadeurs », *Cahiers Léon Blum*, n^{os} 11-12, 1982, p. 77.

D'ici aux définitions que Blum donne en 1941, où il demande au socialisme d'approfondir, de perfectionner et d'enrichir la vie humaine, on voit que l'accent est toujours mis sur l'idée d'un présent où la rédemption sociale est imminente. Ce n'est nullement ce présent nul et abstrait que décrit François Hartog dans ses écrits sur la fin du XX^e siècle. C'est plutôt un présent toujours en train de formuler la vraie révolution sociale, mais à l'échelle humaine.

Cette contribution est évidemment une esquisse bien trop brève d'une réflexion que j'ai voulu développer plus concrètement dans mon livre, et qui mériterait d'être poursuivie encore par d'autres. En se penchant sur les idées du temps et de la modernité, l'historien ouvre en effet de multiples fenêtres dans l'histoire culturelle et intellectuelle du socialisme, une histoire qui porte non seulement sur le moralisme et la théologie, mais aussi sur la culture, sur les relations humaines et sans doute également sur les vies intimes des militants et des intellectuels eux-mêmes. Surtout, en dépassant l'ancien clivage « réformiste/révolutionnaire », nous pourrions souligner de nouveau à quel point la quête de la justice dans le « maintenant » demeure essentielle pour tant de socialistes français. C'est avec la remise en question de l'eschatologie révolutionnaire dominante du premier XIX^e siècle que ces penseurs voulaient développer une nouvelle définition de l'urgence du socialisme idéaliste. Pour eux, le socialisme du temps présent était plein de l'espoir que les injustices du passé et celles du futur pourraient être résolues. Mais la recherche d'un équilibre entre la réalité sociale dans le présent et l'espoir pour le futur demeure l'un des problèmes majeurs de la culture moderne. C'est peut-être avec l'exemple des historiens et penseurs politiques du socialisme français que l'historien de la modernité pourrait poursuivre sa tâche : comprendre la difficulté éprouvée par les êtres humains pour saisir

pourquoi leur expérience du temps est compliquée par les rêves et les désirs des temporalités modernes ; ainsi, peut-être, que démontrer comment la nécessité du changement et de la justice nous incite à regarder de plus près les expériences intimes et immédiates de tous les jours.

ENTRE CULTURE MILITANTE ET CULTURE RÉPUBLICAINE, QUELLE SPÉCIFICITÉ SOCIALISTE ?

Anne Rasmussen

Une pléthore de formes culturelles se sont, depuis deux siècles, revendiquées comme sociales, de l'art social à la science sociale, du roman social à l'histoire sociale. La désignation renvoie tantôt à leur objet, la société, dont elles s'emploient à rendre compte par des moyens de connaissance, tantôt à une démarche militante et critique dont les visées participent à un projet politique de transformation sociale. Certaines de ces productions culturelles ont été aussi placées sous la bannière du peuple, institué comme leur destinataire privilégié, voire comme leur auteur. Toute une histoire de la démocratisation de la culture a exploré ce répertoire d'actions, pour le peuple et parfois par le peuple – par exemple, l'histoire des projets de « théâtre du peuple », depuis l'expérience de Maurice Pottecher à Bussang à la fin du XIX^e siècle jusqu'au théâtre national populaire qui traverse le XX^e, de Firmin Gémier à Jean Vilar et ses continuateurs¹. En revanche, le qualificatif « socialiste » a été plus rarement assigné à la culture, et s'est

1. Voir Christophe Prochasson, *Les Intellectuels, le Socialisme et la Guerre, 1900-1938*, Paris, Seuil, 1993 ; Jean-Marc Leveratto, « Le Théâtre du Peuple de Bussang. Histoire et sociologie d'une innovation », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 83, 2004, pp. 5-19 ; Emmanuelle Loyer, *Le Théâtre citoyen de Jean Vilar. Une utopie d'après-guerre*, Paris, PUF, 1997 ; Laurent Fleury, *Le TNP de Vilar. Une expérience de démocratisation de la culture*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2007.

en général moins bien porté. Soit il s'est vu disqualifié *a posteriori* par son identification aux formes les plus dogmatiques de la propagande, dont le réalisme socialiste a fourni, en peinture, l'expression de l'art officiel la plus académique, et la science prolétarienne, un exemple aussi aberrant que liberticide. Soit la rareté du mot témoigne de l'inanité de la chose : pour débusquer une possible *culture socialiste*, peut-être faut-il quitter le territoire circonscrit des productions culturelles pour celui, plus vaste, des vecteurs de politisation.

Ils sont peu nombreux ceux qui ont résolument enrôlé l'épithète, comme Jaurès l'a fait dans son « histoire socialiste » de la Révolution française, dont les premières livraisons sont éditées à partir de 1901. Sous la direction du leader politique, c'est un collectif socialiste qui assure le récit, dont la vocation est d'englober tout le XIX^e siècle. Jaurès prend en charge la Révolution jusqu'à thermidor (le premier volume consacré à la Constituante et à la Législative² compte à lui seul pas moins de 1316 pages), Gabriel Deville, le Directoire jusqu'au 18 brumaire, puis interviennent Paul Brousse, René Viviani, Eugène Fournière et Gustave Rouanet, Georges Renard, Charles Andler et Lucien Herr, parmi d'autres auteurs, Jaurès devant clôturer la série par un bilan social du siècle. D'autres intellectuels socialistes qui les avaient précédés n'avaient pas retenu le qualificatif pour caractériser leur démarche historique. Étienne Cabet publia ainsi une histoire *populaire* de la Révolution en 1839. Louis Blanc lui consacra une « histoire » tout court à partir de 1847. L'historien universitaire Alphonse Aulard, lui-même engagé à gauche, qui publia sa propre histoire politique de l'épisode révolutionnaire en même temps que Jaurès, lui contesta la

possibilité même d'en écrire une histoire *socialiste*. Son « titre anti-scientifique », qu'Aulard jugeait également pédant et étroit, disqualifiait l'œuvre, car l'histoire devait être « sans épithète³ » pour viser à l'impartialité que les positivistes sanctifiaient. Aulard accordait pourtant à Jaurès le mérite d'être parvenu, malgré lui, à une œuvre « de tendances scientifiques » que le titulaire de la chaire de l'histoire de la Révolution à la Sorbonne pouvait adouber. Il le fit d'ailleurs avec un certain enthousiasme, affirmant que, « dans l'histoire socialiste de M. Jaurès, il y a plus de *vérité* que dans Louis Blanc et dans Michelet⁴ ».

Jaurès avait quant à lui fermement revendiqué cette épithète dès les premiers mots de son œuvre : « C'est du point de vue *socialiste* que nous voulons raconter au peuple, aux ouvriers, aux paysans, les événements qui se développent de 1789 à la fin du XIX^e siècle⁵. » Le point de vue socialiste, indique-t-il, consiste d'une part à faire du peuple un acteur central de l'histoire. Et, pour le saisir, il convient de « ne rien retrancher de ce qui fait la vie humaine » : cet acteur n'est pas seulement un atome des forces collectives à l'œuvre dans l'économie, mais, comme le commente Ernest Labrousse, un « homme insécable, [...] indivisiblement économique, social, mental⁶ ». La vision socialiste de l'histoire consiste d'autre part à inscrire celle-ci dans un mouvement, fondamentalement tendu vers l'avenir et inachevé un siècle plus tard. La séquence, explique Jaurès, part en effet de la révolution bourgeoise et court jusqu'à la période préparatoire de la révolution prolétarienne : « Ce qu'il y a de moins grand en elle, c'est le

2. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, édition annotée par Albert Soboul, préface d'Ernest Labrousse, Paris, Messidor, 1983, p. 15.

3. Alphonse Aulard, « M. Jaurès historien de la Révolution », in *La Révolution française. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, publiée par la Société de l'histoire de la Révolution, t. 43, 1902, pp. 298, 290.

4. *Ibid.*, pp. 290, 298 (italiques de l'auteur).

5. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, op. cit., p. 61.

6. Préface d'Ernest Labrousse, « Le socialisme et la Révolution française » (1968), in *ibid.*, p. 33.

présent. [...] Elle a des prolongements illimités. » Pour celui qui place son histoire socialiste sous la triple inspiration de Marx, de Michelet et de Plutarque, et sous l'action des moteurs de l'histoire défendus par chacun de ces auteurs – la lutte des classes, la mystique du peuple, l'exemple des hommes illustres –, les acteurs sociaux ne se réduisent pas à des figures du « prolétariat accablé » : c'est en devenant des *militants* et en assumant leur fonction de *citoyens* mus par l'aspiration à la justice qu'ils deviennent « protagonistes de la Révolution en cours ». La « grandeur humaine » est ainsi, tout autant que le mouvement économique, un facteur explicatif pour rendre compte des voies par lesquelles, dans un élan de tension vers l'avenir, « le prolétariat s'affranchira et deviendra l'humanité⁷ ».

FAIRE L'HISTOIRE DES CULTURES
SOCIALISTES, ENTRE SÉCESSION
RÉVOLUTIONNAIRE ET FUSION RÉPUBLICAINE

La perspective jaurésienne étayant un point de vue socialiste sur l'histoire nous semble heuristique pour envisager ce qui a pu se loger, historiquement, dans la conception d'une « culture socialiste ». En exerçant sa double qualité d'intellectuel et d'homme politique – comme bien des leaders socialistes –, Jaurès nous permet d'en revenir aux éléments constitutifs de ce que seraient une telle culture et l'invention d'une telle tradition. Il n'est pas circonstanciel en effet que celles-ci passent par la Révolution française. Pour Jaurès, en réalisant « les deux conditions essentielles du socialisme : la démocratie et le capitalisme⁸ »,

7. Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, op. cit., p. 68.

8. *Ibid.*, p. 61.

la Révolution conduit au socialisme, sans être socialiste elle-même. L'avancement de la démocratie y est lié à la jonction solidaire entre République et socialisme qui irrigue tout le XIX^e siècle à partir de cette aube des temps nouveaux et qui en fonde le mouvement historique. Comme le soulignait Ernest Labrousse, l'histoire socialiste de Jaurès démontre que « le socialisme français est un socialisme républicain. Républicain dans ses origines, dans ses réflexes, dans ses attitudes historiques, dans son implantation territoriale. Républicain au plus lointain et au plus profond de lui-même, au plus profond de son histoire et de sa géographie politique⁹. » Ainsi, d'un côté la revendication par Jaurès d'une histoire socialiste semble affirmer l'irréductible spécificité qui se logerait dans les fondements culturels de sa philosophie de l'histoire et de sa vision de l'avenir. Et, d'un autre côté, ce sont des composantes fondamentalement républicaines que Jaurès montre à l'œuvre dans les cultures civiques et militantes qui travaillent à l'édification du socialisme. Sur le premier versant, on peut lire l'affirmation de la distinction, voire de la sécession des cultures politiques propres à incarner le mouvement prolétarien, affirmation profuse au XIX^e siècle dans les aspirations à la révolution sociale. Sur l'autre versant, c'est au contraire la reconnaissance d'une communauté partagée des valeurs et des symboles qui soude la construction de la démocratie républicaine. Cette identité de combat sied aux socialistes, quand la République est encore à conquérir et à protéger. Mais elle perd de sa substance au XX^e siècle, quand la culture républicaine n'est plus que marginalement à défendre et que d'autres altérités politiques – le communisme au premier chef – ont endossé la lutte pour la sécession révolutionnaire.

9. Préface d'Ernest Labrousse, « Le socialisme et la Révolution française » (1968), in *ibid.*, p. 9.

Nombre d'historiens ont contribué indirectement à ce débat en étudiant l'élaboration de la citoyenneté et les formes de la politisation des sociétés, en particulier au cours d'un long XIX^e siècle. Plutôt que de rabattre le socialisme sur des idées et des corpus théoriques, des institutions et des formes d'organisation, des programmes et des politiques, des hommes et des femmes saisis dans leurs trajectoires individuelles et collectives, la perspective culturelle inscrit de manière privilégiée le questionnement dans l'ordre symbolique. Elle engage des valeurs, des croyances, des représentations de soi et des autres, et imbrique des idéaux, des comportements, des projets. L'objet est labile, parce que ces cultures se transforment au gré des mutations du projet socialiste durant les presque deux siècles de son expérience historique ; parce qu'elles correspondent aussi à la diversité des sensibilités politiques d'un mouvement dont le pluralisme a été constitutif de ses origines, ne se réduisant pas à l'alternative de l'adhésion à la réforme ou à la révolution, et que l'on pourrait élargir à un spectre de cultures politiques de la gauche au sein desquelles les hommes et les idées peuvent circuler¹⁰ ; parce qu'enfin ces cultures au pluriel englobent des productions savantes ou populaires, des œuvres intellectuelles, artistiques, festives, dont la diversité défie de les caractériser uniment. L'articulation entre le singulier et le collectif y est essentielle, engageant ce qui tisse une communauté, l'aspiration partagée des socialistes au changement de société. On sait combien l'histoire du socialisme en France à ses débuts est marquée par une nébuleuse de formes associatives de taille et de nature diverses – sociétés, loges, chambrées, coopératives, bourses du travail, syndicats – à distance des

superstructures partisans qui sont censées le caractériser en Allemagne. Mais la *culture* du socialisme est aussi indissociable de la contribution d'œuvres individuelles d'intellectuels et d'hommes politiques qui ont poussé parfois très loin l'idiosyncrasie dans leurs relations avec le socialisme, de Proudhon à François Mitterrand en passant par Fernand Pelloutier, Léon Blum ou Guy Mollet. Cette diversité des styles personnels ne contrevient pas à l'homogénéisation des cultures de groupe ou de classe, mais peut les travailler¹¹. Elle suscite ainsi des pratiques singulières, c'est-à-dire des manières d'être et de faire, des comportements qui se revendiquent du socialisme comme un « mobile d'action » en situation, selon le sens que lui donnait Robert Hertz, l'ethnologue durkheimien mobilisé dans la Grande Guerre, qui revendiquait de faire la guerre « comme juif, comme socialiste, et comme sociologue », affirmant : « Comme socialiste, j'ai toujours prétendu que le désir de servir la communauté peut être un mobile d'action aussi puissant que le désir de profit ou l'intérêt individuel¹². » L'approche par les pratiques permet en particulier de porter l'accent sur les cultures militantes. Elle s'intéresse également au socialisme en tant qu'acteur collectif instituant lui-même de la culture dans la société, à l'origine de toute une production savante, scolaire et populaire, qui emploie les vecteurs de l'éducation ou de la propagande, véhiculant de la science, de l'art ou des loisirs¹³. Un des renouveaux de l'historiographie du mouvement socialiste est ainsi passé, ces dernières années, par l'étude des expériences concrètes des méthodes de gouvernement et des formes d'exercice du pouvoir local, de la mise en

10. Voir Jacques Julliard, *Les Gauches françaises : histoire, politique et imaginaire, 1762-2012*, Paris, Flammarion, 2012 ; Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, Paris, La Découverte, 2004, 2 vol.

11. Ce que les études sociales des sciences ont étudié, dans d'autres domaines. Voir Dominique Pestre, *Introduction aux Science Studies*, Paris, La Découverte, 2006.

12. Robert Hertz, *Un ethnologue dans les tranchées. Lettres de Robert Hertz à sa femme Alice. Août 1914 – avril 1915*, Paris, CNRS Éditions, 2002, p. 98.

13. Marion Fontaine, « Travail et loisirs », in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, op. cit., vol. 2, pp. 703-722.

œuvre du socialisme municipal et de ses réalisations culturelles, analysées comme des « matrices d'adhésion » militante¹⁴.

Les travaux des politistes sur les transformations historiques de l'engagement ont par ailleurs grandement renouvelé la connaissance des univers, milieux et cultures du militantisme¹⁵. À propos des partis ouvriers de la fin du XIX^e siècle, Rémi Lefebvre indique ainsi en une formule éclairante qu'ils « opposent *la force du nombre* (celui des militants que [le mouvement ouvrier] met en scène) à celle du *nom*, celui des notables, qui fonde leur "autorité sociale évidente" (pour reprendre une formule célèbre d'André Siegfried)¹⁶ ». Le parti des travailleurs dispose en effet du nombre, comme l'affirme Marx dans le manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs en 1864, mais « le nombre ne pèse dans la balance que s'il est uni par l'association et guidé par le savoir¹⁷ ». Si la légitimité militante renvoie au nombre, pour autant, le parti socialiste a peiné à devenir un parti de masse, et il a dû puiser dans ses sources d'inspiration marxistes pour faire valoir le rôle des avant-gardes agissantes. La cause est entendue après la scission de 1920 car, comme le souligne Jacques Julliard, la vieille maison, conservant les cinq sixièmes des députés, mais perdant

les quatre cinquièmes des adhérents, est condamnée à être un parti de notables¹⁸. Rémi Lefebvre rappelle que les « normes militantes » sont cependant réaffirmées de manière récurrente dans le discours partisan, jusqu'au congrès d'Épinay qui en appelle dans les années 1970 à la refondation du Parti socialiste comme « parti de militants ». Il souligne ainsi combien, dans le socialisme français, les modèles d'engagement, avec leurs degrés variables d'affiliation, constituent autant des outils de connaissance des cultures politiques que des *représentations* du militantisme légitime, elles-mêmes alimentant les mythologies partisans. Le militantisme y est affirmé comme un devoir-être, un *ethos*, voire, comme l'a analysé Christophe Prochasson, une morale¹⁹. En la matière, les pratiques ne peuvent être dissociées de la valeur performative de leurs représentations : une telle démarche réflexive se trouvait déjà au cœur des préoccupations des théoriciens du lien social au tournant du siècle.

DES SCIENCES SOCIALES POUR PENSER LES SYMBOLIQUES COLLECTIVES

On sait que le socialisme s'est institutionnalisé politiquement et armé intellectuellement au moment où les sciences sociales ont vu le jour²⁰. Marcel Mauss a rappelé combien l'histoire du socialisme, à plus d'un titre, se confondait avec l'histoire même de la sociologie²¹. De cette

14. Voir Rémi Lefebvre, « Le militantisme socialiste n'est plus ce qu'il n'a jamais été. Modèle de "l'engagement distancié" et transformations du militantisme au Parti socialiste », *Politix*, n° 102, 2, 2013, pp. 7-33 ; Renaud Payre, *Une science communale ? Réseaux réformateurs et municipalité providence*, Paris, CNRS Éditions, 2007 ; Aude Chamouard, *Une autre histoire du socialisme. Les politiques à l'épreuve du terrain, 1919-2010*, Paris, CNRS Éditions, 2013. À l'échelle européenne, Uwe Kühl (dir.), *Der Munizipalszialismus in Europa*, Munich, Oldenbourg, Paris, Institut historique allemand, 2001. Voir également les travaux de Patrizia Dogliani.

15. Voir Rémi Lefebvre et Frédéric Sawicki, *La Société des socialistes*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006, et les débats initiés par Jacques Ion, *La Fin des militants ?*, Paris, Éditions de l'Atelier, 1997.

16. Rémi Lefebvre, « Le militantisme socialiste n'est plus ce qu'il n'a jamais été », *art. cit.*, p. 12. C'est l'auteur qui souligne.

17. Karl Marx, « Manifeste inaugural de l'Association internationale des travailleurs », 28 septembre 1864, Marxist Internet Archive, <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1864/09/18640928.htm>

18. Jacques Julliard, *Les Gauches françaises*, *op. cit.*, p. 526.

19. Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, Paris, Flammarion, 2010.

20. Un nouvel éclairage sur ces liens a été proposé récemment par Bruno Karsenti et Cyril Lemieux, *Socialisme et Sociologie*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2017.

21. Émile Durkheim, « Définition du socialisme », Cours d'histoire du socialisme 1895-1896, publié par Marcel Mauss, *Revue de métaphysique et de morale*, t. 28, n° 3, 1921, p. 480.

convergence a résulté une dimension réflexive de la pensée socialiste sur la culture et le lien social qui a eu pour terreau le répertoire durkheimien. Sans être un penseur de la culture, Émile Durkheim lui-même n'a pas négligé la dimension culturelle des phénomènes sociaux, qu'il saisit aussi comme des phénomènes symboliques où interviennent représentations, aspirations, valeurs et sentiments communs aux individus d'une même société. Il décrit « l'esprit socialiste » comme un « idéal » – « Il y a un socialisme qui est commun à tous les socialismes particuliers et qui les enveloppe²². » La question sociale, avant d'être une question de salaires, résulte de besoins moraux dont la production mentale est liée à une « conscience publique ». Il décrit cette dernière, ainsi que l'explique Pierre Birnbaum, comme une « représentation collective spontanée naissant dans une société où la conscience collective s'affaiblit²³ » sous l'effet de l'anomie qui résulte de la division du travail. Dans son sillage, les socialistes durkheimiens, avec leurs approches sociologiques ou anthropologiques, ont développé toute une palette d'outils pour penser la culture sociale : de l'approche différentielle de la notion de mentalité développée par Lucien Lévy-Bruhl, ami de Jaurès et défenseur de Dreyfus, que Frédéric Keck a étudié comme un « penseur de l'avenir social²⁴ », à Maurice Halbwachs, actif militant socialiste qui, dans sa thèse *La Classe ouvrière et les niveaux de vie*, publiée en 1912, part de la prémisse qu'« une classe ne devient un objet social que si elle se constitue autour d'une représentation collective²⁵ ».

22. *Id.*, « Note sur la définition du socialisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 36, 1893, p. 508.

23. Pierre Birnbaum, « Cadres sociaux et représentations collectives dans l'œuvre de Durkheim : l'exemple du socialisme », *Revue française de sociologie*, vol. 10, n° 1, 1969, pp. 5-6.

24. Frédéric Keck, *Lévy-Bruhl : entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation*, Paris, CNRS Éditions, 2008.

25. Maurice Halbwachs, *La Classe ouvrière et les niveaux de vie : recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines*, Paris, F. Alcan, 1912, p. II.

N'oublions pas que l'article premier de la déclaration de principes de la SFIO la définit en 1905 comme un parti de classe, ce qui demeurera dans les statuts du Parti socialiste jusqu'en 1991. Se fondant sur l'observation des pratiques et du vécu ouvriers, Halbwachs prend en compte la façon dont les acteurs perçoivent leur situation collective, se représentent leur position sociale et la manière dont ils construisent l'espace politique dans lequel ils évoluent. Par rapport à la définition de la conscience de classe que formule Marx, Halbwachs accorde une grande importance aux pratiques culturelles sous-tendues par les besoins des individus, soulignant que la classe est moins déterminée par la place qu'elle occupe dans les rapports de production que par un intérêt, une idéologie et des affinités qui en résultent, orientant les actions des membres du groupe²⁶.

De la sorte, des praticiens des sciences sociales à l'orée du XX^e siècle, eux-mêmes engagés dans le socialisme, ont donné des cadres méthodologiques et des leviers pour penser l'importance des enjeux culturels et symboliques à l'œuvre dans la stratification sociale. Plusieurs organisateurs politiques du socialisme se sont intéressés à cette armature intellectuelle, voyant dans les recherches sur l'origine des formes religieuses, des mythes et des institutions un moyen de « penser dans toute leur spécificité le rôle des signes esthétiques comme de la symbolique collective dans les mutations de la société²⁷ ». Tel est le cas de Marcel Sembat, comme l'a mis en valeur son commentateur Christian Phéline. Sembat s'est adonné à la lecture des anthropologues, tout particulièrement James George Frazer, Francis

26. Voir les travaux de Jean-Christophe Marcel, dont l'article synthétique « Maurice Halbwachs et les classes sociales », *Alternatives économiques*, n° 208, 2002, pp. 77-81.

27. Christian Phéline, « Introduction », in Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs. Journal 1905-1922*, présenté par Christian Phéline, Paris, Viviane Hamy, 2007, p. 47.

Cornford et, en France, Marcel Mauss, Henri Hubert, Lucien Lévy-Bruhl, pour en inférer que les représentations sociales et les valeurs collectives, « les sentiments de différence et d'appartenance, les éléments de mémoire et le sens du devenir deviennent premiers pour qui prétend précisément libérer l'humanité des déterminations contraignantes des relations économiques²⁸ ». Sembat conseillait d'ailleurs la lecture des anthropologues à ses frères maçons, le matin au réveil, en guise de gymnastique de l'esprit en lieu et place de la prière... « Désormais, la science [en l'occurrence, les sciences sociales] nous découvre, sous le phénomène religieux, le fait social qu'il exprime en le transfigurant. C'est le social qui est perçu par l'individu primitif sous forme de sacré : le social crée le sacré, le sacré crée le divin et enfin le divin crée le Dieu en se personnifiant²⁹. »

Ainsi, la mise en valeur des appropriations sociales du symbolique, telles que Durkheim les théorise en 1912 dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* ou encore le rôle des rites dans la perpétuation de la vie du groupe ont donné des éléments de compréhension de la pérennité de la croyance au sein d'une société sécularisée. C'est en effet sous l'angle des « transferts de sacralité » – pour reprendre l'expression de Roger Chartier, signifiant que la laïcisation ne devait pas être comprise comme une désacralisation³⁰ – qu'a été généralement interprété le répertoire symbolique sur lequel la République s'est fondée, et que les socialistes partageaient très largement. Ces transferts

de sacralité traduisaient le déplacement des investissements affectifs et émotionnels attachés au religieux chrétien vers des valeurs politiques et sociales que consacrait la société nouvelle³¹. Ils s'opéraient en faisant usage de formes culturelles symboliques et rituelles, qui ont puisé l'essentiel de leurs références dans l'héritage de la Révolution française. Quand les discours et les idées ne sont pas aisément accessibles à tous, les images et les symboles accroissent la lisibilité du message. Mona Ozouf a montré que ce programme avait été énoncé lors de la Révolution. Ainsi, pour le conventionnel Rabaut Saint-Étienne, il s'agissait de trouver « les moyens infaillibles de communiquer en même temps, à tous les Français, des impressions uniformes et communes dont l'effet serait de les rendre, tous ensemble, dignes de la Révolution³² ». Il énonçait là un programme d'unification politique par une culture commune. Celle-ci procède de la diffusion sociale d'un corpus symbolique et emblématique, qui consiste en une fabrique de ritualisation, en occupant le terrain déserté par le religieux et avec le rêve de fonder une communauté.

Cette laïcisation culturelle – qui s'est opérée à l'école, au cimetière et dans bien des espaces sociaux – a pris en France une tournure éminemment politique investie par le républicanisme, qui en a fait une source privilégiée d'action politique : sur ce terrain, on n'y trouverait guère de spécificité socialiste. Le même Marcel Sembat invoquait ainsi l'idéal républicain, lesté de l'héritage des Lumières et de la grande Révolution, comme l'étoile qui le guidait lorsqu'il avait vingt ans (en 1882), et encore

28. *Ibid.*, p. 46. C'est l'auteur qui souligne.

29. Marcel Sembat, *Textes choisis*, édition établie et présentée par Denis Lefebvre, Paris, Éditions maçonniques de France, 2003, p. 123.

30. Roger Chartier, « Trajectoires et tensions culturelles de l'Ancien Régime », in André Burguière et Jacques Revel (dir.), *Histoire de la France*, t. IV, *Les Formes de la culture*, Paris, Seuil, 1993, pp. 342-345.

31. *Ibid.*

32. Cité par Mona Ozouf, « Fêtes, symboles, cérémonies », in *id.*, *De Révolution en République, les chemins de la France*, Paris, Quarto Gallimard, 2015, p. 313.

à ses cinquante ans (en 1912). Selon lui, cet idéal n'était pas le superflu, mais « l'essentiel, l'assise, la base, l'élément principal³³ » :

Une vision m'a rempli la cervelle à vingt ans : une vision puissante, d'ordre plural, d'ordre mécanique, astronomique, un Ordre résultant non pas de l'action d'une volonté supérieure qui mène, mais de la convergence harmonieuse d'activités multiples. Cela m'élargissait l'esprit. C'était un peu anarchiste, soit ! Ainsi suis-je sorti de Baudrillart, des manuels d'économie politique d'Herbert Spencer, pour penser en socialiste. Mais je suis resté républicain dans le socialisme, en ce sens que le problème n'a jamais été, pour moi, de savoir seulement si le producteur serait exploité ou recevrait l'équivalent de son travail, mais de savoir si la production était capable, par un concert avec les autres, de régler, d'organiser, de conduire et de diriger son propre travail. L'homme, tel qu'il est aujourd'hui, peut-il se passer de chef ? Oui ? Ah ! cela vaut la peine de vivre en démocratie et de lutter. Non ? Alors cela ne m'intéresse plus³⁴.

Christian Phéline rappelle que, pour Sembat, le combat socialiste ne saurait se résoudre en une édification des masses par un parti qui les guide et les éclaire. Selon une vision nouant étroitement socialisme et « enthousiasme républicain » – il faut conserver ici l'étymologie religieuse de la formule de Sembat –, il s'agissait aussi de concevoir les nouveaux rites, « les codes sociaux, les expressions propres à manifester pour l'avenir ce qui réunit la communauté d'une nation, fonde les solidarités propres à chacun des groupes ou leur alliance sur des objectifs leur permettant d'adhérer à des valeurs communes, se projeter dans une visée sur l'avenir³⁵ ». En somme, la culture symbolique républicaine devait infuser le projet socialiste de sa sacralité.

33. Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs*, op. cit., 7 octobre 1908, p. 231.

34. *Ibid.*, 18 novembre 1912, p. 450.

35. Christian Phéline, « Introduction », in Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs*, op. cit., p. 51.

IDENTITÉS CULTURELLES ET MILITANTES : DE LA RÉPUBLIQUE AU SOCIALISME, ET RETOUR ?

L'identité culturelle des socialistes s'édifiant sur les conquêtes républicaines, c'est l'adoption du legs révolutionnaire qui constitua l'enjeu de plus haut gradient dans les prodromes du mouvement socialiste au mitan du XIX^e siècle. La question que posaient nombre de ses penseurs était celle des moyens de remédier à l'état de décomposition morale et sociale qui leur semblait caractériser la société de leur temps. Une fois détruits l'ordre ancien et ses solidarités constitutives, le corps social était en proie à la désagrégation sous l'effet des intérêts individuels et des concurrences exacerbées. « La société n'est plus qu'un amas d'égoïsme, déplorait Pierre Leroux en 1831, ce n'est plus un corps, ce sont les membres séparés d'un cadavre³⁶. » Il fallait cimenter cette « société en poussière », ce qui apporterait aussi une solution au problème général de l'organisation sociale. Pour lui et pour d'autres, cette culture génératrice de lien social prend l'aspect d'une nouvelle religion qui procéderait du Progrès, de l'Humanité ou de Dieu. En 1842, Constantin Pecqueur se place également sous cette enseigne : « Religion, pour nous, et pour la science sociale, est donc synonyme d'ion, d'association, de solidarité et d'ordre³⁷. » Mais il s'agit aussi de la fonder sur des pratiques culturelles de sociabilité, qui noueraient des liens entre associés solidaires. Maurice Agulhon a montré la portée de ces « collèges invisibles », réseaux informels de pratiques concrètes de basse intensité politique, dans le processus de

36. Pierre Leroux, « Religion. Aux philosophes », *Revue encyclopédique*, juillet 1831, pp. 499-516 (p. 501).

37. Constantin Pecqueur, *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou Études sur l'organisation des sociétés*, Paris, Capelle, 1842. Voir Michèle Riot-Sarcey, « Le moment 1848 », in Christophe Charle et Laurent Jeanpierre (dir.), *La Vie intellectuelle en France*, t. 1, Paris, Seuil, 2016, p. 205.

politisation républicaine. Toute une sociabilité démocratique, entre égaux, se réclamait de ces formes culturelles, dans des cercles, sociétés littéraires, cabinets de lecture, loges maçonniques. Elle entendait à la fois nouer des solidarités et participer d'un idéal dont l'une des valeurs était l'amitié républicaine³⁸.

À la même époque fondatrice, les débats sur l'adoption des symboles ont exprimé les enjeux conflictuels de l'intégration culturelle du socialisme dans le projet républicain, dont la compatibilité n'était pas encore une question tranchée. Il s'y jouait une recombinaison axiologique, que Mona Ozouf a analysée par exemple dans la formulation de la devise républicaine qui « installe les droits individuels dans la destinée collective³⁹ ». Les controverses portent sur les valeurs, telles que la nature de la liberté et de l'égalité, procédant d'une interprétation de la Révolution française, ou sur l'ordre et le choix des mots signifiants (liberté, fraternité, égalité et unité pour Pierre Leroux ; égalité, liberté, fraternité pour Louis Blanc ; liberté toute seule pour Proudhon ; harmonie sans le « poison politique » de l'égalité pour Fourier). On ne saurait ici ajouter de pierre nouvelle au robuste édifice historiographique consacré à l'arrimage du combat socialiste dans le camp républicain. Gilles Candar, qui en a proposé une brillante synthèse⁴⁰, conclut que, dans les rejeux successifs des conflits suscités par les plus sécessionnistes des socialistes vis-à-vis de la culture

républicaine – par exemple, dans les enjeux mémoriels dont s'empare le mouvement ouvrier –, les tentatives de sécession se sont toujours soldées par des échecs. Toutefois, sous la Troisième République, si les grandes entreprises culturelles du progressisme républicain – laïcisation et éducation – ont porté des valeurs qui soudaient le régime et étaient partagées par les socialistes, elles ont aussi été l'occasion de la formalisation de cultures militantes, qui exprimaient des antagonismes sociaux. Ce sont des opérations de mobilisation et d'appropriation que donnent à voir ces rites et symboles auxquels la laïcisation de la vie sociale a offert une thématique majeure. Par exemple, les obsèques civiles, ces « enterrements sans Dieu » dont le premier identifié s'est déroulé à Saint-Hippolyte-du-Fort en 1873, où fleurissent drapeaux tricolores, *Marseillaise*, signes égalitaires érigés à côté des croix, témoignent de cette laïcité de combat qui déployait sa contre-symbolique libre-penseuse face à l'Église, mais participait également à l'élaboration de nouveaux réseaux de solidarité sociale. Comme l'indiquait encore Madeleine Rebérioux, ces obsèques civiles ont pu se tenir le plus souvent sans qu'aucune mention de classe y apparaisse, mais aussi parfois être le vecteur d'un anticléricalisme ouvrier. Ce « sans-culottisme des mentalités⁴¹ » utilisait les mêmes moyens d'expression que le mouvement sans classe – même si des drapeaux rouges pouvaient alors surgir –, mais avec d'autres mobiles, comme la dénonciation de l'alliance entre le patronat et l'Église. Cependant, là encore – telle est l'hypothèse de l'historienne du socialisme –, la culture républicaine a fourni le terreau propice à la propagation de la laïcisation dans des couches populaires qui ne lui étaient pas acquises⁴².

38. Voir Vincent Duclert et Christophe Prochasson, « L'Amitié », in *id.* (dir.), *Dictionnaire critique de la République*, Paris, Flammarion, 2002, pp. 87-94.

39. Mona Ozouf, « La devise républicaine », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, 1984, repris dans Mona Ozouf, *De Révolution en République*, *op. cit.*, p. 881.

40. Gilles Candar, « La République des socialistes », in Vincent Duclert et Christophe Prochasson (dir.), *Dictionnaire critique de la République*, *op. cit.*, pp. 446-453. Voir aussi « Enjeux et usages d'une histoire critique de la République », *Cahiers Jaurès*, n° 169-170, 2003 ; Marion Fontaine, Frédéric Monier, Christophe Prochasson (dir.), *Une contre-histoire de la III^e République*, Paris, La Découverte, 2013.

41. Madeleine Rebérioux, « L'héritage révolutionnaire », in André Burguière et Jacques Revel (dir.), *Histoire de la France*, t. 4, *Les Formes de la culture*, *op. cit.*, p. 403. Voir aussi Jacqueline Lalouette, *La Libre Pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

42. *Ibid.*, p. 409.

La mise en exergue de ces pratiques a poussé les historiens à interroger l'existence d'une culture ouvrière spécifique, voire autonome, investie dans les aspirations à la République sociale, en conflit ou bien en continuité avec les grands marqueurs de la culture républicaine. On pourrait multiplier les exemples de mutations de ces ensembles de signes et de leurs usages. Les travaux classiques de Maurice Dommanget ont montré les cycles d'affrontement ou de convergence entre cocardes – puis drapeaux – rouge et tricolore⁴³. D'autres se sont intéressés aux avatars de l'hymne révolutionnaire international. *La Marseillaise* est encore le chant du congrès socialiste international de 1891, mais c'est le poème d'Eugène Pottier mis en musique par Pierre Degeyter en 1888 qui est entonné au congrès de Paris en 1900. À Copenhague, en 1910, *L'Internationale* s'est imposée dans toutes les langues, reprise par les délégués et le public⁴⁴. La question d'une *hexis* corporelle, manière spécifique d'occuper l'espace social qui distinguerait une appartenance au groupe socialiste, a été également scrutée, du vêtement identifiant les adeptes de l'Icarie d'Étienne Cabet ou affiché dans les réunions du Parti ouvrier français, au poing levé des défilés du Front populaire⁴⁵. Ce sont cependant les enjeux mémoriels qui ont le plus retenu l'attention : « La mémoire ne se fait culture que réactivée et donc, peu ou prou, transformée⁴⁶. » Les manifestations au mur des Fédérés en constituent le morceau de bravoure⁴⁷ ou, dans un

autre registre, les 1^{er} Mai d'après 1889 lus, de façon contrastée, comme des répliques ouvrières des fêtes religieuses d'Ancien Régime, des 14-Juillet républicains, des manifestations commémoratives de la Commune ou, plus tard, de 1936. Dans cette perspective interprétative, malgré leur diversité, les réappropriations militantes ne donnaient pas naissance à des « contre-cultures » socialistes parce qu'elles paraissaient se fondre dans le processus de politisation, la participation à la citoyenneté et l'exercice des droits, c'est-à-dire s'immerger dans le programme démocratique.

Ces mobilisations intellectuelles et militantes ont suscité bien des productions culturelles, en réinsufflant du symbolique là où il faisait défaut – par exemple, dans les fêtes civiles du début du XX^e siècle, pensées comme un épanouissement social des conquêtes républicaines. Pour en revenir au député de Montmartre, Marcel Sembat, ce dernier multiplia les interventions parlementaires pour soutenir des mobilisations intellectuelles et militantes qui empruntaient le langage d'une esthétique collective, du chant choral à la création d'un musée ouvrier. Moqué comme « Sembat, l'entrepreneur de fêtes », il trouva des relais dans le Comité central des fêtes civiles, formé en 1907 au sein du Grand Orient, publiant dans une revue *ad hoc* poètes et sculpteurs, et orchestrant au Trocadéro de grandes célébrations commémoratives et artistiques, du bicentenaire de Jean-Jacques Rousseau en 1912 à des cérémonies en hommage à Jaurès après la guerre⁴⁸. Le Front populaire allait donner une nouvelle échelle à ces entreprises dont la vocation à créer du rite civique était entièrement assumée, dans une perspective républicaine, alors même que l'idée

43. Maurice Dommanget, *Histoire du drapeau rouge*, rééd. Marseille, Le Mot et le reste, 2006 (1966).

44. Robert Brécy, « À propos de "L'Internationale" d'Eugène Pottier et de Pierre Degeyter », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 21, n° 2, 1974, pp. 300-308.

45. Gilles Vergnon, « Le "poing levé", du rite soldatique au rite de masse. Jalons pour l'histoire d'un rite politique », *Le Mouvement social*, n° 212, 2005, pp. 77-91.

46. Madeleine Rebérioux, « L'héritage révolutionnaire », *art. cit.*, p. 397. Voir aussi *id.*, « Culture et militantisme en France de la Belle Époque au Front populaire », *Le Mouvement social*, n° 91, 1975, pp. 3-12.

47. Madeleine Rebérioux, « Le mur des Fédérés », in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, t. 1, rééd. Paris, Gallimard, 1997, pp. 535-558 (1984).

48. Pour tout ce paragraphe, voir Christian Phéline, « Introduction », in Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs*, *op. cit.*, p. 20 sq.

d'une culture prolétarienne spécifique avait été abandonnée, comme Marion Fontaine l'a nettement établi⁴⁹. C'est cependant dans un registre plus classique, le projet éducatif, que le programme culturel majeur des socialistes durant un siècle s'investit, des universités populaires aux encyclopédies, des conférences aux musées de science pour tous, en lui assignant de ne pas laisser dévoyer la proposition d'égalité qui lui est consubstantielle. Nombre de ces initiatives entendaient ne pas dissocier les deux mobiles de l'action intellectuelle socialiste : éduquer le citoyen en diffusant la culture auprès d'un public de masse et indifférencié, former le militant en lui donnant accès aux ressources d'une culture socialiste. Au carrefour du symbolique, de l'éducatif et de la propagande, la préoccupation artistique, pour n'être pas centrale au mouvement socialiste, a suscité une réflexion au long cours sur les possibilités d'exprimer dans des formes esthétiques collectives, dont l'art social n'a été qu'un projet, une visée qui subsumerait socialement le projet républicain⁵⁰.

Dans l'examen de conscience qu'il fait passer à la démocratie et aux partis politiques à l'issue du grand désastre de la Seconde Guerre mondiale, Léon Blum, à la fin de sa vie publique, met en valeur, parmi d'autres responsabilités partagées, le dépérissement de la foi dans le socialisme. Ce dernier, prescrit-il, « peut passer de sa période militante à sa période triomphante [...]. Il doit revenir, comme l'a fait précisément l'Église dans les crises où le souci des intérêts temporels avait trop dangereusement obscurci l'objet de sa mission, à la pureté de

l'inspiration primitive⁵¹. » Un quart de siècle plus tôt, il explicitait aux militants ce que devait être cette source d'inspiration : « Le socialisme est une morale, presque une religion⁵². » La métaphore religieuse est prégnante, comme elle l'a toujours été chez nombre d'intellectuels socialistes. C'est bien l'espérance d'un royaume, plutôt que d'une Église, qui a fédéré leurs aspirations depuis le XIX^e siècle : le règne du socialisme ferait advenir une fin ultime, l'élévation morale d'une société d'égaux. L'accomplissement de telles promesses faisait se rencontrer un processus de démocratisation et un idéal d'émancipation. Ces objectifs devaient emprunter des langages qui s'adressaient autant à l'universalité de la communauté des citoyens qu'aux agents du changement de la société, des militants aux dominés. Aussi, dans cette tension constitutive du projet socialiste qui, en France, s'est tout particulièrement enraciné dans le terreau républicain, la politique, avec ses fins et ses moyens, n'a jamais été dissociée de ses formes symboliques, ses ritualisations et ses systèmes de signes : en somme, de sa culture.

49. Marion Fontaine, « Travail et loisirs », *art. cit.*, pp. 703-722 ; voir aussi Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire (1935-1938)*, Paris, Plon, 1994.

50. Voir Neil McWilliam, Catherine Méneux et Julie Ramos (dir.), *L'Art social en France de la Révolution à la Grande Guerre*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014.

51. Léon Blum, *À l'échelle humaine*, 1945, cité dans Léon Blum, *Discours politiques*, présentation par Alain Bergounioux, Paris, Imprimerie nationale, 1997, p. 43.

52. *Id.*, *Pour être socialiste*, 1919, cité dans *id.*, *Discours politiques, op. cit.*, p. 42. Voir Christophe Prochasson, *La gauche est-elle morale ?*, *op. cit.*

FACE À LA CULTURE DE MASSE

Marion Fontaine

Pour ouvrir ce chapitre, on partira du sport et du spectacle sportif, ces éléments par excellence de la culture de masse, en juxtaposant deux images. Au début du XX^e siècle, le guesdiste Catulle Cambier condamne les premières tentatives de formation d'une fédération sportive socialiste comme un divertissement puéril, détournant de la lutte des classes : « Et quand viendra le Grand Soir, nous bombarderons l'ennemi à coups de ballon¹ ! » lance-t-il méprisant, avant d'inviter ses camarades à traiter de questions plus « sérieuses » et plus spécifiquement socialistes. Un siècle plus tard, lors du dernier Euro de football au printemps 2016, nombre de dirigeants socialistes, le président de la République et le Premier ministre en tête, faisaient assaut de connaissances et de passion footballistiques, cédant, comme tous leurs contemporains, aux sirènes du spectacle sportif et médiatique. Il n'était en tous les cas plus question de le contester ou de tenter de le remodeler au nom de la culture socialiste²...

1. Cité par Nicolas Kssis, « Football et société en région parisienne », *Sociétés et Représentations*, n° 7, décembre 1998, p. 77. Sur ce thème, Fabien Archambault et Fabien Conord (dir.), dossier « Sport et socialisme », *Recherche socialiste*, hors série, n°s 70-71, janvier-juin 2015.

2. On se permettra de renvoyer sur ce point à Marion Fontaine, « Football et socialisme », note de la Fondation Jean-Jaurès, 16 juin 2016. De manière plus générale, « Travail et loisirs » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar (dir.), *Histoire des gauches en France*, vol. 2, XX^e siècle : à l'épreuve de l'histoire, Paris, La Découverte, 2004, pp. 703-722.

À dire vrai, on pourrait être tenté de se borner à cette juxtaposition, qui paraît signer une inéluctable défaite : l'incapacité des socialistes à proposer une alternative durable et attrayante à une culture urbaine et technique, démocratique et capitaliste, à la fois massive et profondément ancrée dans les dynamiques de l'individualisme contemporain³. La dissolution ou la crise, maintenant ancienne, du socialisme ne serait pas due uniquement à des transformations politiques, économiques, mais aussi à ce triomphe de la culture de masse, atomisée et marchande, sur la culture militante ou sur le socialisme entendu comme culture. C'est sans doute là une partie de l'histoire – encore convient-il de l'expliquer. Mais ce n'est pas toute l'histoire. Le socialisme a entretenu avec la culture de masse des relations protéiformes : rejet et détestation, bien sûr, mais aussi fascination, tentatives d'accommodement et d'approvisionnement, tentatives multiples pour faire tourner cette culture dans le « bon » sens... C'est sur ce caractère protéiforme que l'on souhaiterait avant tout revenir, pour clarifier et mieux appréhender la question telle qu'elle se pose aujourd'hui.

CONDAMNER

Le mouvement socialiste et la culture de masse prennent leur essor à peu près durant la même période : le dernier tiers du XIX^e siècle. La nouvelle dynamique culturelle ne s'appuie pas seulement sur de nouvelles activités ou de nouveaux objets (les industries de l'image,

3. Dominique Kalifa, *La Culture de masse en France 1. 1860-1930*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001 ; Christophe Prochasson, « De la culture des foules à la culture des masses » in André Burguière et Jacques Revel, *Histoire de la France. Choix culturels et mémoire*, Paris, Seuil, 2000 (1993), pp. 183-232.

comme le cinéma, la photographie, les industries du son, le sport). Elle touche peu à peu l'ensemble des secteurs culturels, marqués par des dynamiques conjointes de massification, de marchandisation et de médiatisation. Les évolutions du théâtre à la fin du XIX^e siècle – scandales et succès médiatiques, vedettariat – sont là pour le démontrer⁴.

Ces évolutions inquiètent très vite un certain nombre de militants et de leaders socialistes. Les plus radicaux ou les plus progressistes, les plus à gauche, tombent d'accord avec les plus conservateurs pour s'inquiéter de la « baisse du niveau » et de la diffusion des « poisons pires que l'alcool⁵ » : romans-feuilletons, cinéma jugé dégradant ou vulgaire, théâtre de boulevard, et, à partir des années 1950, télévision, entreprises « créatrices d'idoles et vendeuses de disques⁶ » (Daniel Mayer), presse, spectacle sportif, etc. En 1900, Georges Darien appelle le prolétariat à la prise de conscience : « Il s'apercevra alors que les calembours des vaudevilles, les flonflons du café-concert, l'assourdissante chaudronnerie des musiques militaires, le rire gras de la presse à scandale et les hoquets hystériques de la littérature patentée sont les éléments nécessaires de l'épouvantable cacophonie qui doit étouffer ses gémissements, ses plaintes et ses cris d'effroi⁷. »

Cette condamnation, qui constitue une donnée presque permanente, au moins jusqu'aux années 1970, résulte de plusieurs

4. Christophe Charle, *Théâtres en capitales : naissance de la société du spectacle à Paris, Berlin, Londres et Vienne 1860-1914*, Paris, Albin Michel, 2008.

5. Dominique Kalifa, *La Culture de masse...*, op. cit., pp. 102-106 ; Anne-Marie Thiesse, « Organisation des loisirs des travailleurs et temps dérobés (1880-1930) » in Alain Corbin (dir.), *L'Avènement des loisirs (1850-1960)*, Paris, Aubier, 1995, pp. 302-305.

6. Daniel Mayer, « Pour un nouveau droit de l'homme », *Janus*, n° 7, « La Révolution du loisir », p. 31.

7. Georges Darien, *La Belle France*, 1900, cité dans Dominique Kalifa, *La Culture de masse...*, op. cit., p. 104.

facteurs. La dimension intellectuelle du socialisme français, ou le rôle des intellectuels dans le socialisme⁸, constitue une première explication. Pour un Jaurès – à la culture humaniste très classique – ou même pour un Marcel Sembat ou un Léon Blum⁹, davantage sensible aux avant-gardes, ces nouvelles formes culturelles ne sont pas forcément faciles à appréhender – Jaurès ne dit pas un mot des débuts du sport ou encore du cinéma – et leur demeurent étrangères. Nombre de représentants socialistes restent par ailleurs pénétrés de l'idée un peu moralisatrice – partagée, sous différents avatars, par d'autres parties des élites politiques et intellectuelles – qui consiste à penser que la culture, surtout celle destinée aux classes populaires, doit être une chose sérieuse, éducative, et que la fonction de divertissement nuit à la fonction de développement des individus¹⁰. Ce qui plaît ou distrait trop facilement ne peut contribuer à l'élévation de la classe ouvrière. Les craintes concernent en outre certaines caractéristiques de la culture de masse, craintes d'autant plus présentes que celles-ci ne cessent de s'accroître au cours du siècle. Cinéma, radio, musiques populaires et vedettes sont perçus comme des éléments apolitiques, dépolitisants, et donc comme des dangers pour la culture militante et la mobilisation. Le déchaînement des passions et des émotions qu'ils autorisent est considéré avec la plus grande méfiance par un socialisme qui n'entend parler qu'au nom de la raison. Le spectacle – sportif, théâtral, musical – apparaît enfin sous les traits de la consommation la plus passive et la plus aliénante, et comme le contraire de l'activité créatrice et

rationnelle. Évoquant en 1936 la politique sportive qu'il entend mettre en œuvre, Léo Lagrange atteste cette valorisation de la pratique du sport (perçue comme saine, collective, éducative) et la défiance à l'égard du spectacle qui abêtit ou déchaîne les foules. Il ne s'agit pas pour lui « de créer des champions et de conduire sur le stade 22 acteurs devant 40 000 ou 100 000 spectateurs », mais « d'incliner la jeunesse de notre pays à aller régulièrement sur le stade, sur le terrain de jeu, à la piscine¹¹ ». À l'inverse des activités culturelles « véritables », qui sont susceptibles de participer à l'œuvre d'émancipation des travailleurs, la culture de masse est donc perçue par les socialistes comme un ensemble développant les pires penchants du citoyen-travailleur : vulgarité, jouissance, passivité, violence, égoïsme, hédonisme, etc.

Si les éléments que l'on vient de rappeler sont pour une bonne part assez connus, ils n'en continuent pas moins de poser certaines questions aux chercheurs. La première concerne la spécificité socialiste sur cette problématique par rapport aux autres forces de gauche qui, en général, partagent ce type de condamnation. De manière en apparence paradoxale, on serait tenté d'avancer que cette singularité réside, au moins jusqu'aux années 1960-1970, dans un plus grand rigorisme. Si l'on reprend l'exemple de l'attitude à l'égard du sport et plus encore du spectacle sportif¹², on observe ainsi que, pendant longtemps, ce sont les plus « réformistes », les socialistes donc, qui se montrent les plus fermes dans la réticence, sinon dans la condamnation. À la fin des années 1970, les militants socialistes s'indignent encore des perversions de la compétition et du sport de haut niveau (dopage,

8. Christophe Prochasson, *Les Intellectuels, le Socialisme et la Guerre*, Paris, Seuil, 1993.

9. Jean Jaurès, *Œuvres*, tome 16, *Critique littéraire et critique d'art*, édition établie par Michel Launay, Camille Grousselas et Françoise Laurent-Prigent, Paris, Fayard, 2000 ; Marcel Sembat, *Les Cahiers noirs. Journal 1905-1922*, édition établie par Christian Phéline, Paris, Viviane Hamy, 2003 ; Frédéric Monier, *Léon Blum, la morale et le pouvoir*, Paris, Armand Colin, 2016, pp. 46-51.

10. Pour reprendre une différenciation opérée par exemple dans Joffre Dumazedier, *Vers une civilisation du loisir ?*, Paris, Seuil, 1972 (1962).

11. Cité dans Thibaud Laurent, « Le sport dans l'idéologie socialiste sous le Front populaire (1936-1938) », *Recherche socialiste*, hors série, n°s 70-71, janvier-juin 2015, p. 20.

12. Voir Marion Fontaine, *Une politique du temps libre ? 1981-1983*, Paris, Fondation Jean-Jaurès, coll. « Les essais », 2011, pp. 44-52.

chauvinisme) et réclament sa suppression, ou au moins sa réforme complète. À l'inverse, dès les années 1930, et au-delà des effets rhétoriques, les plus « révolutionnaires », les communistes, se montrent bien plus sensibles à l'attrait exercé par le sport sur les masses et se révèlent beaucoup plus actifs dans ce domaine, que ce soit par le biais de leurs organes de presse (généraux, comme *L'Humanité*, ou spécialisés) ou *via* la Fédération sportive et gymnique du travail créée en 1934, sur laquelle ils prennent très vite l'ascendant. Est-ce parce que les socialistes s'éloignent alors davantage des aspirations populaires ? Est-ce en raison de la prégnance plus grande de la dimension morale et éducative, celle-là même qu'évoque André Philip ? « Le socialisme doit travailler à l'éducation morale des masses et chercher à les éveiller à des désirs plus nobles et plus élevés [...]. C'est au nom du respect de la personnalité, du droit de tout homme à se réaliser intégralement et à "trouver son âme" que le socialisme combat pour l'émancipation ouvrière¹³. » La question en tous les cas reste à suivre.

Il en est d'autres. La sociologie de la culture et de la communication a suffisamment approfondi le thème¹⁴ pour que l'on sache aujourd'hui que la culture de masse ne place pas face à face des producteurs omnipotents et des consommateurs passifs et aliénés. La télévision, le sport et les romans-feuilletons font l'objet d'usages divers, de « regards obliques », de détournements, d'appropriations sélectives, qui forment la matière de la « culture du pauvre », de la culture populaire ou du moins d'un regard populaire sur la culture, tel celui que décrit Richard

Hoggart à propos de l'Angleterre des années 1950¹⁵. Le problème se présente dès lors sous un jour un peu différent : les militants et les leaders socialistes sont-ils vraiment aussi aveugles que le laisse penser leur discours à cette relative plasticité de la culture de masse et aux formes d'activité créatrice qu'elle suscite parmi les classes populaires ? Leurs pratiques n'ont-elles pas été très vite beaucoup plus diversifiées que ne le laissent penser leurs anathèmes ?

FAIRE TOURNER LA CULTURE DE MASSE DANS LE « BON » SENS

Lorsqu'ils commencent à se pencher sur l'organisation des activités culturelles, à la fin du XIX^e siècle, les socialistes s'intéressent en priorité aux plus classiques, celles qui sont les plus proches de la culture légitime (lecture et bibliothèque, musique¹⁶, théâtre). On les voit cependant prêter attention à des objets plus neufs dès cette période. La volonté de ne pas se murer dans la condamnation ou l'indignation à l'égard de ces derniers se retrouve ainsi au sein des universités populaires de la Belle Époque¹⁷. Certes, on y dénonce le caractère « dangereux » d'un cinéma jugé plus pernicieux encore et plus démoralisant que le théâtre de boulevard. Mais la coopérative ouvrière La Fraternelle de Saint-Claude, dans le Jura, n'en annonce pas moins au même moment sa volonté d'installer un cinéma dans la Maison du

13. André Philip, *Henri de Man et la crise doctrinale du socialisme*, 1928, p. 48, cité dans Noëlline Castagnez-Ruggiu, *Histoire des idées socialistes*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 1997, p. 85.
14. Voir par exemple Armand Mattelart et Érik Neveu, *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2008.

15. Richard Hoggart, *La Culture du pauvre*, Paris, Éditions de Minuit, 1970 (1957 pour l'édition originale).

16. Sur un domaine qui reste, là encore, à explorer, Philippe Gumplowicz, *Les Travaux d'Orphée : 150 ans de vie musicale amateur en France : harmonies, chorales, fanfares*, Paris, Aubier, 1987.

17. Lucien Mercier, *Les Universités populaires : 1899-1914. Éducation ouvrière et mouvement ouvrier au début du siècle*, Paris, Éditions ouvrières, 1986.

Peuple de la ville : « Il [le cinéma] est l'objet de désirs communs ; cependant nous sommes effrayés devant la médiocrité des moyens permettant de rendre cet appareil utilisable à une soirée d'éducation populaire. Les sujets scientifiques et attrayants pourront cependant se trouver et concourir tout au moins à un instructif délassement¹⁸. » Si certaines universités populaires parviennent d'ailleurs à s'ancrer quelque peu dans la durée, c'est sans doute parce qu'elles comprennent qu'il est impossible de se limiter à une mission strictement éducative et militante, aux conférences et aux causeries. Il leur faut également prévoir des lieux de sociabilité ouvrière et des foyers d'animation proposant excursions, sport, etc.

Procurer aux classes populaires une offre culturelle qui soit une alternative aux divertissements marchands et industriels, mais également une offre « moderne », adaptée au goût du jour et à cette population, c'est donc tout l'enjeu pour les socialistes, surtout à partir de l'entre-deux-guerres. La mise en œuvre de cette volonté ne passe alors pas tant par le parti (quoique les organisations de jeunesse exercent un rôle), pas tellement par l'État (même s'il faut tenir compte de l'action des premières municipalités socialistes), mais davantage par ces réseaux associatifs qui créent la dynamique durable du mouvement socialiste¹⁹. S'il est impossible d'en dresser le catalogue, il est nécessaire d'insister sur le réseau des œuvres laïques, scolaires et postscolaires²⁰ et leurs organismes spécialisés, édifiés au fur et à mesure, pour mieux

répondre aux nouvelles tendances et aux aspirations de la jeunesse : Union française des œuvres laïques d'éducation physique (1928) pour le sport scolaire et l'éducation physique ; Union française des œuvres laïques d'éducation artistique (1933) pour tout ce qui concerne les activités artistiques telles que le chant choral, la danse, le théâtre, la musique, la photographie ; Union française des œuvres de colonies de vacances laïques enfin en 1934, pour les colonies de vacances et les centres d'adolescents. Ce sont là autant de témoignages d'un activisme auquel les socialistes, élus ou militants, prennent une grande part et qui cherche à mêler aux activités nouvelles, à la quête des loisirs, l'ambition maintenue d'une éducation populaire poursuivie en dehors des salles de classe et par le jeu.

Au-delà cependant de tout ce qui concerne l'organisation et les structures, le principal défi, l'interrogation qui parcourt toutes ces initiatives, tient dans le type de culture alternative qu'il est possible de proposer. S'il est parfois malaisé de définir la culture socialiste, ou les propositions socialistes dans le domaine de la culture, cela tient peut-être aux oscillations des penseurs et des militants dans ce domaine, à leur recherche d'un troisième terme par rapport aux postulats binaires ou d'une articulation, si possible harmonieuse, entre différents éléments. Cela se perçoit dans tous les efforts accomplis pour penser les rapports entre la culture militante d'une part, la culture républicaine, classique et nationale de l'autre²¹. Pour ce qui nous occupe ici, cela consiste en la recherche de solutions, de productions culturelles qui ne se résument pas à la culture académique tout en étant plus riches, plus élevées que celles que propose la sphère marchande. Un tel dilemme

18. *Ibid.*, p. 117.

19. Gilles Morin, « Les socialistes et la société française. Réseaux et milieux (1905-1981) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, n° 96, 2007, pp. 47-62.

20. Nathalie Sévilla, « La Ligue de l'enseignement – Confédération générale des œuvres laïques 1919-1939 », thèse de doctorat d'histoire, Institut d'études politiques de Paris, 2004 ; Jean-Paul Martin (dir.), *La Ligue de l'enseignement, une histoire politique (1866-2016)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2016.

21. Voir la contribution d'Anne Rasmussen, pp. 43-63.

et de tels jeux d'équilibriste s'observent fort bien dans le cas du théâtre²², de Maurice Pottecher et son expérience du Théâtre du Peuple en 1895 dans les Vosges, à Romain Rolland en passant par tous les textes critiques issus du mouvement socialiste²³. Le théâtre socialiste/populaire doit avoir une portée éducative, émancipatrice, quasiment tous tombent d'accord là-dessus. Mais comment faire concrètement ? Quelle place par exemple accorder aux auteurs d'avant-garde (Henrik Ibsen, Gerhardt Hauptmann à la Belle Époque), qui parlent du peuple mais ne rencontrent pas toujours – c'est une litote – une audience massive ou un succès populaire ? Comment renouveler le théâtre en suscitant davantage l'activité et la participation des spectateurs ? De telles interrogations se retrouvent dans le domaine sportif : comment concevoir des activités physiques éducatives, amusantes et stimulantes, mais débarrassées des tares attribuées à la dimension spectaculaire et marchande (professionnalisme et pari, concurrence exacerbée...) ?

L'ensemble de ces questionnements, de ces essais atteignent leur apogée au cours des années 1930 et plus encore lorsque, avec le Front populaire, ils trouvent une résonance au cœur de l'État. On ne reviendra pas sur cette expérience, dont la dimension culturelle a été soulignée et analysée par Pascal Ory²⁴. On mettra seulement l'accent sur l'un des éléments qui expliquent son succès et son écho durable dans la mémoire collective : la réalisation d'un équilibre inédit – et, comme la suite allait le démontrer, très difficile à rééditer – entre culture militante

22. Chantal Meyer-Plantureux, *Théâtre populaire, enjeux politiques : de Jaurès à Malraux*, Bruxelles, Complexe, 2006.

23. On renverra à Madeleine Rebérioux, « Critique littéraire et socialisme au tournant du siècle », *Le Mouvement social*, n° 59, avril-juin 1967, pp. 3-28, texte réédité in *id.*, *Pour que vive l'histoire. Écrits*, Paris, Belin, 2017.

24. Voir le classique, récemment réédité, Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front Populaire 1935-1939*, Paris, Plon, 1994.

et culture de masse. D'un côté, le politique prend en compte les goûts et les aspirations populaires tout en cherchant à les pousser dans le sens du collectif et de l'émancipation. De l'autre, les formes de la culture de masse – le cinéma, le sport, le théâtre, les vacances – accueillent des valeurs et des engagements militants. La réussite du Front populaire tient dans cet alliage éphémère, le film *La Belle Équipe* et le brevet sportif populaire, Jean Gabin et les auberges de jeunesse. Elle se résume encore dans la sagesse de Léo Lagrange qui rappelle que le loisir, s'il peut être libérateur, ne doit pas être confondu avec le travail ou le patronage. C'est tout le sens de son avertissement lorsqu'il évoque son projet de club des loisirs, qui préfigure celui des Maisons des jeunes et de la culture : « Il mériterait un rapide échec, s'il devenait une sorte de patronage pour adultes, recherchant un équilibre savant entre la pédagogie et la bienfaisance, pour préparer une insipide corvée de joie et de culture. Ce Club ne doit vivre qu'en étant une manifestation nouvelle de la maturité des masses populaires. C'est aux travailleurs eux-mêmes qu'il appartient de le créer, de le diriger, de le faire vivre sans contrainte sinon sans appui²⁵. »

HÉSITER ET RÉINVENTER

Ce moment s'imprime et pèse de manière durable dans la culture et la mémoire socialistes. La volonté de le faire revivre est manifeste encore en 1981, dans l'éphémère ministère du Temps libre²⁶ voulu par Pierre Mauroy et confié à André Henry, l'ancien secrétaire général de la

25. *Ibid.*, p. 305.

26. Marion Fontaine, *Une politique du temps libre ?, 1981-1983*, *op. cit.*

Fédération de l'Éducation nationale. L'insuccès même de cette réédition, qui sombre dans le discrédit et disparaît sans gloire en 1983-1984, témoigne *a contrario* du caractère exceptionnel du moment Front populaire. Le ministère du Temps libre meurt sans doute des maladresses d'André Henry. Il s'éteint surtout en raison de la conception très traditionnelle, figée, des loisirs et de l'éducation populaire qu'il défend, conception devenue plus inaudible encore avec le triomphe de la société de consommation et de la culture de masse, et la transformation des représentations de l'action politique dans le domaine des loisirs et de la culture.

Ce triomphe, de plus en plus perceptible à partir des années 1950-1960, se traduit par une inquiétude renouvelée des observateurs. L'historien socialiste Georges Lefranc, évoquant la situation des Trente Glorieuses et celle des « ouvriers de l'abondance », explique ainsi : « L'ouvrier au début du siècle cherchait sa libération dans le cadre de son lieu de travail où il passait la plus grande partie de sa journée. Aujourd'hui il cherche sa libération dans les heures de loisir. Même si cette "libération" le soude à un monde dont il souhaite la transformation, elle lui fait oublier ses heures de labeur. Aliénante d'un côté, elle apporte de l'autre l'évasion²⁷. » À l'instar d'un Georges Lefranc citant Tacite (« *ruunt in servitudinem* », ils se ruent vers la servitude), journalistes et penseurs déplorent à qui mieux mieux que les masses se ruent d'elles-mêmes vers l'aliénation, à coups de tiercé et d'*Intervilles*, de Club Méditerranée et de romans d'espionnage.

Faut-il laisser faire ou tenter de contrecarrer le mouvement ? Les efforts socialistes ne sont pas les plus visibles de prime abord, à l'inverse

27. Georges Lefranc, *Histoire du travail et des travailleurs*, Paris, Flammarion, 1957, pp. 446-447.

de ceux d'un mouvement communiste alors à son apogée. C'est d'abord l'ambition de ce dernier – ambition partagée par le ministère des Affaires culturelles d'André Malraux –, celle de la démocratisation de la grande culture, classique et nationale, qui marque les Trente Glorieuses : l'action des comités d'entreprise (même si les ouvriers continuent de préférer Robert Hossein et Humphrey Bogart²⁸ aux classiques littéraires français ou soviétiques), celle de Tourisme et Travail dans le domaine des vacances²⁹, les innovations de la Fédération sportive et gymnique du travail sur le plan sportif, etc. L'ambition plus générale de la gauche culturelle se retrouve dans le domaine du théâtre³⁰, du festival d'Avignon au Théâtre national populaire. Mais rien de tout cela, au fond, ne porte spécifiquement la marque socialiste.

C'est que le mouvement socialiste change de manière considérable durant ces décennies, de crise en refondation. Moins ouvrieriste (il ne l'a, à vrai dire, jamais beaucoup été), il affirme sa vocation à rassembler le trio des classes populaires, des classes moyennes et des intellectuels. Tout en affirmant sa fidélité à la rupture, à la transformation globale, à Jaurès et au Front populaire, il se redessine en se nourrissant aussi bien des idées de la deuxième gauche que de celles qui se développent dans le sillage de 1968. Il n'abandonne pas toute idée d'action ou de contre-influence dans le domaine culturel, au contraire. Mais celle-ci passe encore moins qu'auparavant par des opérations strictement partisans ou par des associations spécialisées et officiellement liées au parti. Il s'agit d'initiatives moins marquées, où les socialistes ne sont pas seuls,

28. Fabrice Montebello, « Joseph Staline et Humphrey Bogart : l'hommage des ouvriers. Essai sur la construction sociale de la figure du "héros" en milieu ouvrier », *Politix*, n° 24, 1993, pp. 115-133.

29. Sylvain Pattieu, *Tourisme et Travail : de l'éducation populaire au secteur marchand*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.

30. Emmanuelle Loyer, *Le Théâtre citoyen de Jean Vilar : une utopie d'après-guerre*, Paris, PUF, 1997.

et se tournent en priorité vers la jeunesse, la catégorie la plus sensible, qui fait également l'objet des accusations les plus répétées d'appauvrissement culturel. Le stéréotype de la jeunesse dépolitisée et amorphe, uniquement préoccupée de James Dean et de Johnny Hallyday, est en effet déjà très répandu. Au début des années 1950, Pierre Mauroy lance ainsi les clubs, puis la fédération Léo-Lagrange qui ont vocation à offrir loisirs et vacances aux jeunes, et rencontrent un succès certain dans les terres socialistes³¹. De son côté, François Tanguy-Prigent en 1946 lance la Confédération nationale des foyers ruraux. On évoquera aussi bien sûr les Maisons des jeunes et de la culture, créées après la guerre par le socialiste singulier qu'est André Philip³², même si leur destinée déborde très vite du seul cadre socialiste. Toutes ces voies ouvertes revendiquent l'héritage du Front populaire tout en le renouvelant, en approfondissant et en élargissant l'ambition de l'éducation populaire³³, du monde ouvrier à la jeunesse, des individus organisés (ceux des mouvements de jeunesse) à la masse des inorganisés.

Malgré tout, qui observe un peu les débats socialistes dans les années 1970, à un moment de grande intensité³⁴ – des fédérations aux commissions du parti en passant par les municipalités et les fédérations associatives – est frappé par leur indétermination. Les nouvelles

générations militantes elles-mêmes baignent de plus en plus dans les formes de la culture de masse, qui leur paraissent de plus en plus « naturelles ». Jean Glavany, Lionel Jospin sont ainsi de grands amateurs de sport, y compris dans sa version la plus spectaculaire. Certes, les attitudes les plus tranchées et les plus austères persistent. Certains rêvent encore de supprimer ou de diminuer le nombre de compétitions sportives, de réduire la place du professionnalisme, et même d'abolir les médailles aux jeux Olympiques. Mais déjà les municipalités socialistes à Lens, à Nantes commencent à soutenir leur club de football et le spectacle qu'il procure, pour ses apports aussi bien économiques que symboliques. Si les associations d'éducation populaire affirment leur présence dans l'espace public, elles doivent faire face à des mutations profondes³⁵ : l'emprise croissante des industries culturelles, la professionnalisation (dans le domaine de l'animation, par exemple), la spécialisation enfin et la constitution de secteurs distincts pour l'action publique : sport, spectacle vivant, patrimoine, etc. Enfin, la version de la culture alternative à proposer est plus que jamais incertaine. Faut-il promouvoir la « grande » culture (celle de l'académie ou des avant-gardes) qui doit descendre vers le peuple ou au contraire faire droit – l'héritage de 1968 est bien là – aux nouvelles pratiques culturelles urbaines (musique et autres) ? Faut-il opter pour une culture nationale renouvelée³⁶ contre « l'américanisation » du monde ou faire l'éloge de la pluralité et du métissage culturel contre l'uniformisation marchande ?

31. Corinne Delmas, « L'engagement militant par les loisirs et le sport : les clubs Léo Lagrange dans le Nord-Pas-de-Calais » in Christian Dorvillé (dir.), *Sport en Nord, Villeneuve-d'Ascq*, Presses universitaires du Septentrion, 2003, pp. 13-45 ; Sophie Léron, « La Fédération nationale des clubs de loisirs Léo Lagrange : une organisation socialiste ? (1950-1970) », mémoire de maîtrise publié in *Jeunesse au 2000* (le magazine de la fédération Léo-Lagrange), n° 2000, avril 2000.

32. Laurent Besse, « André Philip. L'homme des maisons des jeunes et de la culture, 1944-1969 » in Christian Chevandier et Gilles Morin (dir.), *André Philip, socialiste, patriote, chrétien*, Paris, Comité pour l'histoire économique et financière de la France, 2005, pp. 355-368.

33. *Id.*, *Construire l'éducation populaire : naissance d'une politique de jeunesse 1958-1970*, Paris, La Documentation française/Fonjep, 2014.

34. Pour une analyse à chaud de ce moment, Pascal Ory, *L'Entre-deux-mai : histoire culturelle de la France, mai 1968-mai 1981*, Paris, Seuil, 1983.

35. Outre les références mentionnées dans les deux notes précédentes, Jean-Pierre Augustin et Jacques Ion, *Des loisirs et des jeunes. Cent ans de groupements éducatifs et sportifs*, Paris, Éditions ouvrières, 1993, pp. 56-61.

36. Sur le rôle des socialistes dans ce domaine, surtout après 1981, voir Vincent Martigny, *Dire la France. Culture(s) et identité nationale 1981-1995*, Paris, Presses de Sciences Po, 2016.

ET AUJOURD'HUI ?

Quarante ans après cette période d'ébullition et d'interrogations, qu'en est-il ? On l'écrivait au départ, le constat le plus frappant est celui du triomphe de la culture de masse, triomphe qui ne suscite plus guère de controverses ou de discussions. C'est vrai à l'échelle des individus. Les dirigeants socialistes actuels sont à cet égard des hommes et des femmes de leur temps. Ils partagent leurs goûts pour le sport, la musique, les séries, le cinéma ; ou, comme beaucoup, ils combinent des goûts culturels pluriels, entre avant-garde et culture de masse³⁷. Cette intégration se perçoit, sous un autre angle, dans les liens ou le soutien entre vedettes ou « people » et personnalités socialistes, phénomène patent depuis les années 1970-1980 et qu'il serait intéressant d'analyser dans le détail. Cette consécration ou cette acceptation généralisée se vérifie encore au niveau des projets et des politiques : l'existence du sport-spectacle, celle des industries culturelles ne provoquent plus guère de contestation dans les rangs socialistes. Édiles ou ministres mettent en avant les grandes compétitions (l'Euro, le projet des jeux Olympiques à Paris), l'existence des grandes manifestations culturelles (festivals et autres), non seulement en raison de l'intérêt que manifestent les citoyens-consommateurs, mais aussi pour leurs apports en matière de développement économique.

Est-ce à dire que l'histoire s'arrête là ? Ce n'est pas si simple. Le rapport à la culture de masse pose au fond au socialisme une question, la plus générale et la plus fondamentale : comment proposer, sinon une

culture autonome, au moins une conception, une manière de s'approprier la culture de masse qui ne soit pas une acceptation inconditionnelle, ni une simple sédimentation d'héritages et une répétition hors de propos pour le présent ? On sait bien qu'il n'existe pas aujourd'hui de réponse claire et globale à cette question, uniquement des signes, des linéaments, des tentatives sur lesquels il serait intéressant, là encore, de se pencher, aussi bien du point de vue de l'État et des organisations centrales que de celui des collectivités locales. Donnons trois exemples. On commencera par l'importance accordée entre 2012 et 2017 à l'éducation artistique et culturelle – avec par exemple son inscription dans la réforme du collège – dans le but de transmettre une culture plus variée que la culture marchande et d'établir à terme un véritable droit à l'expérience esthétique pour chacun³⁸. On rappellera les projets de certaines collectivités locales socialistes (l'ancien Nord-Pas-de-Calais) pour articuler la culture ouvrière, industrielle de la région et les nouveaux supports de la culture de masse – portail de ressources, spectacles, musées – à des fins économiques, mais aussi pour raffermir une identité sociale/locale populaire renouvelée. Évoquons enfin une innovation passée presque inaperçue au printemps 2016. La dernière loi votée le 10 mai sous l'impulsion d'un gouvernement socialiste sur les supporters et leurs associations a été la première à ne pas envisager ceux-ci uniquement comme des dangers et des fauteurs de troubles. Elle visait aussi à les faire reconnaître comme des interlocuteurs, comme des acteurs, et non seulement des consommateurs du spectacle. C'était à la fois une nouveauté – reconnaître que la culture de masse n'est pas seulement synonyme d'individualisme et de passivité –, une fidélité – vouloir que

37. Bernard Lahire, *La Culture des individus : dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2006.

38. Emmanuel Ethis, « Réinventer les conditions de l'invention. Un droit à l'expérience esthétique pour tous, racontable par chacun », *NECTART*, 19 janvier 2017, www.nectart-revue.fr

la culture soit appropriée et organisée par les acteurs eux-mêmes – et une aspérité, le rapport entre l'État et les supporters demeurant particulièrement compliqué, avant comme après cette loi...

C'est bien dire que, si l'inventivité n'a pas totalement disparu comme on pourrait le croire, sa définition et sa traduction dans la réalité sont moins simples que jamais. Sans doute reviendrait-il tout d'abord, en théorie, au socialisme et à la gauche en général de formuler clairement ce que peuvent être leurs rapports à la culture de masse quand la condamnation initiale n'est plus de mise. Mais, au-delà de ce problème d'ensemble, ce sont surtout des questions qui demeurent, que ce soient celles laissées par le XX^e siècle, celles qui sont reformulées par le début du XXI^e ou les nouvelles qui apparaissent. La manière de considérer les publics, ceux du théâtre ou du football, dans une perspective active et démocratique, comme un lieu éventuel de création de nouveaux collectifs, est ainsi un exemple d'une question à la fois ancienne, et que le contexte culturel, social et technique pose en même temps sous un jour nouveau. La façon de gérer la culture digitale et numérique (les jeux vidéo, les logiciels libres) en est une autre. La mise en jeu par les divertissements culturels des passions et émotions constitue encore un défi : faut-il les ignorer au nom de la raison, faut-il en discerner les virtualités positives ? L'insistance sur l'éducation culturelle et artistique a tout son sens, mais elle ne dispense pas de se demander si celle-ci doit avoir pour seul théâtre l'école, ni de savoir ce qu'il en est plus largement des rapports entre l'éducation au sens scolaire et l'éducation populaire. Loin d'une quelconque fin de l'histoire, on voit bien qu'on a là autant d'interrogations susceptibles de susciter l'activité intellectuelle, associative et militante, et qui méritent d'être encore approfondies.

LE TEMPS DU POUVOIR ET DE L'ÉTAT : QUELLES POLITIQUES CULTURELLES SOCIALISTES ?

Jean-Louis Fabiani

Afin de contribuer à l'analyse de ce qu'a pu être l'épreuve du pouvoir en matière culturelle pour les socialistes, il faut commencer par distinguer entre d'un côté une proposition politique d'ensemble pour une égalisation progressive des conditions d'accès à l'éducation ; et d'un autre côté la réponse spécifique aux contraintes inédites qu'a créées l'inflexion vers la gauche des dispositifs conçus à l'occasion de la création du ministère de la Culture en 1959. Comme on aura pu le constater dans d'autres contributions de ce colloque¹, la définition socialiste de la culture telle qu'elle s'élabore à la fin du XIX^e siècle est nécessairement composite. Elle est presque entièrement prise dans un projet éducatif à visée émancipatrice dont l'école est le centre. Dans une intervention à l'Assemblée nationale de 1888, Jaurès donne une bonne idée de la relation entre éducation et culture cultivée :

Et je dirai plus, messieurs, au risque de paraître verser à fond dans la chimère : il ne me paraît pas juste que les enfants du peuple, précisément parce que leur vie sera faite de labeurs monotones et routiniers, soient déshérités des joies de l'art, et qu'ils ne soient pas mis en état de

1. Voir par exemple l'introduction de Christophe Prochasson, pp. 7-25.

comprendre la beauté simple et grande des chefs-d'œuvre de notre langue. Je sais bien que la difficulté est beaucoup plus grande pour les enfants du peuple que pour les enfants de la bourgeoisie: il y a une moitié de la France dans laquelle les instituteurs s'épuisent encore à apprendre les éléments de la langue française à leurs élèves. Et si dans la famille l'enfant trouve souvent l'entraîn, l'esprit naturel, le goût du travail et de l'ordre, la naïve bonté, de solides vertus enfin, il n'y trouve certainement pas une culture de pensée suffisante pour comprendre les beautés de nos chefs-d'œuvre, qui ne sont pas une forêt vierge, mais un beau jardin. C'est par cela qu'il faut suppléer, par le nombre et la valeur des maîtres, par la vigueur et l'élévation de l'enseignement, à l'insuffisance de l'éducation familiale ; cette éducation augmentée agira à son tour sur les générations nouvelles et, après vingt ou trente années, il s'établira un équilibre d'enseignement entre la famille et l'école, non pas, comme quelquefois aujourd'hui, par la médiocrité de l'école, mais par la valeur accrue de l'enseignement dans la famille populaire².

Jaurès entrevoit la dimension de ce que Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron appelleront « capital culturel », dont la reproduction a lieu d'abord dans l'institution familiale et dont le système d'enseignement doit assurer la « suppléance³ ». C'est à l'école qu'il faut apprendre à reconnaître et à aimer les chefs-d'œuvre. Comme le remarque Marion Fontaine, « en donnant aux élèves la possibilité de s'inscrire dans une histoire, dans une pensée sociale déjà longue, l'enseignement forge une prise de conscience, conduit à l'appropriation d'une identité tournée non vers le passé et les enceintes closes de l'usine

ou du champ, mais vers l'avenir : le travailleur stigmatisé peut devenir alors un producteur-citoyen œuvrant au grand chantier national et international de la transformation sociale. À travers l'éducation, l'appartenance assignée se mue en choix et entraîne, non vers un quelconque repli corporatiste ou communautaire mais vers le mouvement d'émancipation⁴. »

L'autre versant de la conception socialiste de la culture antérieure à l'émergence du concept même de politique culturelle réside dans le développement de l'éducation populaire comme activité émancipatrice. On le retrouve au sein du vaste mouvement de réflexion et d'action accompagnant le Front populaire⁵. Le mouvement est né d'une longue tradition de débats à l'intérieur du mouvement laïque, des partis de gauche et des syndicats qui se sont efforcés de faire reconnaître l'importance de la culture dans un projet d'émancipation politique. La culture peut être ici définie en deux sens. Le premier inclut la reconnaissance de la valeur culturelle et intellectuelle du travail manuel et ouvrier. Le second envisage l'appropriation par les classes populaires de biens culturels autrefois réservés aux privilégiés. La notion même d'éducation populaire est née de la discussion sur la place de l'action syndicale, autour de la problématique de « l'auto-éducation ouvrière », particulièrement marquée en France dans la tradition du syndicalisme révolutionnaire, et du rôle que pouvaient y jouer les syndicats dans une économie planifiée. Le Front populaire constitue le moment où la dimension culturelle de l'action syndicale devient un élément

2. Jean Jaurès, *Rallumer tous les soleils*, édition établie par Jean-Pierre Rioux, Paris, Omnibus, 2006, p. 58.

3. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit, 1970.

4. Marion Fontaine, *Au-delà du XIX^e siècle ? Jaurès, la République et le pluralisme culturel*, Paris, Fondation Jean-Jaurès, 2014, pp. 43-44.

5. Pascal Ory, *La Belle Illusion. Culture et politique sous le signe du Front populaire, 1935-1938*, Paris, Plon, 1994 ; Jean-Marie Michel, *Passeurs d'avenir. CEMÉA, un mouvement d'éducation face aux défis du XXI^e siècle*, Arles, Actes Sud, 1996.

indiscutable de la représentation que les organisations de travailleurs (particulièrement la CGT) se font de cette action.

Par un certain nombre de ces traits, ce mouvement a des rapports avec celui des universités populaires du tournant du siècle, mais il est désormais porté par une réflexion syndicale et politique sur les techniques pédagogiques et les moyens d'action spécifiques qui doivent être déployés. De cette préoccupation témoignent les trois semaines d'études organisées à Pontigny de 1936 à 1938 sur ces thèmes successifs : « Pour une culture vivante et libre », « Former des hommes » et « Le droit au savoir ». La problématique d'un droit à la culture se développe, en même temps que des techniques nouvelles de formation, qui ne se fondent plus seulement sur la mise en contact entre une pensée ou une œuvre et une population qui s'en trouve socialement éloignée, et se développent dans une perspective passablement différente de l'approche savante qui domine en France depuis Auguste Comte. Le projet de grand ministère de la vie culturelle développé par Jean Zay est pour partie le produit de la longue réflexion collective consacrée à la nécessité de donner des cadres à l'action culturelle et d'en former les professionnels. L'enseignement scolaire est intégré dans une perspective politique plus vaste qui vise à transférer de la famille vers les institutions publiques la mission de transmettre des contenus symboliques. Comme Marion Fontaine l'a montré pour Jaurès⁶, la reconnaissance du pluralisme culturel et de la perspective internationaliste est présente aussi bien dans l'éducation populaire que dans le projet politique de Jean Zay. On pourrait dire que l'un et l'autre se situent à égale distance du légitimisme et du populisme, dans la mesure où ils construisent leur proposition politique à partir du point de vue

6. Marion Fontaine, *Au-delà du XIX^e siècle ?...*, op. cit.

du public et de sa transformation potentielle.

La création du ministère de la Culture en 1959 sous la présidence de Charles de Gaulle, dont on sait le caractère presque fortuit, répondait à d'autres exigences. Si la démocratisation de la culture figurait bien au programme d'actions du nouveau département ministériel, ce programme était fondé sur une césure entre l'éducation et la culture, concentrée dans la célèbre formule attribuée à André Malraux : « L'école apprend à connaître Racine, la culture apprend à l'aimer. » Il est incontestable que le nouveau ministère devait se faire sa place dans un paysage encombré, face à la puissante bureaucratie de l'Éducation nationale. La revendication d'une forte spécificité par rapport à l'école était donc une sorte d'obligation. Les conséquences de ce positionnement furent importantes : relégation des problématiques de l'éducation populaire et division croissante entre professionnels et amateurs, soutien privilégié aux grandes institutions, association de la haute culture et du prestige politique. La question de la légitimité culturelle aussi bien que celle du pluralisme des formes symboliques se trouvent donc occultées par l'essentialisation des « chefs-d'œuvre de l'humanité » dont la forme exemplaire est constituée par le « Musée imaginaire » de Malraux. Une activité aussi polymorphe que la lecture, pour reprendre la formulation de Jean-Claude Passeron⁷, peut être scindée entre la lecture « devoir », celle qu'impose l'institution scolaire, et la lecture « plaisir », celle que propose l'institution culturelle. Pareille scission nous éloigne de la proposition initiale de Jaurès et de Zay, fondée sur le caractère indissociable de l'éducation et de la culture. Elle conduit à multiplier les propositions remédiales consistant à conduire

7. Jean-Claude Passeron, « Le plus ingénument polymorphe des actes culturels : la lecture » in *Bibliothèques publiques et illettrisme*, Paris, Ministère de la Culture, Direction du Livre et de la Lecture, 1986, pp. 17-22.

les classes populaires vers les grandes cathédrales de la culture (au premier rang desquelles les éphémères maisons de la culture) sans que la question du trajet culturel soit véritablement posée.

L'élargissement des publics et l'égalisation des conditions d'accès aux biens culturels constituent, depuis l'origine du ministère français de la Culture, l'une des plus puissantes justifications de l'action publique dans ce domaine, à égalité avec l'impératif de préservation du patrimoine et le soutien aux artistes. À la fin des années 1980, les politiques menées en direction des publics font l'objet de critiques sévères, souvent fondées sur la lecture rapide des statistiques de fréquentation des grands équipements culturels. La démocratisation de la culture légitime n'aurait jamais eu lieu et les dépenses publiques réalisées en son nom seraient vaines. Le doute croissant sur ce qui aurait dû demeurer le nerf de l'action de l'État a certainement été facilité par la livraison répétée de statistiques sur les pratiques culturelles qui montraient la lenteur de l'évolution démocratique et, dans certains cas (comme le théâtre ou l'opéra), son blocage complet, certains publics vieillissant ou s'embourgeoisant d'une enquête à l'autre. Dès 1973, le ministère de la Culture avait lancé de grandes enquêtes, répétées tous les cinq ans environ, qui étaient censées donner une représentation fiable de ce que les Français pratiquaient effectivement en matière de culture. Techniquement très solides, portant sur un échantillon représentatif d'environ 4 000 personnes, elles attestaient la stabilité des pratiques dans la durée : celles-ci restaient, comme l'avaient déjà montré Pierre Bourdieu et Alain Darbel dans leur livre pionnier⁸, très fortement dépendantes de l'appartenance

8. Pierre Bourdieu et Alain Darbel, *L'Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, Paris, Éditions de Minuit, 1966.

sociale et du niveau d'éducation. C'est pourquoi les résultats modestes, voire très faibles des politiques de démocratisation culturelle ne pouvaient constituer une surprise pour l'observateur sociologue. L'appétit pour une forme culturelle dépend pour une part de son accessibilité sociale mais aussi, pour une part plus grande encore, de la maîtrise de codes symboliques et de schèmes comportementaux (par exemple l'écoute recueillie et silencieuse) dont la distribution sociale est extrêmement inégale, dans la mesure où elle est principalement acquise au cours de la socialisation familiale. De la même façon que le système d'enseignement ne parvient que très difficilement à lutter contre les inégalités sociales, surtout lorsque celles-ci s'aggravent, comme c'est le cas depuis une quinzaine d'années, l'action culturelle rencontre très vite ces barrières symboliques, que la bonne volonté ne peut réduire à néant par cette sorte de miracle social à laquelle Malraux et ses collaborateurs croyaient assez naïvement. La leçon du dernier demi-siècle est qu'il n'existe pas de miracle dans ce domaine, et que seuls des changements sociaux profonds peuvent transformer durablement la donne culturelle. Il faut dire aussi que les moyens mis à la disposition des politiques de démocratisation des publics ont été limités et que la synergie entre le monde de la culture et celui de l'éducation, si elle a été l'objet de nombreuses déclarations rhétoriques, n'est pas encore vraiment à l'œuvre.

Pour engager une discussion constructive, il convient d'abord de rappeler les principaux résultats de la dernière livraison de l'enquête nationale analysée par Olivier Donnat, qui l'a organisée et traitée⁹. Lancée en 2008, elle fait état de profondes mutations dans l'accès aux

9. Olivier Donnat, *Les Pratiques culturelles des Français à l'ère numérique*, Paris, La Découverte, 2009.

contenus culturels, mais pas dans le sens d'une transformation de la stratification sociale des pratiques. Ce sont en effet les conditions d'accès aux produits des industries culturelles qui ont changé, « sous l'effet conjugué de la dématérialisation des contenus, de la généralisation de l'Internet à haut débit et des progrès de l'équipement des ménages en ordinateurs, consoles de jeux et téléphones multimédia ». Le changement des formes d'accès n'est pas sans effet sur les contenus mêmes de ce que nous appelons « culture ». Olivier Donnat décèle, chiffres à l'appui, une porosité grandissante entre culture et distraction. Un tel brouillage des frontières est important, car il contribue à redéfinir ce que nous entendons par « pratiques culturelles ». Si l'on considère qu'il s'agit d'activités engagées en vue d'une forme d'enrichissement symbolique ou spirituel, force est de constater qu'elles coïncident de moins en moins avec les formes de consommation dominantes, particulièrement si l'on considère les jeunes générations. Les industries culturelles sont les grandes gagnantes de ces transformations. Il ne faut pas en conclure que les pratiques traditionnelles comme le théâtre ou le concert de musique connaissent un déclin radical. On observe une stabilité dans la fréquentation des institutions culturelles, qui maintiennent le caractère fortement stratifié, par le diplôme et par l'activité professionnelle, de leurs publics. Si l'augmentation de la fréquentation des musées est plus forte, c'est surtout sous l'effet de la croissance du tourisme mondial, pour laquelle la France est une destination majeure. Or, un tel public correspond rarement aux critères usuels de la visite cultivée. Le recul de la lecture est constant depuis les enquêtes de la fin des années 1980, et il est particulièrement fort au sein des jeunes générations, mais aussi dans la population masculine dans son ensemble. Enfin, l'enquête souligne la puissance des effets de génération. Ainsi, les moins de trente ans en particulier ont désormais une vision très brouillée de ce qu'a pu être la notion de

légitimité culturelle pour leurs parents. C'est ce qui permet à Olivier Donnat de conclure que l'enquête révèle des évolutions inquiétantes.

Une partie du pessimisme que suscite la lecture de ces résultats, qui voient les multinationales de l'*entertainment* dicter leur loi et les politiques volontaristes de démocratisation rester sans effet (c'est particulièrement le cas pour la lecture, régulièrement promue par les pouvoirs publics), doit cependant être nuancée si l'on change d'échelle. Le niveau macrosociologique de l'enquête nationale conduit en effet à une vue réductionniste des effets de l'action culturelle. Si l'on observe les fréquentations culturelles à l'échelle d'une scène nationale ou d'un festival, on s'aperçoit que les effets de démocratisation ou de rajeunissement de l'audience peuvent être significatifs. C'est ce que montrent en particulier des enquêtes sur le festival d'Avignon, où le public local est globalement moins diplômé que l'ensemble du public et où le jeune public peut trouver un espace propre¹⁰. L'efficacité de l'action culturelle est encore plus perceptible si l'on se place au cœur de l'action, par exemple dans le travail des centres d'entraînement aux méthodes d'éducation active (Ceméa) en direction des publics lycéens¹¹ : l'élargissement des publics n'y est pas une utopie. Il nécessite du temps, des moyens et une reconnaissance sociale que les années récentes ont rarement prodigués.

Le passage de l'ombre à la lumière qu'évoquait Jack Lang pour célébrer sa prise de fonction est une image qui doit être nuancée. Le ministère socialiste a certes bénéficié d'une hausse significative des

10. Emmanuel Ethis, Jean-Louis Fabiani et Damien Malinas, *Avignon ou le public participant*, Montpellier, Entretiens, 2008.

11. Jean-Louis Fabiani, *L'Éducation populaire et le Théâtre. Le public d'Avignon en action*, Saint-Martin-d'Hères, Presses universitaires de Grenoble, 2008.

budgets, d'une extension de ses domaines d'intervention en direction de l'action culturelle (à travers notamment la création d'une direction du développement culturel confiée à Dominique Wallon et jamais vraiment recréée après que la droite l'eut supprimée en 1986) et de la reconnaissance de nouveaux objets (jazz et chanson, par exemple). Mais il est demeuré pour une bonne part dans la continuité des ministères précédents et n'a pas proposé de changement radical dans sa perspective d'action. Le deuxième passage de Jack Lang au ministère a plutôt constitué un retrait par rapport aux propositions les plus audacieuses formulées lors de l'arrivée du Parti socialiste au pouvoir. Réalisations de prestige (les grands travaux, essentiellement parisiens), soutien aux artistes réputés et constitution d'une forme renouvelée d'art de cour en constituent les piliers. Les ministres successifs de la gauche ne furent pas sans mérites, mais ils eurent à traiter des questions de plus en plus techniques liées aux transformations des industries culturelles et de la révolution numérique, dans un contexte de contraintes budgétaires croissantes. Une partie des transformations peut être attribuée à l'inévitable routinisation suscitée par l'emprise croissante de la bureaucratie culturelle, de moins en moins une administration de mission et de plus en plus une administration de gestion. Toutefois, on peut parler d'une évaporation progressive de la justification fondamentale d'une politique socialiste : l'égalisation effective des conditions d'accès à l'éducation et à la culture, dans un contexte de compétition accrue entre les groupes sociaux pour l'accès à des positions pour lesquelles la possession d'un haut niveau de capital culturel est un réquisit.

Quant à la période actuelle, elle semble marquée par la dissociation croissante entre l'exercice du pouvoir par les socialistes et la préoccupation culturelle. Au début du quinquennat de François

Hollande, il fut tentant, sur fond d'une sorte d'indifférence polie du pouvoir à l'égard des thèmes culturels, de comparer l'engagement pris par François Hollande de « sanctuariser » le budget de la culture au mois de janvier 2012 et les coupes spectaculaires que ce même poste dut subir dans le budget 2013. Si la situation s'est presque rétablie pour ce qui concerne les budgets dans les années qui ont suivi, on ne peut dire pour autant que la notion de politique culturelle socialiste, tant au niveau national que local, a cessé d'être en crise. Pour rendre compte de manière équitable de la situation du ministère de la Culture en période de gouvernement de gauche, il convient de la replacer dans le contexte des contradictions de l'action publique dans ce domaine, marqué simultanément par l'essor implacable d'industries culturelles largement multinationales, la montée en puissance des collectivités locales, devenues aujourd'hui acteurs majeurs du secteur, et le déclin relatif de la notion de légitimité culturelle au profit de l'équivalence de toutes les formes d'expression.

La politique de décentralisation, initiée par Gaston Defferre en 1982 et poursuivie par ses successeurs, a déplacé une partie significative de l'initiative culturelle vers les collectivités territoriales, même si les plus grandes institutions, presque toutes parisiennes, restent gérées par l'État. Par ailleurs, cette administration s'est développée alors que les principales transformations de la consommation ont résulté du développement des industries culturelles, qui fournissent des alternatives radicales à l'offre publique. Dans les années récentes, la généralisation des consommations nomades et l'usage d'Internet apparaissent comme les agents les plus importants de la transformation des pratiques culturelles. À la différence de la télévision, qui a concerné très tôt et massivement les classes populaires, la pratique d'Internet est plus répandue chez les jeunes diplômés et dans les

catégories sociales supérieures. Toute politique culturelle est le produit d'une série de tensions entre différents objectifs : l'égalisation des conditions d'accès à la culture, la garantie partielle des risques que suscite la création d'avant-garde et le maintien de la réputation de la France dans le monde.

À ces objectifs bien établis est venu s'ajouter au cours des vingt dernières années l'impératif de créativité, thématique nébuleuse qui associe le soutien aux entreprises dont on pense qu'elles apportent une plus-value esthétique, et la mise en place de districts créatifs où est censé souffler l'esprit artiste. L'action de l'État est contrainte par le budget, qui a toujours été limité en matière de culture, mais aussi par le poids des lobbies. La situation des institutions culturelles paraît figée. Le système des scènes nationales, un label créé en 1990 pour garantir la qualité de structures locales vouées au spectacle vivant, continue en effet de dominer le secteur de la diffusion de ces œuvres sans que l'on soit vraiment assuré qu'il s'agit aujourd'hui du meilleur vecteur de la démocratisation culturelle.

Inventée par la droite gaulliste et reformatée par la gauche de Mitterrand qui y a ajouté une dimension festive, la politique culturelle est sans doute beaucoup plus consensuelle qu'on veut bien le dire. Cependant, la pérennisation des dispositifs a fait son œuvre et le paysage institutionnel n'offre plus guère de marge de manœuvre. On comprend que les politiques aient tendance à désertir au niveau national un terrain où leur action ne paraîtra pas marquante. On se souvient du scepticisme de nombreux politiques lorsque Martine Aubry, alors candidate aux primaires citoyennes de la gauche, avait évoqué à l'été 2012 une augmentation du budget de la culture de 30 % à 50 % au cours du mandat. Les choses sont très différentes au niveau

territorial, où la culture peut faire l'objet d'un affichage spécifique et contribuer à l'identité politique d'un élu. C'est le cas en particulier pour la maire de Lille.

Les formes usuelles de justification et de définition de l'action culturelle, celles qui étaient caractéristiques de l'âge d'or de l'État providence, sont dépassées, mais nous faisons semblant de ne pas le voir. Ces formes d'action étaient censées favoriser l'accès à la culture. Depuis le tournant néolibéral, l'impératif démocratique a décliné et une nouvelle idéologie s'est développée, fondée sur la puissance sans doute illusoire du tournant créatif, l'intensification de la « marchandisation » de la culture et l'intégration progressive de la haute culture au monde du luxe.

La crise du capitalisme ne peut qu'aggraver les inégalités et amplifier le désenchantement des acteurs de la culture à l'égard du système, sous l'effet conjugué des baisses de subventions et de la contraction du budget des ménages. On ne fait jamais mieux avec moins de ressources. Mais la crise peut aussi avoir des effets positifs si elle permet de mettre en question les limites du modèle actuel, non pas en refondant pour la énième fois le discours ministériel, mais en restaurant les conditions d'une parole véritablement politique sur la culture. La récente mise en place d'une politique conjointe d'éducation artistique et culturelle est de bon augure, dans la mesure où elle se réfère à l'histoire des propositions socialistes. Il convient cependant que le dispositif ne soit pas un simple adjuvant, mais devienne le cœur du système d'actions.

Pour conclure en sociologue, le recours aux sciences sociales permet de mettre au jour les entraves à la démocratisation culturelle et confirme les intuitions des acteurs à propos de la puissance des

industries culturelles multinationales. Mais il nous invite aussi à forger des instruments de lutte réalistes contre les formes de marchandisation et d'individualisme qui ne cessent de menacer notre rapport critique aux formes symboliques, et à les porter devant les citoyens.

SOCIALISME ET CULTURE VUS DE SIRIUS

Emmanuel Jousse

Envisager les rapports entre socialisme et culture depuis un *ailleurs* ouvre la réflexion sur une contradiction performative. Si le projet socialiste consiste à réaliser une « civilisation supérieure », comme le prétend Benoît Malon¹, s'il précède une « reconstruction de tout l'esprit », comme le croit Charles Andler², il ne serait guère possible de penser de l'extérieur un idéal épousant les limites de la culture humaine. De sorte que les descriptions les plus abouties d'une « culture socialiste » empruntent moins les arguments critiques de la science que les récits de l'imaginaire et de l'utopie, des *News from Nowhere* de William Morris à *Looking Backward* d'Edward Bellamy. Il faudrait, pour saisir le rapport entre socialisme et culture, venir de Sirius afin d'en découvrir le ressort avec la curiosité de l'étonnement. Plus qu'un simple procédé littéraire, cette démarche fonde ce que Carlo Ginzburg, s'inspirant des *Essais* de Montaigne, appelle l'*estrangement*³, ou le fait de rendre étrangère une notion relevant de l'expérience commune par un regard en décalage, venu d'ailleurs.

1. Benoît Malon, *Socialisme intégral*, vol. 1, Paris, Alcan, 1890, p. 449.

2. Charles Andler, *La Civilisation socialiste* (1911). Présentation de Christophe Prochasson, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, coll. « Bibliothèque républicaine », 2010, p. 69.

3. Carlo Ginzburg, *À distance. Neuf essais sur le point de vue en histoire*, traduit de l'italien par Pierre-Antoine Fabre, Paris, Gallimard, 2001, pp. 15-36.

Le cas britannique avant 1914 force à jeter ce regard de côté parce que le lien entre socialisme et culture, si l'on s'en tient aux mots, y semble ténu. Le mouvement ouvrier n'a-t-il pas refusé l'étiquette socialiste jusqu'en 1918 ? Paradoxalement, cette distance n'empêche pas que l'Internationale persiste à inviter les organisations ouvrières anglaises qui, réciproquement, poursuivent obstinément l'union des prolétaires de tous les pays depuis la fondation de l'Association internationale des travailleurs (AIT) en 1864. Où trouver les fondements de cette reconnaissance ? Certainement pas dans les partis, puisque ceux qui existent avant la fondation du Labour Party en 1906 ne rassemblent qu'une petite partie des militants. En revanche, le rapprochement se justifierait davantage dans une communauté de combat contre le capitalisme et la domination bourgeoise, sous la forme de luttes syndicales et de grèves, d'entraide et de solidarité. Dans cette perspective, c'est bien l'identité des normes et des valeurs, des pratiques militantes et des symboles, c'est bien une culture ouvrière proche qui explique les affinités. La proximité pourrait également mieux se justifier par une similitude de diagnostic et d'aspirations, concernant une société capitaliste qu'il faut renverser au terme d'un combat politique et social. Le partage d'une vision du monde et d'une morale, une culture intellectuelle et militante rapprochent le mouvement britannique de ses homologues continentaux. C'est donc moins le socialisme comme mouvement politique ou comme mouvement social qui permet de comprendre les ressorts de l'entente internationale, que le socialisme comme culture, focale essentielle pour saisir les dynamiques rapprochant ou écartant les socialismes européens.

La *culture* pourrait ici être envisagée de deux façons. Comme épanouissement de l'individu par le développement de ses capacités physiques et intellectuelles, elle fait du socialisme un projet

émancipateur. Mais comme ensemble de représentations, de comportements et de pratiques acquis dans des cadres sociaux donnés, elle fait du socialisme une expérience. Or, sur ces deux plans, le socialisme ne peut être envisagé de la même manière. Le projet émancipateur s'inscrit dans un horizon international et s'adosse à des principes et des attentes assez proches. En comparant les cas nationaux, il faudrait alors faire apparaître la convergence d'une culture ouvrière et d'une culture militante, poursuivant un idéal commun fondateur d'un entre-soi. D'un autre côté, l'expérience socialiste dépend de circonstances variables selon les lieux, d'acteurs individuels ou collectifs insérés dans des relations sociales complexes et des rapports de pouvoir situés. Ici, la confrontation de la culture socialiste avec des formes rivales, comme la culture religieuse ou la culture communiste, permettrait d'en établir les ambiguïtés, faisant apparaître un entre-deux.

L'ampleur de l'enquête peut inviter au découragement : si elle s'efforce de saisir le socialisme comme un « fait de culture », alors elle doit s'étendre aux idées et aux pratiques, aux individus et aux groupes, aux façons de vivre et aux manières de représenter, partout où il a trouvé une expression ces deux derniers siècles. Devant le risque de dissolution de l'objet, l'*estrangement* de Ginzburg serait un réconfort, interrogeant les limites et les contours de la culture socialiste plutôt que son cœur. Deux « ailleurs » seront ici envisagés : un ailleurs géographique que l'on étendra à l'Allemagne et à l'Italie, et un ailleurs polémique qui confrontera le projet socialiste à celui du christianisme ou du communisme. Cette double perspective pose néanmoins certaines questions de méthode. Il faut se méfier de la valeur et de l'équivalence des mots utilisés lorsque plusieurs pays sont en jeu. Ici, le mot même de *culture* se prêterait à bien des distinctions. Norbert Elias, par exemple, a bien montré que le mot allemand *Kultur*, à la définition

étroite, n'est guère adéquat pour rendre ce que le français entendrait par « culture socialiste⁴ ». Il faudrait y ajouter un supplément lexical, en utilisant le terme de *Bildung*, central dans la pensée de la social-démocratie allemande. Mais cette fois ce concept, chargé d'un substrat conceptuel et philosophique particulièrement lourd, dépasse le français qui le traduirait par « éducation » ou « formation ». L'asymétrie des concepts est la malédiction d'une réflexion comparée, mais elle doit être maîtrisée dans une distance réflexive, par laquelle l'historien interrogerait la façon dont les socialistes européens désignent une « culture socialiste ». Et la diversité des langues n'est pas seule en cause. La terminologie religieuse doit elle aussi être maniée avec précaution, même si les socialistes eux-mêmes l'utilisent à des fins polémiques. Parler trop rapidement d'orthodoxie ou d'hérésie, par exemple, fait pécher l'historien par paresse en suggérant qu'il considérerait le socialisme comme une religion de substitution. Là encore, les termes doivent être scrutés, les contextes révélés, les usages déchiffrés pour que ces mots si anodins soient restitués dans de justes proportions.

Ainsi vus d'ailleurs, les rapports entre socialisme et culture peuvent être envisagés de deux façons. Ils révèlent d'abord l'existence d'un « monde commun », d'un univers partagé d'idées, de représentations et de pratiques, placé sous le signe de l'internationalisme ; ils montrent ensuite la difficulté du socialisme à se définir par rapport à des univers de représentations concurrents.

4. Norbert Elias, *La Civilisation des mœurs* (1969), traduit de l'allemand par Pierre Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

CULTURE DE L'ENTRE-SOI : CULTURES OUVRIÈRES ET INTERNATIONALISME

Au-delà des divergences nationales, les socialistes nourrissent un même espoir d'émancipation, né de la conjonction entre une culture ouvrière et une culture militante. À travers l'Europe, ils partagent une vision du monde cohérente, fondée sur le rejet du capitalisme et des formes d'exploitation qu'il engendre. Cette critique, indissociablement économique, sociale et morale, est nourrie des premières expériences de l'industrialisation au XIX^e siècle, qui suscitent opposition et résistances. Dans ce creuset s'élaborent des cultures ouvrières, dont les contours ne se superposent pas exactement à ceux d'une culture socialiste. Mieux, leur adéquation constitue le défi que doivent relever des mouvements qui s'identifient à la défense d'une classe distinguée.

Naturellement, cette articulation dépend de paramètres extraordinairement divers selon les cas, selon les régions et les périodes, selon les rapports avec les autres catégories sociales et les constructions nationales. Mais elle naît à chaque fois de l'apparition d'une catégorie nouvelle de travailleurs, liée au développement de l'industrie au XIX^e siècle, surprenant aussi bien Benjamin Disraeli en Grande-Bretagne que Louis René Villermé en France. Ces cultures ouvrières sont marquées du signe de la dépendance et de la dépossession, mais se caractériseraient aussi, pour reprendre l'expression d'Edward Thompson, par une « économie morale⁵ » soucieuse de maintenir une dignité par le travail. Ces cultures, marquant le travail et la

5. Edward P. Thompson, « The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century », *Past & Present*, 50, 1971, pp. 76-136.

consommation, le temps de l'usine et le temps libre, le temps des fêtes et le temps des luttes, s'opposent aux cultures dominantes⁶ comme aux instruments du capitalisme⁷. À partir du moment où émerge l'idée que l'émancipation du prolétariat ne peut venir que du prolétariat lui-même, comme l'exigeait *Le Manifeste du parti communiste*, ces cultures ouvrières se métamorphosent en cultures militantes. Les travailleurs peuvent décider de défendre eux-mêmes leurs intérêts économiques, par des *trade unions* en Grande-Bretagne⁸, des caisses de prévoyance puis des chambres syndicales en France⁹, des *Arbeiterbildungsvereine* en Allemagne¹⁰ ou des associations de secours mutuel en Italie. Ils peuvent prolonger ces revendications en leur donnant une expression politique, par des luttes électorales ou des partis organisés. En somme, le premier trait de la culture socialiste consisterait à réaliser l'adéquation entre une culture ouvrière qui la précède et un engagement militant qu'elle prétend organiser, sous des formes diverses selon les pays. En Allemagne, le développement rapide et parallèle de l'industrialisation et de la social-démocratie, ainsi que le lien entre le parti et les organisations professionnelles, permet une adéquation forte soulignée depuis longtemps par Guenther Roth¹¹ – qu'il faudrait sans doute

nuancer par l'existence de syndicats confessionnels¹² ou par l'élargissement de la base électorale vers les classes moyennes¹³. En France, l'articulation est rendue problématique par le développement industriel plus contrasté et le maintien de fortes traditions professionnelles, ainsi que par la prégnance d'une culture révolutionnaire partagée avec les républicains. Mais le fait que les dirigeants socialistes s'efforcent de maintenir les liens avec les syndicats montre à quel point cette question est cruciale. En Italie, la dispersion de la classe ouvrière due au retard de l'industrialisation et aux fragilités de l'unité confère au parti socialiste ses traits distinctifs : une forte autonomie des sections locales et des organisations professionnelles, l'importance du groupe parlementaire¹⁴. C'est précisément cette adéquation entre cultures ouvrières et culture militante qui est recherchée par les partis communistes en France, en Italie ou en Allemagne, qui se veulent tous les vecteurs uniques de la classe ouvrière.

L'adéquation ne prend son sens que dans la perspective d'un projet d'émancipation partagé par tous les mouvements socialistes. Cette émancipation doit être collective et s'appuyer sur le principe d'association, développé par Robert Owen en Grande-Bretagne, théorisé par les écoles saint-simoniennes et fouriéristes en France, mis en œuvre par les *Arbeiterbildungsvereine* allemandes ou les *società di mutuo soccorso* italiennes. Progressivement émerge l'idée que ce projet doit être porté par une organisation politique rassemblant les forces révolutionnaires. Ce passage a lieu dans la même période et se déploie,

6. Cette opposition avec une culture des élites oriente par exemple les interprétations de l'*Arbeiterkultur* en Allemagne. Voir Dieter Dowe, « Die Arbeitersängerbewegung im Vorfeld der Sozialdemokratie », in G. A. Ritter (dir.), *Arbeiterkultur*, Königstein, Verlagsgruppe Athenäum, 1979, pp. 122-144.

7. Voir par exemple François Jarrige, *Au temps des « tueuses de bras ». Les bris de machines à l'aube de l'ère industrielle (1780-1860)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2009.

8. Pour une synthèse récente, voir William H. Fraser (dir.), *British Trade Unions, 1707-1918*, 4 vol., Londres, Pickering & Chatto, 2007.

9. Bernard H. Moss, *The Origins of the French Labor Movement : The Socialism of Skilled Workers, 1830-1914*, Berkeley, University of California Press, 1976.

10. Karl Birker, *Die deutschen Arbeiterbildungsvereine 1840-1870*, Berlin, Colloquium Verlag, 1973 ; F. L. Carsten, « The Arbeiterbildungsvereine and the Foundation of the Social-Democratic Workers Party in 1869 », *The English Historical Review*, vol. 107, n° 423, avril 1992, pp. 361-377.

11. Guenther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany. A Study in Working-Class Isolation and National Integration*, Totowa, The Bedminster Press, 1963.

12. Michael Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933*, Dietz, 1982.

13. Jonathan Sperber, « The Social Democratic Electorate in Imperial Germany », in David E. Barclay et Eric. D. Weitz, *Between Reform and Revolution. German Socialism and Communism from 1840 to 1990*, New York/Oxford, Berghahn Books, 1998, pp. 167-194.

14. Maurizio Degl'Innocenti, *Geografia e istituzioni del socialismo italiano, 1892-1914*, Naples, Guida Editori, 1983.

dans le cas français, entre le congrès ouvrier de 1876 organisé par les républicains et le congrès de Marseille en 1879, qui fonde le premier parti ouvrier en France¹⁵. En Allemagne, la transition est plus précoce car c'est au début des années 1860 que certaines *Arbeiterbildungsvereine* dominées par les libéraux décident de défendre elles-mêmes leurs revendications. Dans ce contexte, les ouvriers de Leipzig demandent à Ferdinand Lassalle d'établir leur programme en 1863, fondant l'*Allgemeiner Deutscher Arbeiterverein*¹⁶. Dans le cas italien, le passage dépend des lieux, mais il est bien visible dans le cas de certaines associations comme la Lega operaista d'arti e mestieri dirigée par Osvaldo Gnocchi-Viani en 1872, qui abandonne le républicanisme mazzinien pour s'affilier à l'Association internationale des travailleurs (AIT)¹⁷. Le cas britannique ne présente pas la même configuration : les cultures ouvrières s'expriment dans les *trade unions*, longtemps rétives à des organisations politiques encore très marginales dans les années 1890, que ce soit la Social Democratic Federation de Hyndman (1881), la Fabian Society (1884), la Socialist League de William Morris (1885) ou l'Independent Labour Party (1893)¹⁸.

Comme le soulignait Patrizia Dogliani¹⁹, l'idée d'une émancipation collective nourrit un projet internationaliste, qui trouve une première

15. Mira Adler-Gillies, « Cooperation or collectivism : the contest form meaning in the French socialist movement, 1870-1890 », *French History*, 28/3, 2014, pp. 385-405.

16. Toni Offermann, *Die erste deutsche Arbeiterpartei. Organisation, Verbreitung und Sozialstruktur von ADAV und LADAV 1863-1871*, Bonn, Dietz Verlag, 2002.

17. Giovanna Angelini, *Il socialismo del lavoro. Osvaldo Gnocchi Viani tra mazzinianesimo e istanze libertarie*, Milan, Franco Angeli, 1987.

18. Pour chacun de ces mouvements, quelques références essentielles : Alan Macbriar, *Fabian Socialism and English Politics, 1884-1918*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962 ; David Howell, *British Workers and the Independent Labour Party, 1888-1906*, Manchester, Manchester University Press, 1983 ; Martin Crick, *The History of the Social Democratic Federation*, Staffordshire, Ryburn Publ., 1994.

19. Voir l'intervention de Patrizia Dogliani disponible sur <https://jean-jaures.org/nos-productions/socialisme-et-culture>

expression dans l'Association internationale des travailleurs en 1864²⁰. Celle-ci met surtout en œuvre une circulation matérielle, intellectuelle et humaine qui donne corps à la solidarité ouvrière, indexée sur certaines valeurs comme le dévouement ou la fraternité. La naissance d'une culture partagée est encouragée par une expérience commune de l'exil, celle des communards français, des anarchistes italiens, des sociaux-démocrates allemands après l'interdiction du SPD en 1878. Ces proscrits se croisent dans les mêmes lieux, en Suisse, en Belgique ou à Londres ; s'engagent dans les mêmes débats théoriques et politiques qui conduisent à la scission de l'AIT en 1872. De ce fait, l'internationalisme favorise la diffusion de corpus théoriques. Le marxisme en constitue le meilleur exemple, même si les logiques d'appropriation dépendent de circonstances matérielles que l'histoire des traductions et des éditions met en valeur²¹.

Ces théories partagées n'empêchent pas la coexistence de traditions intellectuelles nationales bien enracinées. Comme l'a souligné Patrizia Dogliani, le socialisme italien s'appuie beaucoup plus sur le républicanisme de Mazzini et sur l'anarchisme de Bakounine que sur les idées marxistes, discutées par des universitaires dans le cadre de revues théoriques comme *Critica Sociale*. Ces nuances peuvent être généralisées : en Grande-Bretagne, le marxisme n'est pas largement diffusé, et les traditions intellectuelles autochtones comme le romantisme de Ruskin ou de Carlyle, ou l'utilitarisme de John Stuart Mill, y trouvent beaucoup plus d'échos²². En France aussi, le marxisme

20. Pour la dernière synthèse en français sur l'AIT, voir Mathieu Léonard, *L'Émancipation des travailleurs. Une histoire de la Première Internationale*, Paris, La Fabrique, 2011.

21. Jean-Numa Ducange (dir.), « Réceptions de Marx en Europe avant 1914 », *Cahiers d'histoire*, n° 114, 2011.

22. Ross McKibbin, « Why was there no Marxism in Great Britain », *The English Historical Review*, n° 391, 1984, pp. 297-331 ; Emmanuel Jousse, « Chronique d'un non-lieu. Le marxisme en Grande-Bretagne », *Cahiers d'histoire*, n° 114, 2011, pp. 73-97.

compose avec l'héritage des socialistes français qui, de Saint-Simon à Proudhon, continuent d'inspirer une tradition tant libertaire²² que réformiste²⁴. Même en Allemagne, l'influence de Marx le dispute longtemps à celle de Ferdinand Lassalle, considéré comme le cofondateur du SPD jusqu'au tournant du siècle²⁵. Néanmoins, le rôle symbolique de plus en plus visible de l'Internationale et la cristallisation théorique indissociable des grands partis modernes forment un langage commun qui, s'il n'est pas strictement marxiste, situe le débat dans ses termes. Un tel cadre permet à certains thèmes de courir d'un pays à l'autre, comme celui de grève générale, discuté par tous les partis de l'Internationale avant 1914 ; à des pratiques militantes de se tisser, à l'instar du 1^{er} Mai²⁶. L'idée d'une émancipation collective aboutissant à l'internationalisme est prolongée et poussée à l'extrême par les communistes, qui solidifient la doctrine et accentuent la communauté de destin au point d'en faire le socle d'un « homme nouveau²⁷ ».

L'émancipation collective que poursuit la culture socialiste ne peut être distinguée d'une émancipation individuelle. Pour Jaurès, les deux sont complémentaires, car « si l'individu façonne le milieu, le milieu contribue aussi à l'éducation bonne ou mauvaise de l'individu, à son

amélioration ou à sa déformation²⁸ ». Le projet socialiste consiste à transformer l'individu en l'émancipant d'une éducation marquée par la domination bourgeoise, et en développant toutes ses potentialités physiques ou intellectuelles, au point que certains théoriciens socialistes, comme Georges Renard, considèrent l'individualisme et le socialisme comme indissociables. En tous les cas, l'émancipation individuelle nourrit une intense réflexion sur l'éducation de l'enfant et la formation du militant. En France, les socialistes soutiennent le projet d'une école laïque et républicaine, tout comme en Italie²⁹. En Allemagne, les sociaux-démocrates sont particulièrement soucieux d'unifier le système scolaire allemand pour le soustraire à la domination des élites prussiennes et protestantes³⁰. L'éducation du militant paraît tout aussi fondamentale, même si l'entreprise dépend des ressources matérielles et intellectuelles des différents partis. Avec sa forte assise, le SPD peut organiser dès 1891 une *Arbeiterbildungsschule* à Berlin, puis lancer une école du parti au congrès de Mannheim en 1906³¹. Ces institutions n'ont guère d'équivalent aussi systématique en France ni en Italie, même si dans les deux pays certaines initiatives s'en approchent, comme l'École socialiste fondée en 1910 par Charles Andler³². Comme l'a souligné

23. Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, vol. 1, Paris, Maspero, 1975.

24. Emmanuel Jousse, *Les Hommes révoltés. Les origines intellectuelles du réformisme en France (1871-1917)*, Paris, Fayard, 2017.

25. Voir la biographie la plus complète de Ferdinand Lassalle en allemand : Shlomo Na'aman, *Lassalle*, Hanovre, Verlag für Literatur und Zeitgeschichte, 1970. En français, voir Sonia Dayan-Herzbrun, *Mythes et Mémoires du mouvement ouvrier. Le cas Ferdinand Lassalle*, Paris, L'Harmattan, 1990.

26. Andrea Panaccione (dir.), *Il 1° Maggio tra passato e futuro, Convegno per il centenario del 1° maggio promosso dal Comune di Milano*, Rome, Piero Lacaita Editore, 1992. L'ouvrage offre un panorama international assez complet. Pour la France, on consultera Miguel Rodríguez, *Le 1^{er} Mai*, Paris, Gallimard, 2013.

27. Voir les travaux de Romain Ducoulombier : *Le Premier Communisme français (1917-1925). Un homme nouveau pour régénérer le socialisme*, Cahiers de la Fondation Jean-Jaurès, n° 42, 2005 ; *Camarades ! La naissance du parti communiste en France*, Paris, Perrin, 2010.

28. Jean Jaurès, « L'individu et le milieu », *Revue de l'enseignement primaire et primaire supérieur*, 20 octobre 1907, in Jean Jaurès, *Œuvres*, vol. 17, *Le Pluralisme culturel*, édition établie par Jean-Numa Ducange et Marion Fontaine, Paris, Fayard, 2014, p. 267.

29. Stefano Pivato, *Movimento operaio e istruzione popolare nell'Italia Liberale. Discussioni e ricerche*, Milan, Franco Angeli, 1986.

30. James M. Olson, « Radical Social Democracy and School Reform in Wilhelminian Germany », *History of Education Quarterly*, vol. 17, n° 1, 1977, pp. 3-16. Voir également une analyse plus complète, mais plus ancienne : Franz Neumann, *Sozialdemokratische Bildungspolitik im wilhelminischen Deutschland. Heinrich Schulz und die Entstehung der « Mannheimer Leitsätze »*, Brême, Université de Brême, 1982.

31. Nicholas Jacobs, « The German Social Democratic Party School in Berlin, 1906-1914 », *History Workshops*, n° 5, 1978, pp. 179-187 ; Helga Butz Bauer et Max Raloff, *Austieg durch Bildung. Eine sozialdemokratische Erfolgsgeschichte, Gesprächskreis Geschichte*, Heft 94, Bonn, Friedrich Ebert Stiftung, Archiv der sozialen Demokratie, 2012.

32. Christophe Prochasson, *Le Socialisme normalien (1907-1914). Recherches et réflexions autour d'un groupe d'études socialistes et de l'École socialiste*, mémoire de maîtrise, Paris, Université Paris I, 1981.

Christophe Prochasson, l'émancipation individuelle et collective contribue à faire du socialisme bien davantage qu'une culture : une civilisation qui porte une esthétique spécifique³³. Celle-ci entre en cohérence avec les valeurs d'authenticité ou de vérité que la classe ouvrière est supposée incarner. Cette exigence anime le naturalisme subjectif allemand du groupe de Friedrichshagen³⁴ ; ou le projet de William Morris et du mouvement *Arts & Crafts*, qui a beaucoup influencé les socialistes belges comme Jules Destrée. La Belgique fournit d'ailleurs un cas tout à fait intéressant de réflexion sur le socialisme comme esthétique, à partir du foyer de la section d'art de la Maison du Peuple, fondée à Bruxelles en 1891 par Émile Verhaeren, Edmond Picard, Georges Eekhoud et d'autres³⁵. Cette esthétique socialiste s'efforce de joindre les avant-gardes artistiques et politiques, avec peu de résultats en France, mais avec des manifestations notables en Grande-Bretagne, où George Bernard Shaw se revendique à la fois d'Ibsen, de Wagner et de Tolstoï³⁶ ; ou en Allemagne avec le théâtre socialiste, la *Freie Volksbühne*³⁷. Naturellement, cette aspiration est prolongée dans le projet communiste au XX^e siècle.

Or, l'apparition de cette esthétique pose un certain nombre de problèmes dans la façon dont elle est formulée, portée et diffusée. Sa création pose la question du rôle de l'intellectuel, de son autonomie par

rapport au mouvement socialiste et de sa légitimité. Elle est très débattue en France à partir de l'affaire Dreyfus, et elle trouve un renouvellement dans le mouvement communiste³⁸. Elle touche aussi la social-démocratie allemande, qui débat du rôle et de la fonction des *Akademiker* dès 1890³⁹, que Bebel désignait comme ceux qui étudient et ceux qui apprennent⁴⁰. En Italie, elle est soumise à la fascination exercée par les modèles allemand ou français, ainsi qu'au fossé béant séparant l'élite cultivée d'une population encore touchée par l'analphabétisme. La diffusion de cette esthétique pose également la question du rôle joué par les organisations et des moyens qu'elles mettent en œuvre pour permettre au plus grand nombre d'y accéder. Comme l'a rappelé Jean-Numa Ducange⁴¹, l'élaboration d'une esthétique socialiste se trouve prise dans un dilemme, entre la diffusion à destination du plus grand nombre d'une culture classique d'origine bourgeoise et la création d'un corpus nouveau au risque de déstabiliser les militants. Ce débat anime la création d'un théâtre socialiste par le SPD, la *Freie Volksbühne*, en 1890. Ce débat est également présent en France, dans une moindre mesure puisque les organisations socialistes ne peuvent nourrir les ambitions culturelles de la social-démocratie allemande : les mises en œuvre d'un théâtre révolutionnaire font long feu, tel le Théâtre de l'art social créé en mars 1893⁴². Mais,

33. *Id.*, *Le Socialisme, une culture*, Paris, Fondation Jean-Jaurès, 2009.

34. Norbert Rothe, *Naturalismus-Debatte 1891-1896. Dokumente zur Literaturtheorie und Literaturkritik der revolutionären deutschen Sozialdemokratie*, Berlin, Akademie Verlag, 1986. Autour de Hugo von Hofmannstahl, de Wilhelm Bölsche et de Bruno Wille se regroupent des écrivains dans la banlieue de Berlin, qui renoncent à toute vérité objective pour décrire une vision du monde subjective, attentive aux thèmes sociaux.

35. Eugenia W. Herbert, *The Artist and Social Reform. France and Belgium, 1885-1898*, New York, Yale University Press, 1980.

36. Les éléments se trouvent dans la biographie de référence de George Bernard Shaw : Michael Holroyd, *Bernard Shaw*, 4 vol., Londres, Chatto & Windus, 1988-1992.

37. Chung Hyun-Back, *Die Kunst dem Volke oder dem Proletariat ? Die Geschichte der Freien Volksbühnenbewegung in Berlin 1890-1914*, Lang, Francfort-sur-le-Main, 1989.

38. Pascal Ory et Jean-François Sirinelli, *Les Intellectuels en France. De l'affaire Dreyfus à nos jours*, Paris, Armand Colin, 1987 ; Christophe Prochasson, *Les Intellectuels, le Socialisme et la Guerre (1900-1938)*, Paris, Seuil, 1993 ; Frédérique Matonti, « Les intellectuels et le Parti : le cas français » in Michel Dreyfus, Claude Pennetier, Bernard Pudel, Serge Wolikow et alii (dir.), *Le Siècle des communismes*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2000, pp. 603-632.

39. Stanley Pierson, *Marxist Intellectuals and the Working-Class Mentality in Germany 1887-1912*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993.

40. August Bebel, *Akademiker und Sozialismus* (1897), 2^e édition enrichie, Berlin, Verlag der Sozialistische Monatshefte, 1906.

41. Voir l'intervention de Jean-Numa Ducange disponible sur <https://jean-jaures.org/nos-productions/socialisme-et-culture>

42. Xavier Durand, « L'art social au théâtre : deux expériences (1893, 1897) », *Le Mouvement social*, n° 91, 1975, pp. 13-33.

plus largement, toutes les organisations socialistes s'efforcent de diffuser les productions culturelles qui servent la propagande, dans les journaux où les romans sont publiés en feuilletons, dans les entreprises éditoriales, lors des fêtes⁴³.

Dans tous les cas, le socialisme se place à l'intersection d'une culture ouvrière et d'une culture militante, à laquelle il donne contenu par son idéal d'association. Cette culture socialiste se réclame d'un projet d'émancipation qui doit régénérer l'individu en lui proposant une morale et une esthétique. Tous ces traits sont partagés par le communisme au XX^e siècle qui les pousse à l'extrême et force le socialisme lui-même à se définir. La comparaison permet ainsi de montrer que la culture socialiste doit aussi se démarquer de visions du monde différentes, dans un entre-deux qui en rend les contours incertains.

CULTURE DE L'ENTRE-DEUX

Pour être saisie dans toute sa spécificité, la culture socialiste doit être considérée dans ses interactions avec des cultures rivales, opposées ou proches, dans des cadres nationaux contraignants qui se renforcent dans le second XIX^e siècle.

En quoi une culture socialiste peut-elle se distinguer d'une culture nationale qui la précède et l'enveloppe ? La question est nettement

43. Jean-Numa Ducange, *La Révolution française et la social-démocratie. Transmissions et usages politiques de l'histoire en Allemagne et en Autriche (1889-1934)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

posée dans le cas français, où le lien symbiotique entre les deux cultures fait l'objet d'intenses réflexions, comme celle de Jaurès dans *L'Armée nouvelle*⁴⁴. Mais cette interrogation est partagée dès avant la Grande Guerre dans les autres pays. En Allemagne, le SPD s'est aussi bien positionné comme le défenseur de l'internationalisme que comme le garant de l'unité allemande à laquelle il se rallie. Du soutien de Ferdinand Lassalle au processus unitaire autour de la Prusse, au ralliement au *Burgfrieden* en 1914 puis au souci de préserver l'unité nationale malgré la défaite de 1918 se tisse une continuité forte, encore solide après la Seconde Guerre mondiale lorsque le SPD refuse d'abord de reconnaître la partition de l'Allemagne⁴⁵. La répression qui s'abat sur le parti entre 1878 et 1890 après le vote des lois antisocialistes, puis l'hostilité des autorités allemandes nourrissent le jeu entre isolation et intégration, que Dieter Groh a stylisé dans l'attentisme révolutionnaire⁴⁶. En Italie, comme l'a rappelé Patrizia Dogliani, le développement du socialisme est indissociable de l'effort unitaire du Risorgimento, et certains sont tentés de soutenir activement la politique impérialiste, comme le montrent les ralliements d'Ivanoe Bonomi et de Leonida Bissolati à la guerre en Tripolitaine en 1911. Ainsi, la culture socialiste doit tenir compte de l'insertion de ses militants dans un milieu plus large, avec ses propres instances de définition et de contrôle, ses propres canaux de diffusion et ses propres réseaux d'implantation. Ses partisans ont été instruits dans des écoles communes, ne sont hégémoniques ni sur leur lieu de travail, ni sur leur lieu de vie ; par le progrès démocratique, ils participent à ses institutions. L'ambiguïté entre

44. Jean Jaurès, *Œuvres*, vol. 13, *L'Armée nouvelle*, édition établie par Jean-Jacques Becker, Paris, Fayard, 2012.

45. Stefan Berger, *Social Democracy and the Working Class in Nineteenth and Twentieth Century Germany*, Édimbourg, Pearson Education, 2000.

46. Dieter Groh, *Negative Integration und revolutionärer Attentismus. Die deutsche Sozialdemokratie am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Francfort-sur-le-Main, Ullstein, 1973.

culture socialiste et culture nationale est entretenue par des ruptures comme la Première Guerre mondiale, l'émergence du fascisme et du nazisme, la Seconde Guerre mondiale et la Reconstruction, qui redéfinissent une articulation toujours fragile,

La porosité des frontières ne concerne d'ailleurs pas que les socialistes, et les communistes en usent également au XX^e siècle. Le PCF se réfère ainsi à la Révolution française ou à la Résistance, se revendique des grandes figures de l'histoire de France, défend les coutumes régionales⁴⁷. En Allemagne après 1945, ce jeu est poussé plus loin encore par le fait que la RDA superpose totalement culture nationale et culture communiste⁴⁸. Cet entre-deux a son importance : il signifie que l'État peut devenir un instrument pour forger une culture socialiste, par le biais de politiques culturelles. Ce rôle dévolu à la gauche dans le second XX^e siècle ne peut être ressaisi sans comprendre cette ambiguïté fondamentale, qui fait passer la culture socialiste d'une hostilité de principe à une intégration aux cultures nationales.

Le rapport à la culture religieuse est tout aussi complexe, comme l'a souligné Denis Pelletier pour la France, tant leurs rapports historiques sont marqués par la concurrence, la complémentarité et l'emprunt. En France, le socialisme s'est fortement opposé à l'Église, assimilée depuis le début du XIX^e siècle à la réaction⁴⁹. Cette confrontation place les socialistes à la pointe du combat laïque, notamment au moment du vote de la loi de séparation de 1905. Une même opposition caractérise le socialisme italien, fortement marqué par un positivisme scientiste, face à une Église encore très puissante.

47. Marc Lazar, *Le Communisme, une passion française*, Paris, Perrin, 2002.

48. Sandrine Kott, *Histoire de la société allemande au XX^e siècle. La RDA (1949-1989)*, Paris, La Découverte, 2011.

49. Philippe Boutry, « La gauche et la religion » in Jean-Jacques Becker et Gilles Candar, *Histoire des gauches en France*, vol. 1, Paris, La Découverte, 2004, pp. 317-341.

En Allemagne, la religion est considérée comme chose privée depuis le programme d'Erfurt en 1891. Cette opposition fournit une matrice pour la culture socialiste en enracinant un corpus théorique, des symboles ou des traditions, utilisables dans des combats particuliers comme la question scolaire. On pourrait en conclure que la culture socialiste se définit contre la culture religieuse et y trouve une partie de sa définition : celle d'une théorie à prétention scientifique, celle de valeurs laïcisées, celle de pratiques refusant l'influence des Églises⁵⁰. La comparaison émousse néanmoins l'opposition. En Grande-Bretagne, la continuité entre socialisme et religion est forte puisque les groupes socialistes bénéficient du dynamisme des sectes protestantes, pour qui la critique contre l'Église établie sous-tend une critique politique, voire une critique sociale⁵¹. La frontière entre culture socialiste et culture religieuse y est beaucoup plus floue que sur le continent, marquant les parcours militants comme les schémas de pensée, conduisant à repenser le lien sur trois plans distincts.

Il faut d'abord mieux saisir le passage de la culture religieuse à la culture socialiste, selon des chronologies décalées. En France, le spiritualisme du socialisme de 1848 laisse des traces sur les décennies ultérieures, et l'œuvre de Benoît Malon montre que la conviction socialiste s'articule avec une quête spirituelle. En Italie, la rupture est franchement consommée par les premiers militants du mouvement socialiste comme Osvaldo Gnocchi-Viani ou Enrico Bignami, qui s'éloignent de la pensée de Mazzini⁵². En Allemagne, le socialisme

50. Jacqueline Lalouette, *La Libre-Pensée en France, 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997.

51. Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Victor Gollancz, 1963 ; Stephen Yeo, « A New Life : The Religion of Socialism in Britain 1883-1896 », *History Workshop*, 1977, pp. 7-40.

52. Giovanna Angelini, *La cometa rossa. Internazionalismo e quarto Stato. Enrico Bignami e La Plebe (1868-1875)*, Milan, Franco Angeli, 1994.

chrétien fleurit en 1848 comme en France, dans les organisations exilées tel le Bund der Gerechten de Wilhelm Weitling, mais se brise à l'âge du réalisme sur une sécularisation qui ne laisse que des analogies⁵³. Ce sont précisément ces liens d'analogie qu'il faudrait mieux connaître, tant les comparaisons implicites avec la religion sont utilisées par les contemporains comme des armes rhétoriques. Ainsi, en Allemagne, lors du débat révisionniste, les idées d'Eduard Bernstein sont explicitement qualifiées d'hérétiques. En France, les guesdistes sont très fréquemment attaqués comme une « secte », sans parler des comparaisons plus violentes, celle de Paul Brousse qui qualifie les marxistes d'ultramontains du socialisme vénérant un pape à Londres⁵⁴. L'analyse critique des références religieuses dans les discours socialistes ne doit pas conduire à établir un lien simplement instrumental. En réalité, les relations sont plus complexes lorsqu'elles sont vécues dans les parcours militants, comme l'a récemment montré Gilles Candar⁵⁵. Il ne s'agirait donc pas de faire du socialisme une « religion politique », selon les termes d'Éric Voegelin⁵⁶, mais d'interroger les racines du croire innervant un horizon d'attente d'une formidable puissance, où l'eschatologie se confond avec la révolution. Sur ce plan-là, la culture socialiste doit composer avec une autre culture, la culture communiste, qui la prolonge et la contraint à la fois.

Le communisme pose un défi pour les socialismes français et italien, moins en Allemagne où le nazisme puis la guerre froide ont

prévenu la confrontation entre les deux, et moins en Grande-Bretagne où le communisme n'a jamais fait beaucoup d'adeptes. Cette culture communiste concurrence la culture socialiste car elle ambitionne de créer un homme nouveau, avec un instinct de classe et une culture marxiste, dessinant une frontière très nette entre « eux » et « nous ». Cette culture communiste renforce les liens d'appartenance ouvrière, le communisme se présentant comme le parti du prolétariat dont il fait des valeurs des boussoles, et les enracinements territoriaux au sein des sections et des fédérations⁵⁷. Comme le rappelait Jean-Numa Ducange, le communisme s'organise sur le modèle de la social-démocratie allemande comme une contre-société autour du parti, des syndicats, des municipalités et des élus, des associations. Cette culture marque les lieux, avec par exemple la « banlieue rouge⁵⁸ », le temps, avec notamment la fête de l'Humanité⁵⁹, et constitue un défi pour les socialistes. Le parti organisé, centralisé et soumis au Komintern puis à l'URSS suscite toutes les préventions, que Léon Blum exprime au congrès de Tours en 1920. En réalité, la culture communiste concurrence la culture socialiste parce qu'elle prolonge beaucoup de ses éléments et s'en fait l'héritière. L'attitude des socialistes se ressent de cette ambivalence : la méfiance envers les communistes est forte jusqu'au début des années 1930, avant un bref rapprochement au moment du Front populaire marqué par le pèlerinage en commun au mur des Fédérés en 1936⁶⁰, et une nouvelle phase d'opposition à partir

53. Lucian Hölscher, *Weltgericht oder Revolution. Protestantische und sozialistische Zukunftsvorstellungen im deutschen Kaiserreich*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1989.

54. *Compte rendu de la séance de nuit du 25 septembre. Question de discipline*, Paris, Le Prolétaire, 1882, p. 33.

55. Gilles Candar, « Un prêtre au parti ? Une controverse socialiste en 1909 », *Mil Neuf Cent. Revue d'histoire intellectuelle*, n° 34, 2016, pp. 75-90.

56. Éric Voegelin, *Die politische Religionen*, Stockholm, Bermann Fischer, 1939.

57. Marc Lazar, *Le Communisme, une passion française...*, op. cit.

58. Voir par exemple Jean-Paul Brunet, *Saint-Denis, la ville rouge. Socialisme et communisme en banlieue ouvrière, 1890-1939*, Paris, Hachette, 1980 ; Annie Fourcault, *Bobigny, banlieue rouge*, Paris, Presses de la FNSP, 1986.

59. Noëlle Gérôme et Danielle Tartakowsky, *La Fête de l'Humanité, culture communiste, culture populaire*, Paris, Messidor, 1988.

60. Madeleine Rebérioux, « Le mur des Fédérés. Rouge, "sang craché" » in Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, vol. 1, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 1997, pp. 550-553.

de 1938. Les combats partagés pendant la Seconde Guerre mondiale n'empêchent pas une opposition très vive pendant les grèves de 1947-1948.

Envisagés d'ailleurs, les liens entre socialisme et culture tissent une définition complexe. La comparaison établit la force d'un idéal enraciné dans une expérience commune de l'industrialisation ou de la démocratisation, et tourné vers une espérance internationaliste qui le porte à l'universel. La culture socialiste pourrait ainsi être comprise comme la tentative d'articuler deux dimensions, celle de l'expérience et celle de l'attente, de cultures ouvrières et de cultures militantes. En comparant les cas nationaux, en la confrontant avec d'autres cultures proches ou rivales, cette articulation apparaît dans toute sa fragilité. Elle doit maintenir ce qui la distingue de la culture nationale, tout en s'y intégrant pleinement ; conserver son rejet de la religion tout en lui empruntant beaucoup de son vocabulaire et de ses catégories ; préserver son idéal tout en se démarquant du communisme. Ces fragilités fournissent en somme le dernier mot d'une définition et le premier signe d'un encouragement : le socialisme comme culture serait l'ambition réaffirmée de maintenir un idéal de société, malgré des circonstances qui le contraignent et qu'il dépasse.

TABLE DES MATIÈRES

| | |
|---|----|
| Avant-propos | |
| <i>Marion Fontaine</i> | 5 |
| Socialisme et culture. | |
| Réflexions historiennes autour d'une relation | |
| <i>Christophe Prochasson</i> | 7 |
| Les idées du temps présent chez les socialistes de la Troisième République | |
| <i>Julian Wright</i> | 27 |
| Entre culture militante et culture républicaine, quelle spécificité socialiste ? | |
| <i>Anne Rasmussen</i> | 43 |
| Face à la culture de masse | |
| <i>Marion Fontaine</i> | 65 |
| Le temps du pouvoir et de l'État : quelles politiques culturelles socialistes ? | |
| <i>Jean-Louis Fabiani</i> | 83 |
| Socialisme et culture vus de Sirius | |
| <i>Emmanuel Jousse</i> | 97 |

COLLECTION DIRIGÉE PAR GILLES FINCHELSTEIN
ET LAURENT COHEN

© ÉDITIONS FONDATION JEAN-JAURÈS
12, CITÉ MALESHERBES - 75009 PARIS

© FEPS - FONDATION EUROPÉENNE D'ÉTUDES PROGRESSISTES
40, RUE MONTOYER - 1000 BRUXELLES

Une publication conjointe de la Fondation Jean-Jaurès
et de la Fondation européenne d'études progressistes,
avec le soutien du Parlement européen



Réalisation : REFLETS GRAPHICS
NOVEMBRE 2017

SOCIALISME ET CULTURE

HISTOIRE ET SINGULARITÉS D'UNE RELATION

Existe-t-il une singularité socialiste en matière de culture, que l'on entende ce dernier terme au sens étroit – les arts et les loisirs, les productions intellectuelles –, ou dans un sens plus élargi – comme un ensemble de croyances, de valeurs et de représentations du monde ? Quelles sont ses traductions successives et ses mutations ? Qu'implique-t-elle pour aujourd'hui ? Quels rapports les socialistes ont-ils entretenus à la sphère intellectuelle et au monde culturel ?

C'est sur les liens historiques entre socialisme et culture depuis le XIX^e siècle que cet essai collectif entend revenir. Croisant leurs regards, six chercheurs en définissent le périmètre, analysent les tensions qui les ont marqués et les questionnements qu'ils ont soulevés.

Jean-Louis Fabiani, directeur d'études à l'EHESS.

Marion Fontaine, maîtresse de conférences en histoire contemporaine à l'Université d'Avignon (Centre Norbert-Elias), membre junior de l'Institut universitaire de France.

Emmanuel Jousse, docteur en histoire contemporaine, professeur agrégé d'histoire-géographie au collège Lamartine, Houilles (78).

Christophe Prochasson, directeur d'Etudes à l'EHESS.

Anne Rasmussen, professeure d'histoire contemporaine à l'Université de Strasbourg, membre du laboratoire SAGE (UMR 7363).

Julian Wright, professeur, Université de Northumbria (Royaume-Uni).