

# LA REVOLUTION

Σ ANARCHISME  
CONTEMPORAIN  
VENISE 84

atelier de création libertaire

# **LA RÉVOLUTION**

DEJA PARUS

## UN ANARCHISME CONTEMPORAIN

VENISE 84

### TOME 1. — *Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières.*

Daniel COLSON : Anarcho-syndicalisme et Pouvoir ; Luis Andres EDO : Syndicalisme révolutionnaire ; Octavio ALBEROLA : Le déclin idéologique et révolutionnaire de l'anarcho-syndicalisme espagnol ; Yvon LEBOT : Le dernier pays de l'utopie ouvrière ? Nicolas TRIFON : Syndicalisme : révolutionnaire dans le socialisme réel ?

### TOME 2. — *Aventures de la liberté.*

Roberto AMBROSOLI : L'anarchisme de tous les jours ; Roger BADOUN : Vive l'anarchie ; Murray BOOKCHIN : Le changement radical de la nature ; Ariane GRANSAC : La « libération » des femmes ; Mario BORILLO : Vers un « 1984 » informatique.

### TOME 3. — *L'Etat et l'Anarchie.*

Eduardo COLOMBO : L'Etat comme paradigme du pouvoir ; Rudolf de JONG : Bilan et perspectives de l'anarchisme ; Nico BERTI : Pour un bilan historique et idéologique de l'anarchisme ; Murray BOOKCHIN : Un anarchisme pour 1984.

### TOME 4. — *Sur la Révolution.*

Luciano LANZA : La Révolution est morte, vive la Révolution ; Joao FREIRE : Un anarchisme non-révolutionnaire ; Horst STOWASSER : La Révolution, élément rituel ou constitutif de l'anarchisme ? ; Claude ORSONI : La Révolution en question ; Tomas IBANEZ : Adieu la Révolution ; Eduardo COLOMBO : A nous la Révolution.

I.S.B.N. 2-905691-04-2

# LA RÉVOLUTION

ATELIER DE CREATION LIBERTAIRE

*13, rue Pierre-Blanc*

69001 LYON



# INTRODUCTION

*Ce recueil est le quatrième et le dernier volume présentant les principales contributions au Colloque de Venise de 1984, Un Anarchisme contemporain. Les textes qui le composent peuvent, au premier abord, apparaître comme plutôt contradictoires les uns par rapport aux autres. Certains auteurs critiquent le concept de Révolution et en dénoncent le caractère mythifiant et totalitaire. D'autres en démontrent la nécessité essentielle.*

*Il me semble que cette contradiction n'est que de surface. Peut-être le même mot recouvre-t-il des réalités différentes, et faut-il tuer le mythe révolutionnaire pour en retrouver l'élan ?*

*\*  
\*\**

*Autrefois, c'était il n'y a pas si longtemps — quelquefois, on s'y croirait encore —, la Révolution nous apparaissait comme à portée de la main, proche et désirable. Elle était en arrière-fond de toutes nos actions quotidiennes : chaque déception serait un jour vengée, chaque espoir verrait un prolongement illimité. Nous pensions, et il est possible que ce n'ait été qu'un rêve doucement caressé, que nous ne péririons pas sans vivre cet « heureux temps » qu'avaient chanté nos ancêtres. Il était pour nous évident que cette Révolution s'identifierait à nos aspirations et réaliserait l'Anarchie, que nous imaginions comme une espèce d'ère intemporelle où règneraient l'Harmonie et la Justice.*

*Des modèles historiques, pas si anciens que cela, nous laissaient penser que, si elle avait raté quelques occasions, par exemple en Espagne, cela ne pouvait être dû qu'à un*

malheureux concours de circonstances, à l'obstination haineuse des forces de la réaction, à la trahison des dirigeants révolutionnaires. La prochaine fois, c'est sûr, serait la bonne, pour laquelle le prolétariat saurait déjouer tous les pièges et sortirait enfin vainqueur, héraut triomphant des espoirs de l'Humanité.

Je n'emploie pas ici l'ironie condescendante qu'on utilise à l'égard de quelque illusion de jeunesse. Du reste, ces illusions, je les ai partagées, et, peut-être, je les partage encore. Ce sont elles qui ont permis aux idées et aux espérances anarchistes de traverser et de survivre à une période de confusion intense pendant laquelle le totalitarisme se posait comme la seule alternative à l'injustice, et les hérauts de la liberté, en plein désarroi, s'enflammaient pour le stalinisme.

Pendant ce temps, on racontait que les paysans ukrainiens espéraient dans le retour de Makhno, alors que celui-ci était mort depuis longtemps, tuberculeux, dans une mansarde parisienne. Une telle rumeur, s'ajoutant à ce que nous racontaient nos camarades espagnols de ce qu'ils avaient naguère vécu, entretenait notre certitude que les mauvais jours finiraient.

\*  
\*\*

Mais, à contempler ainsi de telles images, à entretenir, contre vents et marées, de tels espoirs, nous ne nous étions pas aperçus que le monde qui nous entourait avait singulièrement changé ou, qu'en tout cas, ses repères étaient devenus bien flous.

Le modèle auquel nous nous référions était déjà ancien, mais il avait le mérite de fournir une vision du monde cohérente. Ceux qui n'avaient aucun poids, aucun pouvoir reconnu, ceux qui étaient en bas, exploités, opprimés, et sur qui reposaient cependant l'économie, la richesse, le progrès, représentaient, de toute évidence, le parti de l'espoir, ils étaient dépositaires de la certitude que les choses changeraient un jour, que plus de liberté, de justice, régneraient entre les hommes. Les classes possédantes, de leur côté, s'accrochaient évidemment à un passé révolu, seul susceptible de maintenir leurs privilèges. Mais leur obstination était insensée, il y avait un sens de l'histoire qui indiquait clairement que le temps viendrait où il n'y aurait plus ni possédants, ni prolétaires,

*et que ceux-ci, puisqu'ils étaient victimes du pouvoir capitaliste de l'Etat, ne pouvaient avoir d'autre but que de le renverser.*

*Mais, peu à peu, le mot et l'idée de Révolution nous avaient échappé. Ils s'étaient, jadis, identifiés au changement de pouvoir qui avait bouleversé l'U.R.S.S. et à l'espérance qu'il avait suscitée. Maintenant, au fur et à mesure que, de par le monde, des exploités se soulevaient, ces mouvements de survie s'intitulaient révolutions, alors même qu'ils ne pouvaient trouver d'autre issue que la reproduction de la structure contre laquelle ils s'étaient insurgés.*

*Autour de nous, dans « notre » monde occidental, les choses se modifiaient de façon insensible, et si insidieusement, que cela nous échappait. Peut-être en partie grâce à la lecture qu'ils avaient faite des analyses des théoriciens anarchistes, nos adversaires avaient su s'adapter. Le prolétariat, la bourgeoisie, les limites étaient devenues très fluctuantes. Ce n'est pas que l'exploitation ait disparu, mais elle s'était faite si insidieuse, si multiforme, que nous devenions incapables d'en reconnaître, à coup sûr, le visage. Parfois même nous découvrions avec colère et stupeur que nous nous trouvions nous-même, à un moment donné, du côté des exploités.*

*Et puis, il y eut 68. Sur le coup, certains crurent qu'il s'agissait, enfin, de la Révolution. Il ne fallut que peu de temps pour devoir s'avouer qu'il ne s'agissait que de son simulacre et, par là même, de son acte de décès, du moins quant aux formes sous lesquelles nous l'avions imaginée jusque-là.*

*Après que, dans les faits, cette révolution-ci soit morte, et tout danger semblant écarté, il ne restait qu'à faire l'apologie des mots qui, dès lors, la travestissaient. Ce fut l'œuvre des milieux intellectuels des deux dernières décennies. La Révolution devint un concept à la mode, agité avec aisance dans les salons mondains. C'était apparemment lui donner le coup de grâce ; les modes passent...*

*Maintenant, semble-t-il, il n'y a plus rien. Plus de révolution, plus d'espoir, tout juste la survie ou dans le meilleur des cas, la « résistance », comme diraient les nouveaux philosophes. « No future » diraient, de leur côté, les punks.*

*\*  
\*\**



Cependant, ce cri même qui nous traverse est en même temps l'affirmation que la Révolution est toujours là, présente, seule capable de nous permettre d'espérer dans l'histoire et de transformer le présent.

Cependant, un frémissement nous traverse, comme il traverse, aux quatre coins du monde, les Kanaks, les Indiens, et tant d'autres. Un frémissement, et même plus, qui nous fait savoir que l'espoir a le champ libre et qu'une rupture, pas forcément violente, mais en tout cas radicale, est indispensable, sauf à accepter l'idée que l'humanité court à sa perte, et à la nôtre, et à celle de la vie.

Cependant, un peu partout dans le monde, des gens vivent autrement, ou l'essaient. Tandis que l'évolution, apparemment inéluctable vers plus de totalitarisme, vers moins de liberté, se fait plus pressante, des individus, ou des groupes d'individus cherchent, un peu partout, des failles qui leur permettent non seulement de survivre, mais de vivre.

Il devient évident que d'autres solutions que celles adoptées jusque-là par la société dominante, sont non seulement indispensables si nous ne voulons pas sombrer dans une mort et un désespoir collectifs, mais possibles. Bien sûr, cela ne se joue, pour l'instant, qu'à une petite échelle, dans de petits groupes, socialement ou géographiquement apparemment marginaux. L'ensemble social poursuit une marche qui semble inéluctable vers une catastrophe finale ; mais les mouvements de rupture, si divers soient-ils, qu'ils s'expriment sur le plan idéologique, dans la vie quotidienne, ou à travers la révolte d'un groupe, traduisent l'existence d'une voie possible.

Ces mouvements, et ceux qui s'annoncent, témoignent aussi de l'échec du projet totalitaire et totalisant de l'Etat. Ils sont la preuve que l'homme ne se résigne pas à ce que toutes les voix du « réalisme » disent être la raison. Ils prouvent le caractère fondamentalement utopique du projet de l'Etat et le réalisme du projet anarchiste, seul capable de prendre en compte la richesse qu'apporte la diversité et de permettre le riche foisonnement de la vie.

\*  
\*\*

*Révolution, mon amour, lorsque le jour sera venu, et peut-être est-ce déjà, saurons-nous au moins te reconnaître ? Nous n'avions pour le faire, jusqu'à la renaissance intellectuelle et vécue, dont Venise fut un des témoignages, que des images jaunies, écornées, déformées. Mais nous savions bien que quelque chose d'autre vivait, que ne suffisaient plus à représenter ces icônes devenues tristes.*

*Il nous faut maintenant, avec des yeux que trop d'obscurité avaient rendus aveugles, distinguer un visage dont nous ne connaissions qu'une effigie dérisoire. Il nous faut, avec des mains tâtonnantes, maladroitement, découvrir des corps insoupçonnés, des peaux dont la douceur fera renaître en nous un désir et une force que nous croyions à jamais perdus, mais que nous savions bien, au fond, toujours présents.*

*A mesure, nous découvrirons que ce corps est infini, inépuisable et des paysages nouveaux, à chaque instant, s'ouvriront à nous.*

Alain THÉVENET



# LA RÉVOLUTION EST MORTE, VIVE LA RÉVOLUTION!

par

LUCIANO LANZA

Situons le problème. La révolution est un processus historique ou un événement qui change radicalement l'équilibre social ou politique d'une société. L'anarchisme est le mouvement qui prétend réaliser le changement le plus radical que l'histoire ait jamais connu : anéantir la société de la domination pour affirmer la société de la liberté. Ces définitions sont synthétiques, on pourrait en dire bien plus, mais elles mettent en évidence une réalité irréfutable et inattaquable logiquement : l'anarchisme, qui veut le changement de société le plus radical, a une nature intrinsèquement révolutionnaire. La dimension de l'anarchisme est uniquement et exclusivement révolutionnaire. Mieux, dire que l'anarchisme est révolutionnaire est un pléonasme ; il est insensé de parler d'un anarchisme non révolutionnaire, ce serait parler d'autre chose. Une transformation aussi profonde que celle proposée par l'anarchisme a un seul terme pour la définir, un terme précis : révolution.

Cette constatation faite, je pourrais m'arrêter là. Etant donné ce préambule, il n'y a pas de sens à discuter si l'anarchisme doit ou ne doit pas être révolutionnaire, car nous avons

un raisonnement logique qui admet une seule réponse. Mais la question ne peut ignorer le moment historique où elle est formulée : actuellement, le concept même de révolution traverse une crise profonde. La logique sociale et ses diverses manifestations ne peuvent certes pas se rattacher à une logique révolutionnaire, et les jeunes générations semblent très peu sensibles aux propositions ou aux thématiques révolutionnaires.

Même au niveau théorique, on assiste depuis déjà quelques années à une véritable contre-offensive d'un réformisme toujours plus aguerri aux argumentations convaincantes. Elles peuvent *grosso modo* se résumer comme suit : le réformisme est en mesure de réaliser les changements sociaux que propose la révolution, mais avec des coûts sociaux moindres et surtout par un processus qui, même s'il est de longue durée, présente un nombre d'inconnues bien inférieur et se laisse donc plus facilement contrôler.

La thèse peut sembler fascinante à première vue, et son succès « critique et public » pourrait servir à en confirmer la validité. Au point que les éditorialistes des principaux organes d'information, reprenant des rumeurs largement diffusées, peuvent tranquillement entonner le *De profundis* de la révolution. Un exemple parmi tant d'autres : « ... une bonne partie des forces politiques et presque tous les intellectuels militants soutenaient ouvertement chaque mouvement subversif ou guérillero apparu sur la surface de la terre... En quelques années cette vaste culture est morte. Désormais si d'aucuns, à l'usine, au bureau, parlaient de lutte de classe, ils auraient pour écho tout au plus une observation ironique ou un regard curieux... » (Giuliano ZINCONI, « Il partito armato è finito », *Il Corriere della sera*, 19 déc. 1984).

En un peu moins de dix ans, pour l'Italie du moins, l'idée de révolution est tombée, pourrait-on dire, de la cour à la basse-cour. Ceux qui aujourd'hui se définissent comme révolutionnaires le font avec un embarras croissant, avec le même état d'esprit que ceux qui il y a dix ans se déclaraient réformistes. On pourrait faire une observation analogue pour une période antérieure : en 1967, l'année précédant la vague révolutionnaire mythique, ceux qui timidement avançaient des propositions révolutionnaires étaient considérés comme des fous, ou dans le meilleur des cas comme de doux rêveurs.

Quelques mois plus tard, la situation était renversée. Il y a plus longtemps encore, sitôt après la Deuxième Guerre mondiale, le conflit social semblait annoncer une vague révolutionnaire. Remontant encore plus avant, on remarque comment les périodes de paix sociale sont entrecoupées d'intervalles révolutionnaires. Il y a des moments pendant lesquels penser à la révolution et la préparer semble la chose la plus naturelle au monde, et d'autres moments où cette même activité fait sourire ou irrite.

Si les chances de la révolution alternent ainsi, comme le montre une lecture rapide de notre passé, on peut sensément mettre en doute l'idée que notre époque marque la fin de la période des révolutions. Certes, aujourd'hui l'idée n'a même pas de prise sur les minorités importantes, mais ce fait indiscutable ne signifie rien. Par chance — et par malchance — le sentiment des gens est lié à des phénomènes que la sociologie ne peut déchiffrer : l'imaginaire social est le produit — et le producteur — d'un magma de significations en interaction et aux contours flous, que l'on ne peut que décrire et non prévoir. En 1967 personne, je le souligne, n'était en mesure de prévoir que quelques mois plus tard allait naître un mouvement international qui allait modifier si profondément l'opinion publique. C'est seulement une fois ce phénomène advenu que les « petits profs » purent déclarer qu'il y avait eu tel signe, tel phénomène qui, additionnés ou superposés, laissaient prédire l'événement. Auparavant, personne ne pouvait le concevoir.

## **Le long hiver du réformisme**

L'époque actuelle pourrait donc être vue comme une des périodes historiques marquées par l'éclipse de la révolution, à laquelle pourrait succéder une autre période pendant laquelle l'idée serait de nouveau en vogue. Raison de plus pour vouloir travailler jusqu'à ce que se produisent des situations sociales qui favoriseraient l'hypothèse révolutionnaire. Mais ce que soutient la grande majorité pourrait aussi être vrai : l'époque des révolutions est finie. La société moderne, industriellement avancée ou post-industrielle, a désormais exclu les conditions sur lesquelles se fondait l'événement révolution.

En ce cas la solution réformiste ou réformatrice serait l'unique voie possible : des ajustements progressifs condui-



raient à une société plus juste. La situation sociale conforte cette thèse, semblant nier le succès ou même la simple hypothèse de conflits ouverts. Cette possibilité est niée par l'articulation même de la domination sur et dans la société, au point que tout aspect de la vie sociale en est empreint. Il n'existe plus de société paysanne et ouvrière avec sa culture propre et ses règles de comportement distinctes de celles des puissants. Il subsiste des distinctions et des inégalités économiques, mais les croyances, les mythes, les espoirs semblent marqués par une valeur commune ; l'ouvrier et le haut dirigeant se différencient plus par leur consommation que par une façon différente de concevoir la vie. On ne peut distinguer des classes sociales dans les pays avancés que par le biais de l'économie, mais à son niveau plus spécifiquement socio-psychologique l'opération devient ardue, voire impossible. Les sujets sociaux pensent et vivent leur vie de manière similaire, à l'intérieur d'un même imaginaire.

De ce point de vue, on pourrait en arriver à affirmer que la société de classes a disparu et que le corps social présente une continuité sans brusques passages d'une catégorie à une autre, même si la pyramide sociale reste substantiellement inchangée. Le sommet, vu en perspective, est aux antipodes de la base, mais les marches de la pyramide sont troubles incertaines, et les différences de revenu et de pouvoir exercé ne sont lisibles que dans une vision d'ensemble. Cette nouvelle situation explique aussi pourquoi la fonction des syndicats a changé. Dans un contexte social où « la classe ouvrière » n'est plus un sujet opposé — sauf économiquement — à la classe des capitalistes, des entrepreneurs et des cadres supérieurs, la transformation des organisations ouvrières s'explique mieux. Sans plus d'opposition de classe à guider et à organiser, les syndicats sont devenus des organes servant à définir les normes et les procédures de redistribution du revenu national. Ils représentent donc une catégorie qui ne remet pas en cause l'ordre social mais qui prétend à une plus grande part de la richesse produite ; mieux dit, à une reconnaissance plus juste de la fonction économique qu'elle exerce.

Cette situation explique aussi le rapide déclin, après les premiers moments d'euphorie, de la C.N.T., le syndicat libertaire et révolutionnaire espagnol. Pendant l'après-franquisme,

la C.N.T. voulait représenter une opposition de classe qui n'existait plus dans la société espagnole. C'est là probablement le principal motif d'insuccès qui, avec les problèmes internes d'importance auxquels elle a dû faire face, a pratiquement annihilé la présence sociale de la C.N.T.

### **Qui a volé le prolétariat ?**

Celui que toute la culture de gauche a identifié comme le sujet historique de la transformation sociale, le prolétariat, n'a plus les connotations socio-psychologiques qu'il présentait au siècle dernier. Il s'est décomposé en catégories et couches sociales sans aucune aspiration révolutionnaire. La disparition du sujet historique a nettement mis en crise la culture de la gauche : une fois déchu le mythe central de l'hypothèse révolutionnaire, les signes du malaise sont de plus en plus évidents et la révolution devient un rêve irréalisable.

La crise actuelle de la révolution se trouve donc dans la conscience diffuse que la fonction historique assignée au prolétariat ne peut plus être accomplie, pour la simple raison que cette figure sociale a disparu, s'est dissoute, s'est transformée en quelque chose d'autre, avec des aspirations et des comportements qui ne sont plus ceux que l'intelligence de gauche pensait y trouver. Le problème, comme on peut aisément l'imaginer, est important : le sujet révolutionnaire n'existe plus, ou ne veut plus faire la révolution. La conséquence logique est claire : la révolution est impossible aujourd'hui.

### **Deux cents ans, ça vous semblait court...**

Un problème pourtant reste posé depuis deux cents ans. C'est le problème qui est apparu avec la Révolution française de 1789, avec les mots d'ordre qui mobilisèrent les sans-culotte et qui ont donné naissance à l'époque moderne où nous vivons encore. C'est le problème de la liberté et de l'égalité.

Les sociétés occidentales, filles — que cela plaise ou non — de l'âge des Lumières, se sont formées et ont trouvé leur légitimité justement dans les mots d'ordre, dans la vision du monde de la Révolution française. A cette vision du monde



— qui est en même temps demande sociale d'une forme institutionnelle révolutionnaire par rapport aux régimes précédents — il a été donné une première réponse : la démocratie représentative. Durant deux siècles, et surtout pendant les dernières décennies, le régime démocratique a effectivement étendu aux classes inférieures des droits qui n'entraient pas jusque-là en ligne de compte, il a procédé à une répartition moins élitaire de la richesse nationale, mais il n'a pas été en mesure de réaliser pleinement les notions d'égalité et de liberté.

Les réformistes soutiennent que, de toute façon, ce processus historique peut continuer à se développer par des ajustements successifs jusqu'à la réalisation des éléments qui lui ont donné naissance.

En même temps, au cours de ce siècle surtout, se sont développées des formes de totalitarisme qui prétendaient réaliser le socialisme, et qui ont au contraire réduit à nouveau une grande partie de la population mondiale à l'état de servitude. Ce phénomène a sans aucun doute fourni une belle justification aux défenseurs de la démocratie réformiste, qui peuvent au moins se présenter comme les représentants du moindre mal. C'est ainsi que le débat est dévié et perverti : il s'agit de défendre la démocratie contre la barbarie du totalitarisme né d'événements révolutionnaires. Tout en se demandant quelle est la capacité de la démocratie à pouvoir réaliser complètement la liberté et l'égalité.

Question rhétorique, et largement oiseuse : après deux siècles, on ne peut répondre que par la négative. Après les critiques lucides formulées par les « pères fondateurs » de l'anarchisme contre la « démocratie bourgeoise » et après la confirmation historique de ces critiques, il n'est pas nécessaire d'approfondir l'analyse pour affirmer que les problèmes sociaux portés sur la scène de la révolution de 1789 n'ont pas encore été résolus. La démocratie et le réformisme ne sont pas en mesure de réaliser le procès historique qui aboutit à une société de personnes libres et égales. S'ils ne le sont pas, c'est pour des raisons structurelles, intrinsèques à leur nature et à leur conformation. Le projet révolutionnaire a trouvé une première réponse imparfaite dans la démocratie, imparfaite surtout parce qu'elle n'a pas ébranlé le rapport entre domi-

nants et dominés mais en a seulement modifié la forme et les éléments de légitimation. On pourrait donc conclure que l'époque historique de la révolution est loin d'être terminée, car les conditions qui lui ont donné naissance ne sont toujours pas résolues.

## Le fantôme de la liberté

Si le problème révolution est encore sans solution, il apparaît toutefois clairement — selon l'analyse schématique faite ci-dessus — qu'il n'est pas soluble de la façon adoptée jusqu'à ce jour : la révolution prolétarienne. Celle-ci n'est pas seulement caduque, mais encore impossible, car elle ne peut se fonder sur le sujet spécifique qui devrait l'animer.

La crise de la révolution peut donc être vue comme la crise d'une forme historique qu'a prise le processus de transformation sociale, et non pas comme la crise du concept en tant que tel. La révolution qui pourra réaliser la liberté et l'égalité complètes ne sera donc pas la révolution prolétarienne pensée par les anarchistes du siècle dernier. Sur ce point, justement, on constate le manque de fantaisie du mouvement anarchiste actuel qui se divise, *grosso modo*, entre les fidèles du mythe de la révolution prolétarienne et les partisans d'un anarchisme non révolutionnaire. Les uns et les autres restent encore dans la logique de la révolution prolétarienne : les premiers parce que, bien que la réalité ait changé, ils continuent à proposer une formule désormais dépassée ; les seconds envisagent des voies non révolutionnaires parce que, conscients des modifications sociales intervenues, ils ne peuvent plus se référer au prolétariat comme sujet de la révolution. Il est évident que pour les deux groupes la révolution est organiquement liée au prolétariat et qu'elle est impossible sans son « action historique ».

Ils sont donc tous orphelins d'un prolétariat révolutionnaire qui n'a peut-être jamais existé. Et c'est justement la structure sociale actuelle qui rend plus clair le problème de la révolution. Comme il n'existe plus de classe spécifique à laquelle le projet révolutionnaire puisse se référer, une réalité trop souvent ignorée ou sous-estimée devient manifeste : il n'a jamais existé de classe révolutionnaire *en tant que telle*. Des

sujets révolutionnaires sont issus du prolétariat du siècle dernier et du début de ce siècle, comme — dans une moindre mesure — de la bourgeoisie et de l'aristocratie : souvenons-nous du prince Kropotkine. Des sujets révolutionnaires sont issus de la société, qui étaient soit le produit conscient d'aspirations vagues et confuses à quelque chose de tout différent, soit les producteurs d'une conscience, d'une vision du monde qui, grâce justement à leur existence et à leurs actes, se généralisait et devenait le patrimoine commun de larges secteurs de la société. Mais il faut aussi souligner que la tendance générale, historiquement affirmée dans le prolétariat, allait dans le sens d'une demande de perfectionnement du processus réformateur, d'une redistribution plus équitable de la richesse produite et d'une extension du pouvoir de décision. La révolution, il vaut la peine de le rappeler, n'est pas un réformisme plus fort et plus radical : c'est quelque chose de tout différent. Et il semble que le désir de « tout autre chose » n'ait jamais appartenu à une classe spécifique.

Ces observations me permettront une autre affirmation hétérodoxe : nous ne pouvons reconnaître les sujets révolutionnaires potentiels qu'avec une vision transversale de la société. Ce sont les insatisfaits, les inadaptés, les mécontents, les « névrosés », les enragés, etc. Bref, tous ceux qui voudraient vivre plutôt que survivre. Ce sont ceux-là les porteurs du *désir de révolution*.

Nous pouvons donc penser la révolution comme un changement social qui n'est pas provoqué par un sujet historique spécifique mais activé par ce qui, sociologiquement parlant, serait un « non-sujet ».

J'ai utilisé le verbe « activer », mais il serait peut-être plus indiqué de définir la fonction de ce non-sujet par le terme de « révélateur », d'« analyseur » d'une contradiction, d'une imperfection de la société de la domination. Ces sujets, « névrotiques » par rapport à la « normalité » des sujets du pouvoir, ne sont autres que l'expression tangible de la névrose sociale produite par un paradoxe irréductible : fonder et légitimer la domination sur l'idée de la liberté.

En fait toutes les sociétés modernes se constituent en proclamant la liberté pour leur fondement, qu'il s'agisse de régimes fascistes, démocratiques, communistes. Il s'agit là évi-

demment d'une liberté édulcorée, anéantie, limitée, presque d'un « fantôme de la liberté », mais d'un fantôme qui désormais demeure, qui s'est sédimenté dans l'inconscient collectif, et qui doit être énoncé pour fonder la domination. La société de la domination se fonde donc sur sa propre négation. C'est un phénomène vraiment curieux, mais bien réel, une anomalie, aujourd'hui vieille de deux siècles, mais qui justifie et légitime l'action révolutionnaire : compléter le processus de libération de l'homme présent dans les aspirations sociales, mais face auquel le réformisme et la démocratie se sont révélés inefficaces. On peut même affirmer que le devoir actuel de la révolution n'est pas de compléter le processus réformiste, mais d'aller au-delà du réformisme : transformer le fantôme de la liberté en un élément concret.

S'il existe dans la société une demande de liberté, il faut pourtant reconnaître que le sentiment opposé y est tout aussi vif : ce que Wilhelm Reich a défini comme la « peur de la liberté ». Une peur qui s'est développée historiquement dans l'homme, parallèlement au désir de liberté. A tel point que, historiquement et sociologiquement, tant la domination que la liberté semblent légitimes. L'homme et la société ne sont pas bien sûr unidimensionnels, en eux coexistent des sentiments opposés. Et l'on peut affirmer que la liberté n'est pas l'objectif logique vers lequel se dirige la société, bien au contraire. Dans cette optique, la révolution prend toute sa valeur *an-historique*. Posée comme l'impossible face au nécessaire, comme l'utopique face au topique, comme l'imprévisible face au logique, elle nous fait percevoir l'énorme potentialité de l'homme. La révolution est ainsi rupture volontaire de la reproduction infinie et multiple de la domination. *Volontaire, et à la fois nécessaire.* Une mutation radicale — l'histoire est là pour le démontrer — n'est possible que s'il se produit une situation anormale qui voit se succéder des transformations qualitatives accélérées en mesure d'anesthésier le processus de reproduction de la peur de la liberté, modifiant donc en substance l'imaginaire collectif.

En outre, le fait que des millénaires de domination n'aient pas anéanti la demande de liberté, et que celle-ci soit au contraire devenue plus explicite durant les derniers siècles, laisse entrevoir un autre fait anormal : pour se construire et pour se reproduire, la domination doit effectuer un grand refoulement dans le corps social. La liberté peut être consi-



dérée comme le « grand refoulé » qui permet à la société de la domination d'exister. L'action révolutionnaire pourrait donc être assimilée à une opération de catharsis psycho-sociale, qui ramène à la conscience l'idée de liberté refoulée par le pouvoir.

Cette tâche n'est pas facile, mais elle fournit probablement un nouveau mode de penser la « révolution prochaine » qui se différencie ainsi qualitativement de celles qui l'ont précédée et de celles récentes ou en cours dans les pays de ce qu'on appelle le tiers monde.

Les révolutions que nous connaissons se sont développées dans un mécanisme social enrayé, c'est-à-dire qu'elles ont dû résoudre rapidement des problèmes provenant de réformes manquées, d'une stagnation politique, ou bien qu'elles ont adapté les formes institutionnelles à des situations déjà présentes dans le domaine social. Bref, elles ont dû s'astreindre à une tâche qui ne devrait pas être la tâche spécifique de la révolution, comme il résulte de ce que j'ai esquissé précédemment.

Si l'absence d'un processus de réforme cohérent est une condition favorable au déclenchement de l'événement révolutionnaire, c'est aussi l'élément qui fait « dévier » le processus révolutionnaire des voies qui lui sont propres. Le rapport réforme-révolution doit donc être reconsidéré, dans le sens où il est possible de penser le processus révolutionnaire en harmonie dialectique avec le réformisme. C'est une situation d'échanges qui s'alimentent réciproquement, et où les acquisitions réformistes ne mutilent pas le projet révolutionnaire mais au contraire le libèrent des « faux objectifs » des révolutions passées. Le processus révolutionnaire se consolide et se perfectionne vraiment en présence d'un vaste mouvement de réformes.

Dans cette acception, toutefois, la révolution n'est pas le point final, le couronnement d'un processus réformateur, elle est une possibilité toujours présente quand se généralise la conscience que le réformisme est un processus inévitablement bloqué dans le passage à une dimension qualitativement autre, à une société qui se structure selon un signifié social basé sur la logique de la liberté.

## Une nouvelle figure politique

Ce nouveau rapport proposé entre réformes et révolution pose de nouvelles interrogations et de nouveaux problèmes, parce que l'événement révolutionnaire n'est pas une certitude inscrite dans notre histoire future. Même l'optimisme le plus effréné ne me convaincra pas que la société de la liberté est sûrement notre avenir. C'est seulement une possibilité. Le consensus social auquel parvient un réformisme sérieux pourrait en fait rendre plus improbable encore la révolution. Je ne sous-estime ni ne méprise la crédibilité qu'un sujet politique acquiert par les petites conquêtes quotidiennes, par l'aspect concret des choses accomplies.

Pour sortir du rêve, le projet révolutionnaire — et donc le mouvement qui en est le porteur — doit faire naître une « nouvelle figure socio-politique » capable de donner vie à une action, à un processus qui sache affronter les problèmes de tous les jours et, en même temps, activer la poussée révolutionnaire. Une nouvelle figure qui soit en mesure de réunir en elle, même si c'est en des moments difficiles, les caractères réformistes et révolutionnaires. Qui fasse des choses concrètes, banalement quotidiennes, mais en sachant y imprimer la marque de la possibilité de « tout autre chose ». Le discours est plus facile à dire qu'à faire, surtout parce que la réflexion sur ce sujet manque, mais il n'est certainement pas impossible.

On ne prépare pas la révolution en faisant des discours enflammés, en voyant des fervents révolutionnaires là où il y a seulement la violence du désespoir. Le temps des sermons et de l'auto-exaltation est heureusement révolu. C'est aujourd'hui le temps des petits pas, qui préparent le grand pas. Sans stratégie intelligemment pragmatique et à la fois ardemment utopique, on ne sort pas du cercle vicieux qui relègue de fait les révolutionnaires dans une marginalité sociale toujours plus marquée.

La proposition pourrait se résumer en un slogan : penser en anarchiste, agir en libertaire. Cela ne signifie pas qu'il faille des déguisements tactiques plus ou moins maladroits, mais une manière d'être et d'agir qui sache conjuguer à l'indicatif le « gradualisme révolutionnaire » de Malatesta.

## La concurrence de la liberté

Pour terminer, quelle est l'image de la révolution que nous pouvons raisonnablement avoir aujourd'hui ?

Si nous avons abandonné la vision qui prétend tout circonscrire, le projet qui une fois réalisé met fin à l'histoire, nous pouvons faire l'hypothèse d'une nouvelle dimension de la révolution. La révolution serait un moment qui redonne sens à la société ; l'intervalle, mieux le hiatus qui consacre la fin d'une légitimation et en annonce une autre ; une forme sociale qui légitime jusqu'au bout, jusqu'à ses conséquences extrêmes, la logique de la liberté et qui s'exprime en libérant tous les projets, toutes les potentialités, toutes les possibilités de la société humaine.

Les sociétés qui naîtront de la mort de la société de domination (si nous savons la faire mourir) peuvent être conçues comme une nouvelle réalité vraiment pluraliste. Elles n'auraient donc pas une forme associative unique, mais la légitimation de constructions sociales diversifiées. Un pluralisme aussi composite et varié que l'imagination des hommes. Une articulation vitale qui se nourrisse de la diversité comme d'une sève.

L'acquisition totale de la liberté exige la reconnaissance réciproque de la diversité. Et c'est précisément à partir de cette vision du monde qu'il est possible de penser les différentes formes sociales en « libre concurrence » entre elles. Celle qui sera jugée la plus désirable s'étendra, mais pas nécessairement. L'important est que toutes aient droit de cité.

La révolution peut ainsi être vue comme le début d'un processus qui libère et explicite tant les tendances inhérentes à la société — qui aujourd'hui sont bridées, renfermées, circonscrites dans la seule logique possible, celle de la domination — que les formes nouvelles, aujourd'hui impensables, qui jailliront d'un contexte pleinement libre.

*(Traduit de l'italien par Martine Pepitone.)*

## REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BAECHLER Jean. — *Les phénomènes révolutionnaires*, Paris, P.U.F., 1970.
- BAKOUNINE Michel. — *Œuvres*, Paris, Stock, 1895-1913.
- CAMUS Albert. — *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- CASTORIADIS Cornelius. — *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- DECOUFLE André. — *Sociologie des révolutions*, Paris, P.U.F., 1983.
- ELLUL Jacques. — *Autopsie de la révolution*, ...
- FABBRI Luigi. — *Dittatura e rivoluzione*, Ancona, 1921.
- GUILLAUME James. — *Idées sur l'organisation sociale*, La Chaux-de-Fonds, 1876.
- KROPOTKINE Pierre. — *La grande révolution*, Paris, Stock.
- LANDAUER Gustav. — *La révolution*, Paris, Champ libre, 1974.
- LEFORT Claude. — *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.
- LOURAU René. — *Autodissolution des avant-gardes*, Paris, Galilée, 1980.
- PELLICANI Luciano. — *I rivoluzionari di professione*, Firenze, Vallecchi 1975.
- PISACANE Carlo. — *La rivoluzione*, Torino, Einaudi, 1970.
- REICH Wilhelm. — *Psychologie de masse du fascisme*, Nice, La Pensée molle, 1970.
- SETTEMBRINI Domenico. — *La rivoluzione vera e le false rivoluzioni*, Roma, Ed. del Tempo presente, 1982.
- PROUDHON Pierre Joseph. — *De la justice dans la révolution et dans l'Eglise*, Paris, Garnier, 1858.





# UN ANARCHISME NON-RÉVOLUTIONNAIRE

par JOAO FREIRE

— I —

L'article récent de Nico Berti, publié dans *Volontà*, « La révolution et notre temps », arrive à son heure (1).

Pour Berti, le concept de révolution est entré en crise et cette crise risque de porter l'anarchisme sur une voie de garage. Ceci parce que l'anarchisme n'est pas capable de se concevoir sans la révolution. De là, sa « schizophrénie », son balancement constant entre « extrême réalisme » et « extrême utopisme ». Mais Berti cherche une issue et la trouve sur deux plans. D'abord, en cherchant à *historiciser* le concept de révolution, laquelle « ne peut plus être conçue selon le vieux modèle, avec toute sa déontologie préétablie et codifiée ». Ainsi, avançant un peu plus, il indique que « plutôt qu'une révolution libertaire, l'anarchisme doit aujourd'hui s'acheminer vers une révolution de la liberté ». C'est encore vague et imprécis, mais c'est un tournant important. Sur un autre plan, Berti affirme qu'il existe un noyau essentiel définissant l'anarchisme, mais que, par contre, il n'y a aucune « essence » de la révolution. En d'autres mots, la révolution serait seulement *contingence*, *histoire* — si je ne m'abuse en élargissant trop le sens de ses paroles.

---

(1) *Volontà*, Milano, n° 4/1983.

Ce que Berti affirme dans un langage catégoriel et philosophique, d'autres le font sur un registre de raisonnement politique ou d'analyse sociologique. En effet, je crois entrevoir, à partir des années 70, un discrédit progressif et généralisé de l'idée même de révolution. Tout d'abord parce que, au fur et à mesure que le temps passe, la dynamique socio-économique s'effarouche à montrer que cette révolution est de moins en moins viable, qu'elle est *impossible*. Bien entendu, les progrès techniques et organisationnels sont déterminants, mais également la culture et les comportements sociaux des individus. Qui conçoit dans une peau de révolutionnaire le programmeur d'informatique habitant Bordeaux ou Dortmund, avec pavillon, femme employée de bureau, deux voitures, bateau à voile, vacances de neige ou en Méditerranée, et deux fils étudiants passionnés de bande dessinée, vidéo et tennis ?

Dans nos pays industrialisés et démocratiques les *sujets révolutionnaires* du début du siècle sont aujourd'hui des *citoyens* préoccupés de l'avenir de leur profession et de leur revenu, avec des problèmes d'« urbanisme » et de « qualité de vie », à la limite de droits civils et politiques. Ils ne souhaitent aucune transformation radicale de la société où ils s'insèrent et ne rêvent point d'un quelconque « monde nouveau ». Le niveau de vie, mais aussi la perception des limites de ce modèle de développement mises à nu par la crise économique, par les restructurations industrielles et par l'*affaïssement* et la banalisation du pouvoir politique, auront canalisé vers une sphère plutôt individuelle et inter-individuelle les aspirations et les désirs « utopiques » des populations.

En même temps, le sujet d'aujourd'hui, dans les pays développés, voit les phénomènes révolutionnaires d'une tout autre manière : il n'est plus passionnément pour ou contre, comme dans le passé de ses grands-parents et même de ses parents, mais il a la curiosité et l'intérêt permis par le distancement. Intérêt chargé de l'envie de découvrir ses propres racines, pour ce qui est des révolutions qui ont forgé le destin des pays industrialisés — et il suffit de voir l'attrait pour les études historiques et l'archéologie des mouvements sociaux depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, y compris évidemment l'anarchisme ; et curiosité pour l'*étrangeté* que, pour le citoyen européen ou nord-américain, représentent les comportements des individus et des masses dans le bouillonnement révolutionnaire de zones

comme l'Iran, le Liban ou l'Amérique Latine. Cet intérêt-« régression symbolique » et cette curiosité-« exotisme », sont la meilleure preuve de la profonde dissociation entre les agents sociaux de ces pays et une aspiration révolutionnaire quelconque, entre société et révolution.

S'agira-t-il, à côté d'un processus de sécularisation des sociétés modernes (en cours depuis le démarrage de la « révolution industrielle »), d'une déradicalisation historique des objectifs que l'imaginaire social forge continuellement ? Il suffit de voir les « déclarations de principes » des révolutions américaine et française, les « manifestes » du socialisme et du mouvement ouvrier, les « bases » et « programmes » de l'anarchisme historique, pour se convaincre que les formulations initiales semblent bien démesurées par rapport à la modestie des effets pratiques. On comprend alors mieux qu'une telle constatation puisse avoir conduit, sinon à une mutilation de l'imaginaire social, du moins à une certaine dislocation.

Pour certains sociologues (Alain Touraine, par exemple), l'utopie ne serait qu'une forme élémentaire des mouvements sociaux, une expression des signes avant-coureurs d'une mutation sociale qui s'approche. Hier, l'anarchisme, baromètre sensible de l'entrée dans la massification de la société industrielle ; aujourd'hui, l'écologisme, cri d'alerte et précurseur de la « troisième vague » (pour utiliser l'expression d'Alvin Toffler). Version à peine modernisée du scientisme marxien, qui en les qualifiant d'utopiques ne cherchait finalement qu'à diminuer les courants socialistes rivaux ? Il y a peut-être un peu de ça, mais il est bon que, en l'admettant, on ne stérilise pas la fécondité d'une idée ou d'un schéma explicatif.

L'utopie — et la révolution nous apparaît toujours davantage comme une utopie — est un mode essentiel d'appréhension de la réalité et d'intervention sociale qui est aujourd'hui porté par des secteurs ayant un faible pouvoir social, économique et politique et, dans ce sens, marginaux. Ce sont les soi-disant nouveaux mouvements sociaux, de la jeunesse au féminisme, du pacifisme à l'écologisme. Or, même dans ces noyaux qui agissent au sein de nos sociétés comme les facteurs les plus importants de contestation et de transformation sociale, l'idée de révolution est pratiquement inexistante. En d'autres mots, les aspirations les plus élevées en matière de changement social

sont, dans ces pays — et j'insiste sur cette délimitation — prises en compte en dehors du schéma révolutionnaire. Je pense surtout qu'il y a de moins en moins, chez les individus, le désir subjectif, la passion de la révolution. Convenons que, si cela est vrai, il s'agit alors d'une altération qualitative d'extrême importance, par rapport à la manière selon laquelle, il y a à peine quelques années, beaucoup d'entre nous raisonnions.

Mais, outre le fait que la révolution nous paraît de plus en plus impossible, il y a aussi un deuxième aspect, aussi important que le premier, qui est le fait qu'elle serait de moins en moins *souhaitable*.

Les débats de ces dernières années au sujet de la liberté et du totalitarisme, au dedans et en dehors du milieu libertaire, furent amenés à poser le problème des révolutions en termes de pertes et profits, mode de raisonnement qui a surpris quelques-uns, mais qui a aussi fait découvrir à d'autres une nouvelle manière d'aborder le sujet.

D'un autre côté, un certain effort de recherche historique qui commence à s'affirmer entre nous, sur des bases plus rigoureuses et sans préoccupations auto-justificatives, a également contribué au démontage, de l'intérieur, de certains mécanismes de mythification (et donc, de censure) du mouvement anarchiste envers sa propre participation à quelques-uns des principaux processus révolutionnaires de ce siècle, permettant ainsi une vision plus critique du passé. Nonobstant, inévitablement, qu'un tel effort ne va pas sans affaiblir dans le militant libertaire d'aujourd'hui la volonté d'essayer des expériences semblables.

On peut encore penser que, jusqu'à la seconde guerre mondiale, la présence effective de l'anarchisme sur les principaux théâtres révolutionnaires (Mexique, Europe, Russie, Espagne), en plus d'avoir permis à l'époque de maintenir les espérances en des débouchés plus ou moins favorables aux aspirations libertaires, aura contribué, dans les faits, à modeler la culture de ces peuples dans un sens voisin de nos préoccupations, non pas dans les résultats politiques immédiats, mais par des complexes voies de traverse d'influence sociale, perceptibles seulement dans le moyen et le long terme. Ne serions-nous pas, dans les pays industriels démocratiques, en train de réaliser,

ne serait-ce qu'en petite partie, le rêve d'individualité (matérielle et spirituelle) poursuivi par les anarchistes d'il y a un siècle qui expérimentaient, avec les classes populaires dont ils faisaient partie, toutes sortes de pénuries et, par dessus le marché, un sentiment très vif d'exclusion sociale et culturelle ?

Après la seconde guerre mondiale, la situation à ce sujet s'est tout à fait modifiée. Le mouvement anarchiste a cessé d'influencer les révolutions. Il se peut qu'il ait commis des erreurs dont seulement maintenant il peut faire la critique et bénéficier du *feed-back*. Mais le fait important n'est pas là, il est dans le déplacement des théâtres révolutionnaires des pays industriels développés vers d'autres zones en voie d'industrialisation, aux structures sociales très différentes. Que dans ces zones (Chine, Indochine, Inde, Pays arabes, Afrique noire, Amérique latine) et dans ces conjonctures révolutionnaires il ne se soit pas manifesté la moindre expression anarchisante avec un minimum d'identification et de liaison avec l'anarchisme classique, c'est un problème que nous n'allons pas aborder ici, mais qui a trait certainement à des données diverses et complexes, comme les innombrables structures sociales et cultures de ces peuples, leur processus de colonisation et de (sous-)développement économique, le partage impérialiste du monde par les blocs, etc.

Les révolutions d'aujourd'hui, ce sont les nationalismes arabes, les mouvements de décolonisation, l'Afghanistan et le Nicaragua, le Cambodge et l'Afrique du Sud. Ce ne sont pas, comme probablement nous le pensions il y a quelques années, le *black power* américain, l'explosion étudiante de 1968 ou même la révolte du peuple polonais contre la dictature qui l'opprime. Dans ces nouvelles révolutions, même avec un excès de bonne volonté les anarchistes de la nouvelle ou de la vieille école ne peuvent se reconnaître.

A partir de ces constatations, il y en a qui franchissent le pas et, clairement, barrent la problématique révolutionnaire de leurs horizons, quand ils n'assument pas une attitude anti-révolutionnaire. Au fond, la réaction d'un Charles Fourier qui avait vécu, jeune, de bien près, les contingences de la révolution française, de la « Grande Révolution », n'avait-elle pas été de ce type ?

Un libertaire français, Roger Monclin, est parti en Espagne en 1936 parce qu'il était alors « un révolutionnaire ». « C'est



précisément ce que j'ai vu en Espagne qui m'a obligé à réfléchir et m'a amené à la non-violence. (...) Toute cause, si noble qu'elle paraisse, qui oblige à tuer est une fausse bonne cause. (...) C'est l'ambiance qui se crée à la faveur des soulèvements. Il existe alors une telle atmosphère de haine, de tuerie, de vengeance, qu'il n'y a absolument plus aucun respect de la vie humaine, (...) la principale des choses » (2), raconte cet ex-révolutionnaire.

Dans un article récent, Federica Montseny elle-même montre une parfaite conscience du problème : « Devant ce dilemme, certains camarades déçus ont renié la révolution. Si chaque révolution doit forcément déboucher dans la dictature, s'il n'y a pas d'autre chemin sinon celui de renoncer aux idées pour un triomphe éphémère qui nous condamne à retourner au point de départ, à quoi bon alors faire la révolution ? Il vaut mieux que l'évolution suive son cours et que l'homme commence sa libération individuellement. » « Ceci n'est pas, ne sera jamais, mon point de vue », explique Federica qui, en dépit de tous les inconvénients reconnus, fait un bilan positif de l'action révolutionnaire, laquelle serait toujours « un pas en avant » (3).

On pourrait multiplier les exemples de ces deux attitudes, aussi bien dans les générations qui ont encore connu directement les soulèvements révolutionnaires, que dans les suivantes, mais nous ne croyons pas que cela soit nécessaire. L'illustration est faite. L'identification des lignes de force, aussi, selon les conclusions de notre analyse (4). Passons donc au rappel, très bref, des positions de quelques-uns des théoriciens anarchistes du début du siècle sur le problème de la révolution.

## — II —

Nous savons qu'un des rares textes politiques d'Elisée Reclus fut justement *Evolution et révolution* (5), où cette

---

(2) *Union Pacifiste*, Paris, n° 182/1982.

(3) *Orto*, Barcelone, n° 24/1984.

(4) Voir João FREIRE : « Perspectivas anarquistas para os anos 80 » (Portland, 1980) ; *A Ideia*, Lisboa, n° 22-23/1981 ; *Volontà*, Milano, n° 1/1981 ; « Apontamentos para uma alternativa política do anarquismo » ; *A Ideia*, Lisboa, n° 28-29/1983 ; *Volontà*, Milano, n° 2/1983.

(5) Publié en 1880.

dernière est vue comme un passage obligatoire dû à un blocage survenu dans l'évolution normale des sociétés. Pour Kropotkine, loin d'être un simple changement de gouvernants, la révolution est la « prise de possession par le peuple de toute la richesse sociale. C'est l'abolition de tous les pouvoirs qui n'ont cessé d'entraver le développement de l'humanité » (6). « Si nous représentons le lent progrès d'une période d'évolution par une ligne tracée sur le papier, nous verrons cette ligne monter graduellement, lentement. Mais alors vient une Révolution — et la ligne fait un soubresaut : elle monte soudain. (...) Mais à cette hauteur le progrès ne peut se maintenir ; les forces hostiles à lui se liguent pour le renverser (...) ; la ligne tombe. Vient la réaction. En politique, au moins, la ligne du progrès tombe très bas. Mais, peu à peu, elle se relève. (...) L'évolution recommence. (...) C'est une loi du progrès humain » (7).

Jean Grave, de son côté, est de ceux qui pensent que « les privilégiés ne partiront que par la force » et que « tout nous démontre dans les faits que l'(actuelle) organisation sociale nous entraîne vers un cataclysme » pour lequel « il faut donc se préparer pour en tirer le maximum de profit » (8).

Ricardo Mella, l'Espagnol, considère que « les révolutions, dans ce sens limité d'actes de force, sont toujours des mouvements instinctifs où l'animalité se superpose à l'humanité. Les foules, entraînées par la fureur révolutionnaire, marchent aveuglément pour n'importe quelle cause. (...) Le mot magique devient un mythe et, pour la révolution, on avance sur le chemin des violences inutiles ; nous adoptons le culte de la force pour la force ; nous remplaçons par l'accidentel l'essentiel, par le circonstanciel et éphémère le fondamental et permanent ». Mais Mella rappelle que « les révolutions ne sont pas des simples séditions. L'acte de force n'est pas la révolution elle-même. Les révolutions se réalisent en des périodes de profonde transformation. (...) Le résultat à distance, seul, nous permet de reconnaître l'œuvre réalisée. En ce moment même, dans le monde dit civilisé, il est en train d'œuvrer la plus importante, la plus grande des révolutions » (9).

---

(6) *Le gouvernement révolutionnaire*, 1880.

(7) *La grande révolution*, 1909.

(8) *L'Anarchie, son but, ses moyens*, 1899.

(9) *El libertario*, Gijón, n° 20/1912.



Ces différents témoignages suffisent à rappeler les principaux points d'appui des positions des théoriciens anarchistes les plus connus sur le problème de la révolution : *nécessité* ; *inévitabilité* ; *existence d'aspects négatifs* ; *moment d'un processus* historique et social plus large et important.

Malatesta, qui a toujours cherché, et qui a toujours été vu comme un révolutionnaire, a eu cependant le recul suffisant pour approfondir et relativiser un peu ces opinions dans la dernière décennie de sa vie. En affirmant que les anarchistes doivent *profiter* des révolutions pour mener le plus loin possible l'influence de leurs idées, Malatesta conclut : « Révolutionnaires, oui, mais surtout anarchistes » (10). Par ailleurs, en faisant le bilan de l'œuvre de Kropotkine, il ne peut s'empêcher d'attirer l'attention sur deux « erreurs » du penseur russe, avec des « effets négatifs » sur le mouvement anarchiste : son « fatalisme théorique » et son « optimisme excessif », lequel amenait Kropotkine à « voir les choses comme il aimerait qu'elles fussent » (11).

Dans son essai bien connu *La Révolution* (12), Gustav Landauer établit un schéma théorique approprié au traitement des phénomènes révolutionnaires. « La révolution concerne *l'ensemble* de la vie sociale des hommes ; pas seulement donc l'Etat, le système des ordres, les institutions religieuses, la vie économique, les structures et les courants spirituels, l'art, la culture et l'instruction, mais encore un mélange composé de toutes ces formes de la vie sociale, mélange qui connaît, dans une période donnée, une certaine stabilité relative et qui fait autorité. Appelons *topie* ce vaste conglomérat de vie sociale en état de stabilité relative. (...) La stabilité relative de la *topie* évolue graduellement jusqu'à ce que soit atteint le point d'équilibre instable. Les changements qui affectent la stabilité de la *topie* sont l'œuvre de *l'utopie*. A l'origine, celle-ci n'appartient pas au domaine de la vie sociale, mais à celui de la vie individuelle. Par *utopie* nous entendons une combinaison d'efforts et de tendances de la volonté individuelle (...). Toute *topie* est suivie d'une *utopie*, elle-même suivie d'une *topie*, et ainsi de suite. (...) L'*utopie* est donc la purification, ou comme la distil-

---

(10) *Pensiero e Volontà*, Roma, n° 1/1926.

(11) « Pietro Kropotkin », *Studi Sociali*, Montevideo, 1931.

(12) *Die Revolution*, 1905 (éd. française, Paris, 1974).

lation de cette totalité d'aspirations qui, sans jamais atteindre leur but, conduisent toujours à une nouvelle topie. Nous appelons *révolution* l'espace de temps durant lequel la vieille topie n'est plus solidement établie et la nouvelle ne l'est pas encore. »

De ces concepts, Landauer déduit certaines conséquences importantes : « Les nécessités pratiques de la vie sociale pendant la période du soulèvement et de la transition révolutionnaires conduisent au cours de la révolution à la naissance de la nouvelle topie sous forme de dictature, de tyrannie, de gouvernement provisoire, de délégation de pouvoir ou autres phénomènes analogues. » Ainsi donc, « l'utopie ne parvient jamais à se réaliser et la révolution est seulement l'époque qui contient le passage d'une topie à une autre ».

Ces références ont eu pour but de nous rappeler la manière, *complexe et non simple*, selon laquelle le problème de la révolution se posait chez les théoriciens les plus connus de l'anarchisme du début du siècle. Cependant, en plus de théoriciens, ces hommes étaient aussi des propagandistes-divulgateurs, sinon même des organisateurs révolutionnaires. A ce titre, ils auront contribué, non pas à nuancer, mais à *simplifier* le problème. Comme je l'ai déjà affirmé ailleurs (13), si Malatesta avait raison dans sa critique du néfaste « optimisme révolutionnaire » de Kropotkine, le fait est qu'une telle attitude était partagée par la généralité des anarchistes de l'époque. Aussi bien dans la phase du terrorisme que dans celle de l'ascension du syndicalisme révolutionnaire, la révolution sociale est toujours vue comme imminente. Cette conviction paraît aussi commune aux principales tendances du mouvement anarchiste d'alors : communistes, syndicalistes, individualistes. Et, plus ce sentiment est vivace, plus l'idée de révolution devient simplifiée : ce sera un *grand soir* ; un lundi, et à Paris, bien sûr, disent Pataud et Pouget ! En l'empruntant aux Français, les premiers véritables anarchistes portugais terminent leur manifeste par l'expression « *liquidation sociale* » (14). Le terme traduisait bien l'idée : liquider — tout remettre à zéro, fermer boutique, solder les stocks, pour recommencer tout à nouveau.

---

(13) Voir João FREIRE : « Caducidade e modernidade de Kropótkine : entre reforma e utopia », *A Ideia*, Lisboa, n° 20-21/1981 ; *Volontà*, Milano, n° 2/1981.

(14) Manifeste du Groupe Communiste Anarchiste de Lisbonne, 1887.

Si cette époque d'optimisme transformateur a été brutalement affectée par la guerre de 1914 puis par les premiers effets de la consolidation de la révolution russe, cette attitude a eu encore la possibilité de s'exhiber pleinement en Espagne pendant les années trente. Toute la propagande anarchiste y était marquée par la conviction que, un jour ou l'autre, « la sociale » serait bien là.

Aura-t-elle été responsable de la polarisation qu'à partir de ce moment l'Espagne commence d'exercer sur l'ensemble du mouvement libertaire international ? Il paraît indéniable que, jusqu'en 1930-31, le mouvement espagnol était certes important, mais *seulement* un des divers centres de bouillonnement de l'anarchisme ; depuis lors, il a fait converger sur lui toutes les attentions, au point que les problèmes espagnols sont devenus les problèmes de l'anarchisme. D'une structure multipolaire, on est passé à une structure du type centre-périphéries. Ne serait-ce pas justement parce que, en Espagne, la perspective révolutionnaire gardait encore sa crédibilité et qu'une telle perspective était irremplaçable dans l'univers mental de la majorité des militants ?

### — III —

Les essais de caractérisation faits jusqu'ici sur la place et la forme du concept de révolution dans le mouvement anarchiste du début du siècle seraient toutefois réducteurs si l'on en restait là. En effet, ce qui a été dit peut être vrai pour la majorité du militantisme libertaire, mais non certainement pour la totalité. Plus précisément, il s'agit des tendances et courants *dominants* au sein de la nébuleuse anarchiste — et nous savons tous combien elle est congénitalement plurielle et diverse.

Ainsi, il faut évoquer également les courants et formes non dominants, osons même le dire, *dominés*, ne serait-ce que par la force sociale des majorités, présente dans tous les groupes sociaux, même dans les plus éveillés sur le problème, comme c'est le cas des anarchistes.

Rappelons l'éducationnisme. Depuis les expériences pédagogiques jusqu'à la multiplication des écoles libres (c'est-à-dire non étatiques et non confessionnelles), de Paul Robin à Sébastien Faure et à Francisco Ferrer, des publications éducatives

aux associations de professeurs, l'anarchisme est ici fertile et grandement innovateur. Dans le cas historique du Portugal, où le sentiment d'exclusion culturelle était fort, les signes de l'intérêt des libertaires pour « l'action éducative » sont innombrables. « Eduquer, éduquer toujours », telle était la devise et le mot d'ordre de militants comme Adolfo Lima, José Carlos de Sousa ou Mario de Oliveira. Au début du siècle, il y avait d'importants journaux anarchistes qui se plaçaient sous la double inspiration de l'« *éducation sociale* » et de l'« *organisation ouvrière* », ou l'exhortation de « instruisez-vous et organisez-vous » (15). Après l'exécution de Ferrer, une fièvre prend les groupes anarchistes portugais qui ne cessent de créer des « écoles modernes », parfois — il faut le savoir — avec le concours de libres-penseurs républicains.

Même si le choc de perspectives n'a jamais été explicite, et que les éducationnistes aient généralement fait de la révolution un article de foi, en même temps que les révolutionnaires voyaient d'un bon œil les expériences scolaires libres, il est facile de comprendre qu'il s'agissait de deux attitudes distinctes dans leurs racines : éduquer pour transformer ; transformer pour éduquer.

D'un autre côté, le courant néo-malthusien montre alors une énorme vigueur, en France, dans les pays anglo-saxons, même en Espagne (avec Luis Bulfi) et au Portugal (16). Les formes d'organisation hétérodoxes inaugurées par des hommes comme Eugène Humbert marginalisent ce courant du gros du mouvement, ce qui, en partie, se passe aussi avec le pacifisme et l'anti-militarisme (de Challaye, Lecoïn, mais aussi du hollandais Barthélémy de Ligt et de Hem Day), l'humanitarisme de Eugen Relgis, etc.

Par un autre abord, encore, les idées libertaires s'élargissent autour d'un nouvel individualisme, sous son expression philosophique (Mackay, Han Ryner), économique (Tucker), sexuelle (Armand), naturiste (Henri Zisly, Isaac Puente et la revue *Estudios*, de Valence), féministe (comme la Brésilienne Maria Lacerda de Moura), etc.

---

(15) *A Conquista do Pão*, Lisboa, 1907 ; *O Libertador*, Porto, 1908-09.

(16) Voir João FREIRE - Maria Alexandre LOUSADA : « O neo-malthusianismo na propaganda libertária », *Análise Social*, Lisboa, n° 72-73-74/1982.



Même dans un petit pays périphérique comme le Portugal nous trouvons des signes de ce bouillonnement qui est amené à considérer plus les personnes directes et concrètes, dans leurs rapports inter-individuels et leurs problèmes et bonheurs, qu'une aléatoire émancipation collective de matrice révolutionnaire. Les essais de vie communautaire s'inscrivent clairement dans cette perspective, et l'on sait combien ils ont été aussi nombreux qu'éphémères, aussi divers que dispersés par tous les coins du monde.

L'ombre tutélaire de Tolstoï a ici une présence diffuse, mais il y a également des traits qui annoncent le surréalisme et l'existentialisme. C'est Maria Lacerda de Moura qui écrit : « Je ne suis pas révolutionnaire au sens d'une révolution pour une organisation sociale plus équitable. J'ai eu, certes, cette illusion. Je suis arrivée cependant à la conviction, ou j'ai appris à temps que les hommes, au nom de l'Amour et de la Justice, (...) de la Liberté (...) se déchirent comme des bêtes féroces. (...) Je suis de plus en plus convaincue que la haine ne tue pas la haine, la haine ne périt que par l'Amour. La violence est mère et fille de la violence. La guerre n'amène que la guerre et la révolution, c'est le berceau de nouvelles révolutions » (17).

Je crois ne pas me tromper en disant que, parallèlement au filon insurrectionnel dominant, courent toujours, dans le corps du mouvement anarchiste, d'autres veines qui, si elles ne refusent pas la stratégie révolutionnaire et n'y sont pas hostiles, l'éloignent nonobstant complètement du champ de leurs préoccupations. Même un homme comme Kropotkine, qui a tant fait pour diffuser l'idée de la possibilité et même de la facilité du traumatisme révolutionnaire, même Kropotkine nous paraît, à bien des égards, plutôt un véritable *réformateur* qu'autre chose (18).

Cette attitude, nous croyons qu'elle existe chez bien d'autres gens.

Au Portugal — et pardonnez-moi de me servir une fois de plus de cet exemple historique que j'ai sous la main — le mouvement anarchiste a pris son autonomie du socialisme

---

(17) *Amai e não vos multipliqueis*, Rio de Janeiro, 1932.

(18) João FREIRE : voir référence note 14.

marxisant sur la base d'une critique serrée du réformisme de ce dernier. Dans les premières années de ce siècle il a hésité quant à sa collaboration avec un républicanisme fort et virulent, en vue de renverser la monarchie séculaire par des moyens insurrectionnels. Emílio Costa, un des plus importants libertaires d'alors, était favorable à cette intervention pour des raisons pragmatiques et politiques : « Une monarchie comme celle du Danemark est préférable à une république comme la française ; mais la république française est bien préférable à une monarchie comme celle que nous avons au Portugal. » De fait, une bonne partie des anarchistes portugais ont conspiré et participé au soulèvement populaire qui a mis sur pied, en octobre 1910, une république laïque radicale, à l'époque le troisième régime non monarchique de toute l'Europe. Après l'exécution du roi et de l'héritier deux ans avant, qui avait même mérité de Lénine des commentaires favorables, les gouvernements et les maisons royales tremblaient à nouveau d'indignation à cause de ce petit pays que l'on appellera même « le Mexique de l'Europe ».

Avec la république, l'anarchisme a progressé et s'est ancré solidement dans le mouvement ouvrier. Ce n'est que dans les années vingt, dans la vague du bolchévisme, que cette position sera sérieusement entamée. Curieusement, un des principaux clivages qui sépare et oppose alors anarchistes et bolchéviks est la question de la révolution. Pour les enthousiastes de la Russie, la révolution sociale, la révolution prolétarienne est à l'ordre du jour : c'est, comme l'on dit alors, « l'immédiate ». Les libertaires, accusés de mollesse et, sous un langage faussement révolutionnaire, d'avoir une pratique réellement réformiste, se défendent comme ils le peuvent, mais presque tous reconnaissent que beaucoup d'eau passera encore sous les ponts jusqu'à ce qu'arrive l'heure d'une véritable révolution sociale, et que le devoir des anarchistes est d'« expliquer, propager, semer », constamment et inlassablement. Campos Lima, un autre des principaux militants de l'époque, écrit son livre *La révolution au Portugal* (19) au sujet de la nécessité d'une entente frontiste entre anarchistes, socialistes, bolcheviks et républicains radicaux en vue d'une action insurrectionnelle pour établir... une république fédérale avancée ! Au contraire de ce

---

(19) *A Revolução em Portugal*, Lisboa, 1925.

que l'on pourrait penser, l'objectif pratique jugé possible était seulement la création de conditions plus favorables au développement des idées libertaires et de leurs organisations. Et ce n'est pas la peine d'allonger trop pour dire que, sous la dictature fasciste, tous les efforts faits par les anarchistes avaient pour but immédiat la récupération des libertés d'association et de propagande. Pour le reste, on verrait ensuite.

A une autre échelle, cela n'a-t-il pas aussi été le cas de la dramatique et malheureuse histoire de la révolution espagnole et de ses suites ?

L'image de la révolution a été d'abord travaillée pour les besoins de la propagande, mythifiée ensuite dans l'imaginaire de ce groupe persécuté, marginalisé, dispersé, qui avait besoin de fortes croyances idéologiques pour maintenir sa cohésion. Entre cette image et les exigences pratiques de l'heure, aussi bien pendant la longue résistance qu'après le démantèlement de la dictature, il a subsisté un large terrain livré aux contradictions, aux pirouettes et aux tergiversations. S'y situent tous les conflits qui ont marqué l'histoire du mouvement anarchiste espagnol depuis près de cinquante ans.

Evidemment, cette image mythifiée n'a été qu'une réponse, une des issues possibles, pour permettre de gérer le décalage entre réalité et idéalité — la « schizophrénie » dont parle Berti. Mais il y en a eu d'autres, avec des caractères différents.

Ne nous occupons pas de ce type de réponses qui, révisant une partie de la théorie et de la pratique anarchistes traditionnelles, ont cherché à conquérir pour l'anarchisme un certain espace à l'intérieur du système politique démocratique. C'est un sujet, comme d'ailleurs toute la problématique liée à la guerre d'Espagne, qui mérite une étude et un approfondissement particuliers.

Mais il ne faut pas laisser dans l'oubli des réponses comme celle de Gaston Leval (priviliégiant une stratégie progressive de construction d'une base économique, fondamentalement syndicale et coopérative, en plus d'une préparation spirituelle qu'il jugeait de plus en plus importante), celle d'Agustin Souchy (coopérativisme, clivage liberté/totalitarisme), ou encore celle — en dehors de cette tradition européenne — d'un Paul Goodman (qui ouvre les horizons sur une époque tout à fait

nouvelle, qui est la nôtre, et sur ses problèmes de nature essentiellement culturelle).

Nous ne voulons pas terminer sans une référence encore au cas historique portugais où, après la défaite espagnole (qui a marqué, chez nous aussi, la fin d'une époque), pendant que certains anarchistes poursuivaient, inflexibles sur leurs positions traditionnelles, d'autres, réfléchissant aux circonstances et faisant un bilan différent du passé, ont essayé de nouveaux champs d'intervention et ont mûri certaines évolutions idéologiques. Emídio Santana, par exemple, après avoir été auteur, comme vous le savez, d'une tentative sérieuse de tyrannicide, en vient à participer activement avec un groupe d'autres compagnons à la dynamisation d'un mouvement coopératif où les valeurs libertaires d'autonomie et d'entraide pourraient se développer.

L'anarchisme, dans sa critique méthodique du principe autoritaire dans n'importe quelle manifestation, dans son attention permanente pour l'individu et ses exigences d'autonomie et de communauté, est certainement vu comme un corps étranger, dangereux et « révolutionnaire » dans une société où de telles valeurs n'existent pas, ou n'existent que sous une forme atrophiée.

La composante révolutionnaire lui est aussi associée, dans la mesure où l'anarchisme est une utopie, une direction, un chemin, pas un but, une ligne d'arrivée.

Mais la révolution, en tant qu'orientation stratégique d'un mouvement, est seulement un élément historique, circonstanciel. Tout comme la référence aux ouvriers, la référence à la révolution représente une conjonction pendant une étape historique de l'anarchisme, mais pas plus que cela.

La conjonction anarchisme-ouvriers-révolution a été certainement dominante pendant de longues décennies mais, même alors, on trouve l'existence permanente d'un filon anarchiste réformateur et non insurrectionnel, parfois explicite, parfois seulement implicite, parfois réprimé par le courant dominant, parfois vigoureux et adulte, aussi bien dans la pratique sociale que dans ses expressions idéologiques.

Aujourd'hui, l'anarchisme se trouve à un carrefour où il



doit définir de nouveaux objectifs stratégiques et de nouveaux agents porteurs de la force de transformation sociale.

En tous les cas, même si — comme c'est notre conviction — ce ne sont plus ni les révolutions ni les ouvriers du passé, les uns et les autres auront encore à nous offrir d'abondante matière à réflexion.

*Lisbonne, août 1984.*

# LA RÉVOLUTION, ÉLÉMENT RITUEL OU CONSTITUTIF DE L'ANARCHISME ?

par

HORST STOWASSER

Il est évident que la connotation révolutionnaire — c'est-à-dire l'intention d'opérer une transformation *fondamentale* de la société — fait partie intégrante de l'anarchisme. Il n'y a pas de pratique ou de théorie anarchiste qui ne soit pas révolutionnaire ; si elle ne l'est pas, elle n'est pas anarchiste. Toute autre solution est une contradiction en soi. Notre société est totalement définie par la *domination* ; si nous voulons une société an-archiste, sans domination, nous ne pouvons l'obtenir que par une transformation radicale, par une ré-volution. Parler d'anarchisme révolutionnaire, c'est donc un pléonasme. Se demander si l'anarchisme peut être révolutionnaire ou non a aussi peu de sens que de se demander si l'être humain peut vivre sans cœur.

Jusque-là, il est facile de s'entendre. Mais ensuite ?

Constater et reconnaître que l'anarchisme inclut en soi une position révolutionnaire n'est que rhétorique tant que nous n'avons pas défini et concrétisé ce que signifie la « révolution » et comment nous pouvons la mener à bien.

Je n'ai pas l'intention d'ajouter ici une définition à toutes celles qui existent déjà. Je voudrais ici me limiter à la critique des discussions sur la pratique qui ont lieu depuis un certain temps. Ma critique, comme on peut s'y attendre, repose plus sur des aspects pratiques que sur la théorie.

Habituellement, lorsqu'on parle d'une action révolutionnaire, on pense à un fait ou à un événement qui, pris isolément, a des caractéristiques révolutionnaires. Citons par exemple une grève sauvage, une révolte locale, une mobilisation de masse aux objectifs sociaux de vaste portée, un coup de main, un attentat, des barricades, un mouvement de guérilla... et cela va jusqu'à des mouvements de grande ampleur comme la révolution espagnole, le soulèvement en Ukraine, etc. Tout ceci est rangé simplement parmi les actions révolutionnaires classiques.

Par ailleurs on parle d'actions « réformistes » lorsqu'il s'agit par exemple de la diffusion des idées, de la propagande, de coopératives, de grèves pour des améliorations de salaires, de travail culturel, de collectifs agricoles, voire d'un colloque anarchiste international.

Si cette définition convenait, alors tout le mouvement anarchiste actuel serait réformiste, à quelques rares exceptions près. Seuls de rares individus ou groupuscules seraient révolutionnaires au sens de cette définition.

En réalité, nous savons bien que le mouvement anarchiste actuel se considère comme révolutionnaire et critique plutôt qu'il ne soutient en règle générale ces groupuscules et ces individus.

Comment résoudre cette contradiction ?

Je pense qu'à la vérité il ne s'agit pas là d'une contradiction. Il s'agit peut-être plutôt d'une confusion conceptuelle. La définition « provisoire » donnée aux termes « révolutionnaire » et « réformiste » se fonde essentiellement sur la conception populaire, qui n'est que trop répandue parmi les anarchistes eux-mêmes. Nous connaissons cela dans d'autres domaines : l'idéalisme et le matérialisme, l'égoïsme et l'altruisme, l'anarchisme même sont des termes qui ont une signification vulgarisée, populaire, et une autre définition, qui touche vraiment à leur contenu mais qui est peu enracinée dans le lexique commun. Là où cela devient tragique, c'est

quand nous-mêmes ne savons plus distinguer de façon claire et critique.

Pour le sens commun, tout est « révolutionnaire » qui se distingue de la pratique des partis, de la politique bourgeoise, de l'Etat. Ou plus précisément : est « révolutionnaire » toute action violente, « réformiste » toute action pacifique.

C'est là, en simplifiant, l'essentiel de ces définitions populaires.

Elles me semblent non seulement complètement fausses, mais encore dangereuses. Ces définitions embrassent en effet seulement le *phénotype* de ces actions, leur aspect extérieur, leurs caractéristiques prises isolément comme un fait *sui generis*. Mais on ne peut jamais prendre isolément des actions ni les évaluer ainsi sans prendre en compte en même temps leur contexte social.

C'est là une chose banale, sur laquelle s'accordent tous ceux qui sont dotés de sens critique, qu'ils soient anarchistes ou non.

On en arrive ainsi à une évidence apparemment contradictoire : en pratique, des faits au *phénotype révolutionnaire* amènent des effets anti-révolutionnaires, tandis que d'autre part des faits de *phénotype « réformiste »* peuvent produire des événements révolutionnaires — révolutionnaires au strict sens étymologique, sans garnitures romantiques, c'est-à-dire des événements qui contribuent à une profonde transformation de la société. Dans l'opinion populaire le concept romantique de révolution, qui ne tient compte que du phénotype, confond souvent le geste insurrectionnel avec le résultat révolutionnaire. Mais tout soulèvement n'est pas une révolution.

Cette définition populaire, qui considère comme « révolution » tout ce qui est opposé diamétralement *par sa forme* au monde politique bourgeois, contient une liaison fatale, anti-thétique. Et celle-ci nous rend esclaves du monde bourgeois et des rapports qui y règnent : dans la mesure où nous posons comme révolutionnaire ce qui est l'*exact contraire* de la pratique et de la morale de nos adversaires, nous n'obtenons rien d'autre qu'une copie en négatif de leur monde. Nous perdons la possibilité de créer quoi que ce soit de *nouveau*, de tout autre. Nous ne faisons qu'un plâtre en creux de ce que nous voulons combattre.

Il est clair que ce ne peut être là le sens de ce que proposent les anarchistes.

Je crois donc qu'il nous faut cesser de distinguer entre actes « révolutionnaires » et « réformistes » seulement d'après leur *aspect*. Un hold-up peut être révolutionnaire ou réactionnaire, une coopérative peut être révolutionnaire ou réformiste, voire réactionnaire. Ce n'est pas le *phénomène* qui est révolutionnaire ou ne l'est pas, c'est le contexte de l'acte, le but qu'il se fixe et son impact concret. Et si on y trouve un aspect révolutionnaire et qu'il perdure, c'est avant tout dû au but, à la stratégie, au climat social et politique.

Prenons un exemple.

Le mouvement anarchiste en faveur de la journée de huit heures, les luttes menées à Chicago en 1886, étaient-ils révolutionnaires ou réformistes ? Les martyrs de Haymarket, qu'étaient-ils ?

Une lutte de ce genre, *en soi*, est neutre : elle peut être réformiste, quand une centrale syndicale appelle aujourd'hui à un mouvement en faveur de la réduction de la durée du travail ou pour en améliorer les conditions. Il s'agit d'obtenir une réforme au sein du système, et l'acteur de la lutte se considère comme partie de ce système, sans idée de le renverser. Une lutte pour le même but, la réduction de la durée du travail, peut toutefois être révolutionnaire, si elle s'intègre dans une perspective et une stratégie concrètes pour renverser le système : c'était sans aucun doute le cas pour les anarchistes de Chicago.

Dans ce sens, la lutte pour les huit heures en 1886 était révolutionnaire, parce qu'elle s'insérait dans un mouvement plus large, qui visait le bouleversement et la transformation de la société. La réduction de la durée du travail, dans la définition populaire, est sans doute à classer parmi les actes réformistes. Mais ces mois de 1886 furent profondément révolutionnaires : justement parce qu'il ne s'agissait pas seulement de faire diminuer la durée du travail.

La pratique de la C.N.T. elle aussi a eu un phénotype plus « réformiste » que « révolutionnaire » pendant les premières décennies : elle s'occupait de luttes syndicales quotidiennes, de revendications pour hausser le niveau de vie, de travail culturel, de formation de militants syndicalistes, d'élaboration de modèles économiques et de transformation par les syndicats, d'éducation, etc.

Dans son ensemble, cette pratique était indubitablement révolutionnaire, même si chaque action isolée dans cette longue phase de préparation apparaissait comme réformiste : elle faisait en effet *partie intégrante d'un projet révolutionnaire*, qui fonctionna au moment décisif, en 1936. La lente pratique apparemment réformiste fit alors le saut qualitatif, donnant ainsi raison à ses avocats.

Il ne reste donc plus rien de la contradiction mentionnée au début. Il me semble bien plutôt que dans la pratique les deux types d'actions, celles de phénotype réformiste et celles de phénotype révolutionnaire, sont nécessaires à produire une révolution au sens propre du terme.

Je m'explique.

Des actes violents isolés, « révolutionnaires », ne contribuent pas à une transformation révolutionnaire de la société s'ils ne sont pas étroitement liés à une base stable et à une stratégie révolutionnaire concrète. Autrement, ce type d'actions finissent toujours en un rituel théâtral creux : la « geste révolutionnaire », qui peut bien sembler esthétiquement belle à certains et flatter notre imagination romantique, mais qui ne nous rapproche en rien de notre but. Elle nous en éloigne même parfois.

En revanche, l'acte de phénotype révolutionnaire cesse d'être un vain spectacle et devient une composante d'une vraie révolution quand il devient partie intégrante d'un projet révolutionnaire réel, basé sur une démarche possible. Dans certaines situations pareils actes sont même indispensables, sans eux la situation se bloquerait et les activités de phénotype réformiste aboutiraient à des impasses.

Les actes « réformistes » seuls ne peuvent pas amener une transformation fondamentale de la société lorsqu'ils restent repliés sur eux-mêmes. Ils ne glissent que trop facilement dans une décadence stérile, deviennent purement économiques ou bureaucratiques sans plus aucune force de transformation. Il y a des exemples innombrables de cela, où des projets « réformistes » à but « révolutionnaire », voulant donc transformer la société, sont devenus au cours des années des monstres économiques auto-suffisants, et donc une partie intégrante du système contre lequel ils avaient prétendu combattre. Je me



suis penché pendant longtemps sur les échecs du mouvement des communes et des coopératives, et je crois qu'une des raisons réside dans le fait que ces mouvements n'avaient pas de vue globale sur la société mais qu'ils essayaient dans leur domaine particulier, et isolément, de parvenir à des succès. Le champ du politique, celui de l'économique et celui de la vie privée n'étaient pas des composantes équivalentes pour eux, et leur isolement par rapport aux luttes réelles dans leur pays était souvent un choix.

C'est pour tous ces motifs que je rejette l'usage du qualificatif « révolutionnaire » ou « réformiste » appliqué à des actes isolés. Un acte en soi n'est ni réformiste ni révolutionnaire. C'est seulement un mouvement, un vaste champ social avec ses luttes qui peut être réformiste ou révolutionnaire. L'anarchisme doit indubitablement être révolutionnaire et non réformiste, mais c'est tout à fait erroné de penser qu'on peut diviser les anarchistes en réformistes et révolutionnaires en observant ce qu'ils font.

Le vrai problème est ailleurs. Tant les actes de phénotype réformiste que ceux de phénotype révolutionnaire sont nécessaires, mais chacun des groupes risque peu d'atteindre le but — la révolution. Isolés ils ne peuvent résulter, pour les uns que dans un coup d'Etat, pour les autres que dans un territoire libéré au sein du capitalisme.

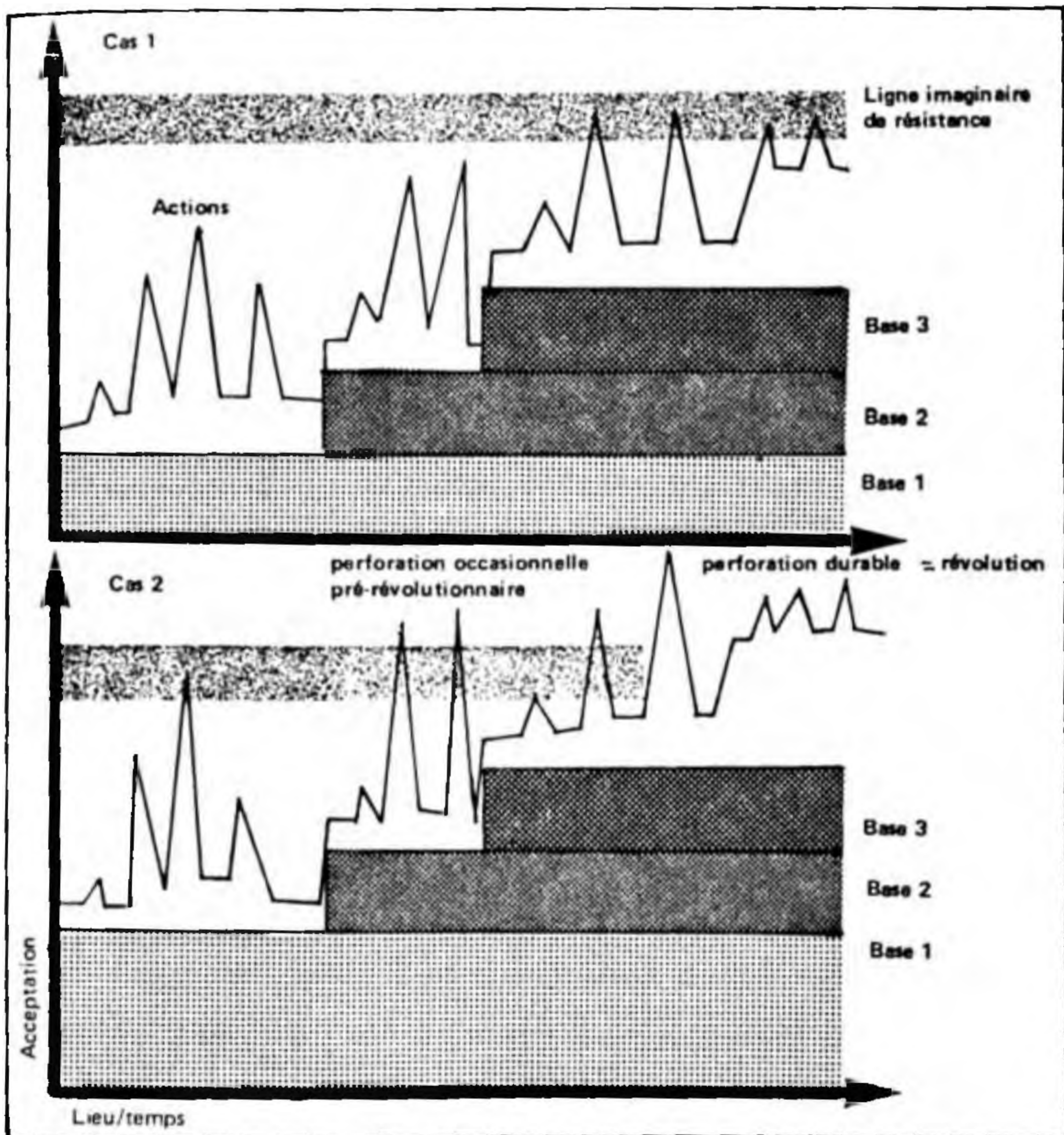
Le problème est donc de parvenir à ce que les deux types d'action entrent en relation, soient en contact et coordonnés sans jamais perdre des yeux l'objectif révolutionnaire. Comment peut-on éviter qu'un mouvement ne se perde dans une décadence réformiste, comme par exemple le mouvement socialiste qui clame de par le monde le socialisme et la révolution tandis qu'en réalité il est un des piliers les plus importants et les plus stables du système capitaliste ?

Il me semble que les actes de phénotype révolutionnaire ne peuvent être utiles que s'ils parviennent à un certain niveau. J'appelle ce niveau la *ligne imaginaire de résistance* ; on peut comparer ce concept à la métaphore du plan d'eau. Sous cette ligne, tous les actes « révolutionnaires » restent stériles et sans impact révolutionnaire, ils ne sont que gestes vains. Au-dessus de cette ligne, ils obtiennent en revanche des succès, contribuant à stimuler des transformations révolutionnaires, à balayer les obstacles ou à faire démarrer des mouvements plus vastes

dans la mesure où ils ont créé un fait accompli ou un exemple. Ils poussent le contexte social d'un pas en direction de l'anarchie.

En dessous de la ligne, ces mêmes actes restent sans effet, ou sont même contre-productifs.

La question est de savoir avec quelle densité ces actes traversent le niveau de l'eau. C'est pourquoi il faut relever la base sur laquelle ces actions se développent. Ce n'est que quand le fondement sera suffisamment rehaussé que la ligne pourra être brisée en plusieurs points.



Je ne pense donc pas que les innombrables actions révolutionnaires courageuses que les anarchistes ont tenté à tant de reprises dans tant de pays aient été « mauvaises » là où elles n'ont pas réussi, et « meilleures » là où elles ont triomphé au moins pour un temps. Les anarchistes japonais, allemands ou bulgares qui faisaient de l'action révolutionnaire n'étaient pas plus mauvais que les Espagnols, les Ukrainiens ou les Argentins qui ont remporté des succès révolutionnaires. C'est bien plutôt une question de niveau. En Espagne, les actions révolutionnaires partaient d'un sol, d'un fondement qui était proche de la surface de l'eau, et elles ont brisé cette ligne imaginaire en si peu de temps et dans tant d'endroits à la fois que la résistance a cédé et que la rivière a débordé.

C'est là le point où une révolution commence à se généraliser et à développer sa propre dynamique. Le point où de larges couches de la population contribuent à porter la révolution, et à la porter en avant. A ce point il n'est plus nécessaire de distinguer entre phénotypes réformistes ou révolutionnaires, car tout résulte en actions révolutionnaires, chaque activité contribue à sa manière à la dynamique de la révolution. Lors de la révolution espagnole, la lutte armée contre les fascistes au front était aussi révolutionnaire que par exemple la production de pain, d'écoles libres, qu'un attentat, une coopérative agricole ou la rédaction d'un journal anarchiste.

La question à laquelle nous anarchistes devons nous confronter aujourd'hui est la suivante : comment rehausser cette « base » sur laquelle se déroulent toutes nos activités, ce « niveau », de telle sorte que la ligne imaginaire de résistance se brise ?

Comme je l'ai dit, cette ligne n'est qu'une construction mentale. Elle n'existe pas matériellement, on ne peut pas la mesurer à l'aide d'un mètre. Elle représente la limite entre la résistance de la société étatique au changement et l'acceptation généralisée de la réalité et du projet anarchistes. Il s'agit en fait plus d'une strate que d'une ligne, et l'épaisseur de cette strate que nous devons traverser tient à divers facteurs.

Relever le niveau pour s'approcher de cette ligne, de cette strate, tient avant tout à la somme des activités de phénotype réformiste. En d'autres termes, il s'agirait d'épaissir le sédiment de ces actions.



Mais les actions de phénotype révolutionnaire ne sont pas inutiles quand on est encore loin d'atteindre le niveau de la ligne. Elles peuvent donner une impulsion, et elles peuvent servir d'indicateur pour mesurer sa hauteur, comme une sonde qui mesure la profondeur ou l'altitude. Par certaines actions bien réfléchies, elles peuvent contribuer à user et à démoraliser le système — mais cette tâche revient quand même plutôt aux activités de phénotype réformiste.

Gardons-nous toutefois de la fausse conclusion, selon laquelle un acte « révolutionnaire » amène nécessairement un résultat révolutionnaire et que les activités « réformistes » n'ont que des résultats réformistes.

Il nous faut donc trouver (retrouver) aujourd'hui un équilibre entre les activités de phénotype réformiste et révolutionnaire. Il nous faut parvenir à les coordonner, afin de relever le niveau de la base commune sur laquelle nous agissons. Aujourd'hui, celui-ci est bien en dessous du niveau de l'eau, bien loin de la ligne imaginaire de résistance. Ce n'est qu'ainsi que les deux tendances pourront se réunir et remplir toutes deux une fonction proprement révolutionnaire.

Si nous n'opérons pas cette restructuration, si nous ne mettons pas un terme à la polémique stérile entre les anarchistes « réformistes » et les anarchistes « révolutionnaires », si nous ne dépassons pas la confusion entre le phénotype d'une action et ses effets réels, alors l'anarchisme contemporain restera ce qu'il est aujourd'hui à quelques exceptions près : un mouvement de diffusion d'idées, un mouvement qui conserve et gère une tradition, un mouvement de critique brillante sans influence réelle sur la société, sans moyens pour mener une révolution libertaire.

*(Extrait de Das Projekt A, Wetzlar, 1985 ;  
traduit de l'allemand.)*



# LA RÉVOLUTION EN QUESTION

par

CLAUDE ORSONI

La crise de l'idée de révolution est un fait admis. Il n'est besoin, pour s'en rendre compte, que de constater l'absence quasi totale de ce thème dans les publications libertaires, par exemple. Ces dernières années, seuls quelques intellectuels ont tenté d'aborder le problème, sous des perspectives diverses (1). Il subsiste dans les milieux qu'on appellera « radicaux » (qu'ils soient libertaires, marxistes, marxistes-libertaires ou quoi que ce soit) une sorte de tabou sur le sujet : comme si le simple fait de l'évoquer en tant que problème témoignait déjà d'un ralliement à l'ordre établi, d'un reniement des idéaux révolutionnaires... A moins tout simplement qu'il n'effraie par ses dimensions !

Nous ne nous proposerons pas d'en faire une étude systématique, mais de formuler à toutes fins utiles quelques constats et hypothèses concernant ce problème.

---

(1) Mentionnons par exemple : C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, I, 2 (Théorie et projet révolutionnaire), Paris, 1975 ; *Esprit*, septembre 1976, « Révolution et totalitarisme » (M. RICHIR, C. LEFORT, P. THIBAUD) ; C. LEFORT, divers textes dont certains repris dans *Les formes de l'histoire*, Paris, 1981, ainsi que la préface aux *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris, 1979 ; *Aut... Aut*, sept.-oct. 1980, n° 179-180 (L. BERTI : « Rivoluzione o... ? ») et février 1981, n° 181 (A. dal LAGO, P.A. ROVATTI).



## I. — La révolution en crise

Entendons par révolution la transformation rapide et profonde des rapports et fonctionnements sociaux les plus fondamentaux, en particulier ceux qui dessinent la structure économique et politique de la société, transformation censée apporter à terme la disparition de l'exploitation et de l'oppression, l'égalité, la liberté, et la justice (2).

Les sociétés occidentales (c'est de celles-ci que nous parlerons en premier lieu) ont connu et contenu autrefois des mouvements, tentatives, organisations et militants *révolutionnaires*, c'est-à-dire qui se proposaient de favoriser, de susciter, de hâter une telle révolution, d'y prendre part ou de l'organiser, de manières très diverses. Il faudrait aujourd'hui, dans ces mêmes sociétés, beaucoup de patience pour découvrir quelque chose d'équivalent, ou même qui rappelle simplement ces époques antérieures. Il existe des mouvements sociaux, des organisations politiques qui se disent ouvrières et révolutionnaires, il y a des militants ou des individus qui se considèrent comme tels. Est-il nécessaire de rappeler que les organisations politiques ont toutes en commun au moins ceci, que leur réalité ne coïncide pas et de loin avec la définition qu'elles donnent d'elles-mêmes ? Faut-il évoquer la « crise du militantisme » ? Il suffira de souligner que la crise de l'idée de révolution *s'exprime avant tout dans la pratique* : les comportements individuels ou collectifs qui seraient orientés ou déterminés par la perspective d'une révolution prochaine, probable ou seulement possible sont devenus rarissimes ; ce n'était pas le cas à d'autres époques, quelle qu'ait été la nature des illusions d'alors. Bref, dans ces sociétés, l'idée de révolution n'a plus de présence pratique dans la période actuelle.

Si elle ne sert plus comme auparavant à orienter ou organiser les conduites en vue d'une prochaine concrétisation, s'il est vrai que quelque chose a changé à ce niveau, conserve-t-elle un sens, joue-t-elle encore un rôle dans la réflexion et lequel ? Elle sert de référence, de code, elle permet un marquage, une discrimination symboliques, elle anime aussi par son intention-

---

(2) Je souscrirai donc globalement à la définition adoptée par T. Ibañez, voir ici-même, « Adieu à la révolution ». C'est à dessein que je n'entre pas dans la discussion du caractère plus ou moins fondamental de l'économique ou du politique.

nalité la critique vigilante de l'ordre existant et de ses aménagements présents et futurs ; elle rappelle qu'il y eut des moments où des convictions collectives ont contribué, à travers les mouvements qui s'en inspiraient, à transformer les sociétés, bien que dans la plus grande confusion et sans atteindre leurs objectifs initiaux, laissant ainsi entendre que de tels moments peuvent revenir et ont en tout cas laissé des traces. Elle permet de répartir les idéaux, les idéologies, et leurs partisans, en camps bien distincts et suscite enfin cette surenchère aussi grotesque que répandue qui fait qu'on rencontre toujours plus révolutionnaire que soi...

Le rôle essentiel que conserve l'idée de révolution est sans doute celui d'orienter et de stimuler la critique des idéologies réformistes. Celle-ci naît du constat que les réformes (économiques, politiques, culturelles) qui sont devenues le leitmotiv des pouvoirs de droite ou de gauche se révèlent incapables d'amener une transformation réelle et profonde des rapports sociaux, et même le plus souvent de réaliser leurs propres objectifs, aussi limités soient-ils ; encore moins d'aboutir, même à terme, à un renversement de la domination de classe. S'il est donc avéré que les réformes contribuent le plus souvent à renforcer les dispositifs du pouvoir en les rénovant, la lutte contre l'ordre établi doit poser la nécessité d'une transformation révolutionnaire, c'est-à-dire globale, radicale, et irréversible.

Une telle conviction a longtemps puisé sa force dans la représentation d'une nécessité « historique » de la révolution, d'une loi de l'histoire qui rendrait de plus en plus impératif, évident et réalisable le remplacement d'un ordre, ou plutôt d'un désordre social, par un ordre véritable, rationnel. Représentation qui se traduisait dans l'attente confiante (passive ou active) de l'aggravation des crises économiques, du progrès d'une authentique conscience de classe, et du développement d'organisations révolutionnaires, construites ou reconstruites de façon à prévenir et surmonter les dégénérescences bureaucratiques ; et dans l'ensemble, elle se traduisait par la confiance dans le développement du mouvement ouvrier et dans sa capacité à intégrer les expériences historiques dans des formes nouvelles.

Or, la crise des convictions révolutionnaires s'exprime entre autres dans le déclin manifeste de ce genre de confiance,

et par un scepticisme de plus en plus marqué, y compris parmi les plus exploités, quant à la perspective de voir les idéaux révolutionnaires (autoritaires ou anti-autoritaires) se diffuser avec une ampleur et une force croissantes. Ce qui subsiste d'une telle confiance ne relève plus, en tout cas, d'aucune certitude « scientifique », si tant est que ce fût jamais le cas.

C'était pourtant un tel soubassement scientifique (tiré de l'économie ou de l'histoire) qui donnait une solidité apparente à l'optique progressiste et rationaliste enfouie au cœur de toutes les doctrines révolutionnaires, quelles qu'elles soient ; cette vision du progrès (des sociétés vers une rationalité de plus en plus grande), vision qui caractérise les socialismes du XIX<sup>e</sup> siècle et remonte au-delà à la Philosophie des Lumières, justifiait l'articulation des théories révolutionnaires et d'une optique « pédagogique » : l'éducation, la vulgarisation, la propagande révolutionnaires contribueraient à dissiper les voiles dont l'obscurantisme enveloppait la domination, à faire reculer l'ignorance et la naïveté ainsi qu'à dissoudre par la raison l'attachement irrationnel, idéologique ou inconscient, à l'ordre établi, à la hiérarchie, aux rapports de domination. Or, si la propagande révolutionnaire n'a pas enregistré que des échecs (3), l'expérience semble enseigner qu'elle n'était pas à la hauteur de la tâche, et le déclin des certitudes scientifiques concernant le cours de l'histoire ne peut que la mettre en cause de façon encore plus profonde. Au moins avait-elle su poser, comme problème central, celui du rapport au pouvoir, à la domination. Et c'est encore celui-ci qu'il faut aujourd'hui reconsidérer, car c'est bien là que trouvent leur origine les attitudes par rapport à la révolution (4).

## II. — Pouvoir et identification

La pédagogie révolutionnaire considère en effet que le maintien du rapport de domination (c'est-à-dire d'un pouvoir

---

(3) Certains événements, comme ceux de l'Espagne en 1936-37, ou ceux de mai 1968, peuvent faire penser que des mouvements sociaux sont redevables de tout un travail culturel qui les a précédés.

(4) Contrairement au thème de la révolution, celui du pouvoir fait l'objet de recherches multiples, et pas seulement parmi les libertaires. Cf. par ex. *Le pouvoir et sa négation* (A. BERTOLO, R. DI LEO, E. COLOMBO, T. IBANEZ, R. LOURAU), Lyon, 1984 ; la revue *Volontà* (1983 / 2 et 3) ; et E. ENRIQUEZ, *De la horde à l'Etat*, Paris, 1984.

de régulation sociale inégalitaire qui s'est historiquement transféré à une partie restreinte de la société, les « maîtres », qui bien entendu le défendent âprement) repose sur l'ignorance générale de son fondement véritable (économique ou politique), de son caractère historique, particulier et non pas universel et indépassable (et une certaine ethnologie moderne vient appuyer cette perspective en reprenant l'opposition entre sociétés étatiques et sociétés sans Etat, opposition depuis longtemps critiquée comme simpliste) ; de son côté, l'analyse psychologique ou psychosociologique s'efforce de mettre au jour un attachement profond et irrationnel à la relation de domination, diversement interprété, et qui conduirait à accepter ou même à désirer le maintien de l'ordre inégalitaire. C'est ainsi que resterait bloquée, chez la plupart des gens y compris les plus opprimés, la constitution d'une volonté de subversion et de révolution, visant au-delà des mouvements de résistance et de révolte que le fonctionnement social engendre quotidiennement.

Pourtant, si l'absence d'une volonté révolutionnaire collective est manifeste, on peut se demander si l'analyse des conditions de cette acceptation du pouvoir a suffisamment pris en considération certains aspects essentiels.

C'est ce que laissent entendre les relectures modernes d'un des textes qui ont le plus nettement cerné le problème, tout en laissant place à de multiples hypothèses : le *Discours de la servitude volontaire* d'Etienne de La Boétie (5). Dans la prétendue volonté de servir, ou de dominer, on a pu déchiffrer les avatars de la volonté universelle d'être ensemble, de constituer une unité sociale humaine et de s'y intégrer ; cette volonté peut s'égarer dans l'image illusoire du « maître », figure de « l'identité imaginaire du Moi-Homme et du Nous-Peuple », « image de la société toute rassemblée et possédant une seule et même identité organique » (C. Lefort). Mais c'est une figure à laquelle tous s'identifient dans la reproduction par chacun, à son échelle, du rapport de domination, reproduction censée apporter des avantages immédiats, en réalité illusoires et décevants. Et par cette reproduction s'instaure la « longue chaîne » (La Boétie) des relais du pouvoir du maître, ou de l'Etat, qui

---

(5) Il s'agit ici de la réédition du texte de La Boétie chez Payot, Paris, 1976, ainsi que des commentaires qui l'accompagnent, notamment ceux de P. Clastres et de C. Lefort, p. 267-268.



fait percevoir ce pouvoir à la fois comme central, unique, et indéfiniment fragmenté. Toute domination se maintiendrait en entretenant de quelque façon l'identification à ce qui figure l'unité sociale et en apportant des satisfactions, fussent-elles partielles et illusives, aux attentes qui visent cette unité.

C'est donc ce qui nous invite à rechercher comment les mécanismes ou dispositifs modernes de la domination assurent ces mêmes fonctions et parviennent ainsi à prévenir la constitution d'une volonté révolutionnaire.

### III. — Le pouvoir moderne

En schématisant et en ne retenant que ce qui peut se rapporter à notre problème, nous dirons que ces dispositifs modernes (donc propres aux sociétés occidentales, ou assimilées, les plus développées) assurent les fonctions suivantes :

1. Entretenir l'identification entre dominés et dominants (et repousser ainsi à l'arrière-plan les antagonismes et conflits réels) soit au niveau social (par le brouillage des références qui marquent les appartenances de classes), soit au niveau institutionnel (machines électorales fonctionnant en tous lieux, participations et consultations diverses), soit au niveau imaginaire (scène politique, media, etc.).

2. Démultiplier à l'infini le pouvoir politique central et le diffuser par d'innombrables relais et supports administratifs et réglementaires dans tout le corps social et dans toutes les relations, y compris celles qui sont le moins soumises à l'autorité directe de l'Etat, par exemple dans les groupes et les associations ; en instaurant ainsi une reproduction *homologique* du pouvoir qui repose certes sur la coercition mais bien davantage sur la sollicitation indirecte, le codage et le contrôle (6), ce dispositif diffracte le rapport Etat/société et le rend à la fois omniprésent et insaisissable.

---

(6) On rappellera ici l'analyse du pouvoir par M. FOUCAULT dans *La volonté de savoir*, IV/2, Méthode (p. 126-127), Paris, 1976 — sans pour autant reprendre à notre compte l'idée d'un « caractère strictement relationnel des relations de pouvoir ». Notons que, pour Foucault, si « le codage stratégique des points de résistance » entraîne parfois un « partage binaire et massif » et « rend possible une révolution » (p. 127) il n'y a pas pour lui, et par rapport au pouvoir, « un lieu du Grand Refus, âme de la Révolte, foyer de toutes les rébellions, loi pure du révolutionnaire ». Ce « codage stratégique » reste donc, lorsqu'il se produit, entièrement mystérieux.

3. *Diversifier* enfin et fragmenter à l'infini les relations sociales elles-mêmes, multipliant ainsi les axes de conflit (classes, organisations, sexes, cultures, ethnies, générations, etc.) sans qu'il soit possible de les ramener tous à un axe fondamental et de les organiser autour de celui-ci. De plus, les difficultés mêmes que rencontre manifestement l'Etat pour contrôler et intégrer cette multiplicité de conflits (notamment au plan économique) renforce paradoxalement la représentation dominante d'une *complexité* écrasante, insurmontable et définitive des sociétés modernes, complexité qui appellerait inévitablement un pouvoir d'Etat et mettrait en même temps celui-ci hors d'atteinte (la modernité étant devenue synonyme de puissance mais surtout de complexité). Dans cette dernière catégorie de dispositifs sont donc également compris ceux qui assurent la gestion et la reproduction de cette représentation du social (7).

Si cette description trop rapide des mécanismes qui assurent plus ou moins directement le fonctionnement du pouvoir correspond tant soit peu à la réalité des sociétés « modernes », on voit mieux pourquoi les idées et projets révolutionnaires connaissent la crise dont nous avons parlé.

Un projet révolutionnaire ne pourrait rassembler autour de lui une volonté collective que si, à travers les mouvements sociaux d'ampleur variable mais jamais absents, se dessinaient les représentations d'un objectif collectif à réaliser, d'un adversaire collectif à abattre, et d'une collectivité susceptible de se faire le sujet d'un tel processus révolutionnaire. Processus qui passerait par la mise en panne, ou la neutralisation de chacun des dispositifs analysés plus haut.

Or la société moderne est précisément agencée pour se présenter comme trop complexe, trop fragile et aussi trop menacée (que ce soit par la « crise » ou par des ennemis plus particularisés) pour pouvoir offrir une quelconque possibilité de redéfinition et de recomposition radicales. De son côté, le

---

(7) Y prendraient place, en particulier, toutes les considérations mystiques ou inspirées (qu'elles soient enthousiastes ou critiques) que suscitent les « communications », les « nouvelles technologies », l'informatisation, etc. ; tout ce qui prophétise sur un ton ou un autre l'inscription déterminante de la société future dans ce cadre contribue au même résultat idéologique.



pouvoir politique apparaît trop éclaté et décentré pour constituer un adversaire identifiable à abattre (et même à réorienter, par exemple à travers la lutte politique institutionnelle). Aucun des divers axes de conflit social n'apparaît plus comme fondamental et décisif, ni par conséquent comme porteur potentiel d'une capacité de déstructuration (*et de restructuration*) globales ; même pas l'axe économique : les grèves par exemple peuvent être dures, nombreuses, puissantes, elles ne se « généralisent » pas ou plus d'elles-mêmes, mais seulement de l'extérieur éventuellement, et surtout ne produisent pas de projet social et restent, comme on dit, « sans perspectives ». On assiste donc à la fois à la déperdition du projet révolutionnaire universel, de son sujet historique traditionnel (la « centralité ouvrière ») (8), et accessoirement, des intellectuels qui s'en voulaient les prophètes et les serviteurs (9).

De sorte que, dans les représentations dominantes de la relation entre Etat et société, comme dans celle du rapport entre les individus et leur champ d'action, ainsi que dans le fonctionnement social le plus quotidien, entièrement articulé sur l'opposition public/privé, tout semble contribuer à *court-circuiter, préventivement*, la formation d'un antagonisme majeur et global, d'un « partage binaire et massif » (Foucault) : eux et nous, le haut et le bas, les dominants et les dominés. S'il est nécessaire que se produise une telle *polarisation sociale* (quelles qu'en soient les formes et les conditions qui peuvent être très diverses) pour que s'enclenche un processus révolutionnaire, le fonctionnement *normal et ordinaire* (précisons-le bien) des dispositifs énumérés la rend tout à fait improbable, puisqu'ils entraînent, au-delà du côté spectaculaire du rapport Etat-société, une « molécularisation » de la domination et en même temps des résistances, qui fait obstacle à l'agrégation de celles-ci et met la révolution hors-jeu (y compris ce qu'on a pu envisager sous le nom de « révolution moléculaire ») (10).

---

(8) Cf. sur ce point, L. BERTI, dans le n° de *Aut... Aut* déjà cité, ainsi que dans *Primo Maggio*, n° 21, printemps 1984, ou encore le débat dans *Collegamenti Per l'organizzazione diretta di classe*, 10 et 11/12, 1984.

(9) L'acte de décès de ces intellectuels est dressé par J.F. LYOTARD, dans *Le tombeau des intellectuels*, Galilée, 1984.

(10) Cf. F. GUATTARI, *La révolution moléculaire*, Paris, 1977.

#### IV. — Le pouvoir et la révolution en question

Nous avons jusqu'ici mis en relief le fractionnement des antagonismes sociaux, la multiplication des adversaires, l'éloignement et le caractère insaisissable de l'Etat, dont les figures diverses sont néanmoins l'objet d'identifications fondamentales pour l'entretien du « consensus ».

Pour autant, tout n'a pas été relevé de ce qui, dans l'articulation du pouvoir à son niveau fondamental comme sous ses formes les plus modernes, permet de comprendre ce qu'on a appelé l'attachement à l'ordre établi et l'hostilité envers les projets révolutionnaires. Il faut insister d'une part, sur le caractère ambigu du rapport de domination, d'autre part sur certaines dimensions inquiétantes de l'idée de révolution, pour pouvoir saisir toutes les significations contenues dans la crise que celle-ci connaît.

On remarquera d'abord que ce qui est le plus fortement détesté et suscite la révolte, ce n'est pas tant la domination ou le pouvoir comme tels : la vie quotidienne implique que ceux-ci, sous leurs mille formes diverses, ne sont pas ressentis comme illégitimes et insupportables ; ce sont bien plutôt leurs « abus » ; et ce qui est ressenti comme tel, comme abusif ou excessif, c'est justement ce qui anéantit, au plan réel ou imaginaire, ces attentes fondamentales, indiquées par La Boétie, de socialité, d'identité et d'unité, d'échange et de réciprocité, attentes auxquelles le pouvoir dans son fonctionnement ordinaire donne une réponse au moins imaginaire ou symbolique. « L'abus de pouvoir », lui, a pour effet de dissiper l'ambiguïté attachée à la relation de pouvoir ; celle-ci apparaît dès lors comme pure domination, dépourvue de toute reconnaissance réciproque, d'échanges même simulés et inégaux, de socialité même restreinte et formelle, bref comme une relation non sociale et comme telle inacceptable. C'est pourquoi c'est le tyran, le despote ou le pouvoir despotique qui sont haïs, non pas le maître, le gouvernant ou le gouvernement en eux-mêmes.

Et peut-être n'est-ce pas non plus le rapport de domination qui serait « désiré » par ceux qui le subissent, ou bien qui l'exercent à leur tour par exemple en le déplaçant, mais bien la promesse de lien social que ce rapport contient (promesse fallacieuse, bien entendu, puisque le pouvoir pervertit et

méconnaît un tel lien). Lien social d'autant plus valorisé, même sous ses formes les plus misérables et aliénées, que tout ce qui est spécifique des sociétés modernes ne cesse de lui porter atteinte : la dispersion, l'atomisation des individus, la codification mécanique de leurs rapports, des modes de vie, des langages, leur homogénéisation associée au caractère de plus en plus abstrait et lointain des entités sociales (classe, nation, etc.).

Il faudrait donc, pour comprendre sur quoi repose l'indifférence envers la révolution, invoquer la convergence entre les effets des dispositifs spécifiques et l'intensité de la « frustration sociale » propres aux sociétés modernes. Mais les connotations du thème de la révolution recèlent encore d'autres significations. Car l'idée de révolution ne suscite pas seulement l'indifférence ou l'incrédulité, *mais bien de la crainte, voire de l'aversion.*

*Et nous savons qu'il ne suffit pas, pour l'interpréter, d'évoquer l'amour de l'ordre ou du chef, la répression sexuelle, l'intérêt individuel ou de classe, l'endoctrinement conservateur, le conditionnement mass-médiatique, ni même le sentiment d'être dépassé par des mécanismes sociaux trop complexes. Pas plus que d'imputer cette aversion aux témoignages et aux enseignements que même les moins informés ont pu tirer des expériences révolutionnaires du xx<sup>e</sup> siècle, et du modèle soviétique. Et qu'on ne peut se contenter, enfin, d'incriminer l'insuffisance ou les déficiences des projets révolutionnaires en circulation (qui seraient trop autoritaires, trop violents, trop bolcheviques, trop étatiques, trop syndicalistes... à moins qu'ils ne le soient pas assez !).*

Sans doute chacune de ces interprétations invoque un aspect pertinent. Mais pourquoi ne pas essayer de lire, dans cette « résistance » à la révolution, autre chose que de l'aliénation politique, de l'ignorance, de la naïveté ? Pourquoi n'y aurait-il pas là l'intuition de quelques relations essentielles ? par exemple les suivantes :

1. Toute révolution ou projet de révolution touche au pouvoir, vise à intervenir au niveau de celui-ci, est par conséquent entachée aussi d'une *visée de pouvoir*, même si elle se veut collective, désintéressée ; dans une telle visée, les ambitions et les intérêts cachés sont déjà les moins contrôlables, étant

davantage idéologisés. D'où la méfiance que suscite, par son ambiguïté secrète, tout projet d'agir sur le social, spécialement le projet révolutionnaire, qu'il soit porté par les exclus du pouvoir ou par d'autres mieux placés.

Cette méfiance, exprimant l'intuition de la nature trouble, menaçante, d'un tel projet, est déjà bien autre chose que l'attachement à l'ordre établi ; elle ne peut qu'être renforcée à la pensée de ce qu'est devenu le pouvoir dans les Etats modernes, avec les instruments dont ceux-ci disposent, et de ce qu'il a été et est encore capable de produire comme excès, violence et barbarie, directement ou indirectement. L'intervention dans le champ du pouvoir suscite inévitablement l'image et la crainte de conséquences incontrôlables et incalculables.

En particulier la crainte de ce que pourrait entraîner, à l'occasion d'un bouleversement révolutionnaire, toute *monopolisation* du pouvoir par un ou par des individus, et même par une classe tout entière (que l'on voit mal en mesure d'honorer la mission écrasante d'émanciper le genre humain) (11). Il faut donc poursuivre la réflexion sur le rapport spécial au pouvoir que contient toute perspective révolutionnaire, et tenter ainsi de retrouver les interrogations du sens commun (12).

2. Toute perspective révolutionnaire se veut *radicale*, elle comporte l'idée d'une redéfinition générale et profonde de tous les domaines et relations sociales, elle est animée par l'idée absolument juste que ces relations sont interdépendantes, que l'aliénation humaine s'y imprime partout et ne pourra être dépassée que par une remise en cause globale. C'est donc la société tout entière, comme ensemble antagonique et comme pseudo-communauté, divisée et déchirée, qu'il s'agit de détruire, et c'est à ce projet *d'anéantissement de l'existant*, avec ses étapes ou « transitions » éventuelles, doublé bien entendu par un projet de reconstruction radicale, qu'on s'efforcera de rallier ou d'associer le maximum ou une majorité de gens.

---

(11) Cf. C. LEFORT, préface citée aux *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, p. 10 : « Je m'avouai qu'il était dénué de sens de comprimer l'Histoire dans les limites d'une classe et de faire de celle-ci l'agent d'un accomplissement de la société. »

(12) Je me réfère aux questions formulées par C. LEFORT dans « Questions sur la révolution » et « L'insurrection hongroise » (*L'invention démocratique*, *op. cit.*).



Or un tel projet, par sa définition même, porte atteinte, comme le fait également le fonctionnement normal des sociétés modernes, au sentiment que partagent la plupart des opprimés et des exploités de constituer, même dans les conditions les plus misérables, une *communauté véritable*, riche de sa culture, de ses particularités, du rapport spécifique qui la relie à un espace et à une histoire, de constituer un milieu réel où circule sous toutes sortes de formes une vie sociale spécifique, avec sa consistance propre, ses potentialités, son devenir.

Ce sentiment doit être analysé, et critiqué dans ce qu'il peut avoir d'irréel, d'illusoire, et d'asservissant, et il l'a été abondamment (13). Cependant, si les mots d'ordre qui appelaient à la constitution d'une communauté des opprimés et des exploités, située sur un tout autre plan, si ces mots d'ordre n'ont pas rencontré d'écho ni provoqué la mobilisation escomptée, il faut se demander si cela ne renvoie pas en quelque façon à la méconnaissance qu'ils contiennent de cette réalité sociale présente et *valorisée à un certain niveau par chacun*, qu'il le reconnaisse ou non. L'idée que les prolétaires n'ont rien à perdre que leurs chaînes a davantage suscité le refus de se considérer comme prolétaire, que la fierté d'être une simple force de travail et la volonté de se rassembler autour de ce concept ; le projet de faire du passé table rase comporte de même la négation globale de tout ce à partir de quoi s'est constitué et s'entretient le sentiment *d'identité* des individus et des groupes.

C'est probablement de ce côté qu'il faut chercher la raison du succès remporté, à travers l'histoire et aujourd'hui encore dans les sociétés les plus mélangées, par les idéologies nationalistes, révolutionnaires ou pas — autant ou davantage que du côté de l'idéologie dominante (14) ; il est temps de se demander pourquoi, actuellement, ces idéologies sont les seules à susciter un degré d'adhésion et de mobilisation collectives que l'on a trop largement mis au compte de la naïveté et de l'arriération

---

(13) Ne serait-ce que par Marx lui-même, et l'on sait avec quels excès significatifs. Cf. les textes rassemblés dans G. HAUPT, M. LOEWY, C. WEILL, *Les marxistes et la question nationale*, Paris, 1974.

(14) Le problème est posé on ne peut plus nettement par C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, p. 207-208 : « Cet imaginaire de la nation s'avère pourtant plus solide que toutes les réalités, comme l'ont montré deux guerres mondiales et la survie des nationalismes. »



des masses, et de la facilité à les manipuler. Il faut constater que les seuls appels à la mobilisation révolutionnaire qui aient un écho sont justement ceux qui, à travers toutes les ambiguïtés déjà soulignées, savent impliquer cette dimension de l'identité collective concrète ; et non pas ceux qui évoquent, à un niveau abstrait, une communauté de classe que la société ou le pouvoir moderne a su désarticuler ou faire avorter, ou d'une communauté humaine future dont personne ne peut donner une vision précise, ni surtout énoncer ce qu'elle retiendrait du présent. Plus les projets révolutionnaires se veulent radicaux, moins ils semblent prendre en compte cette dimension de l'identité, essentielle à toute mobilisation, ou essayer de montrer comment le présent et le passé trouveront leur prolongement dans le futur. Contradiction qui pourrait bien être à la base de leur inefficacité historique. Toute tentative de redéfinition d'un projet révolutionnaire devrait prendre en considération cette dimension et en explorer les conséquences.

3. Enfin, le projet révolutionnaire lui-même, tel qu'il se présente et s'explique, et quelle qu'en soit la version, autoritaire ou libertaire, comporte l'idée d'une *rationalisation* possible et délibérée de tout le social : à tous les niveaux, qu'il s'agisse de l'organisation des entreprises communes, de la production et des échanges économiques, des rapports entre les individus et entre les groupes, de la gestion des conflits, ou des déviations, de la détermination de l'avenir, c'est-à-dire des choix collectifs, etc. etc.

L'incrédulité que suscite une telle idée est-elle simplement un signe d'ignorance, ou bien n'exprime-t-elle pas le sentiment du caractère vivant, opaque, imprévisible, de tout corps social, de toute société ? Et la certitude qu'une telle réalité ne peut être soumise, sans conséquences ici aussi incalculables, sans risque de convulsions effroyables, à la tentative de redéfinition rationnelle intégrale, aussi bien intentionnée soit-elle. En vain protestera-t-on que les projets authentiquement révolutionnaires ne se proposent pas cette rationalisation intégrale, car quel est celui qui s'est soucié de préciser, de circonscrire le champ des transformations, les principes de prudence qui les conduiraient, les précautions concrètes qui les préserveraient de toute dérive rationaliste ou messianique ? La méfiance envers les projets révolutionnaires peut donc traduire fondamentalement le refus de ce qui d'une certaine façon méconnaît ou

sous-estime la complexité organique et surtout l'imprévisibilité des réactions sociales aux entreprises visant la société tout entière. Il s'agirait de la crainte qu'inspire la *violence faite au social* bien plus que de la crainte d'un déchaînement de la violence elle-même (15).

En somme, les discours et projets révolutionnaires ont eu trop vite fait d'écarter ce genre de questions et d'objections, souvent par un surcroît de rationalisme social, et se sont trop peu préoccupés de les intégrer aux inquiétudes et aux certitudes dont ils étaient eux-mêmes inspirés. Ainsi se sont-ils contentés, le plus souvent, de proclamer comme objectif la destruction de tout pouvoir « politique proprement dit » (Marx), d'annoncer l'avènement d'un monde nouveau, la rationalisation de la production et des échanges (dont la simplification à l'essentiel, une fois écartée l'exploitation, le profit, et tout ce qui en découle au niveau des besoins, permettrait de les offrir aux yeux de tous dans des alternatives intelligibles à l'aide des techniques les plus avancées), etc. Mais ces mêmes révolutionnaires n'ont pas encore relevé le défi, le plus souvent muet, que leur lancent non pas les maîtres ou les exploités, mais les opprimés et les exploités, par l'aversion que ceux-ci nourrissent très généralement envers leurs projets.

Et c'est seulement à la condition de prendre au sérieux de telles questions que l'on peut à son tour, en retournant l'argument, essayer de montrer avec quelque plausibilité que le maintien de l'ordre établi contient lui aussi, et peut-être davantage que les tentatives révolutionnaires, des risques ou même des certitudes de convulsions sociales tout aussi effroyables.

## V. — Les révolutions du XX<sup>e</sup> siècle

Les interprétations avancées précédemment et les questions évoquées resteraient bien inconsistantes si elles n'étaient corroborées par les enseignements que délivrent les expériences historiques contemporaines, concernant la relation entre les types de pouvoir socio-politique et la révolution.

---

(15) Le problème est abordé par TALMON, *Les origines de la démocratie totalitaire*, 1952 (Paris, 1966).

Les réflexions qu'ont inspirées les révolutions du xx<sup>e</sup> siècle voient souvent leur valeur limitée du fait qu'elles n'auraient pas su distinguer suffisamment les époques et les contextes où ces révolutions ont surgi. On en est donc resté à des constatations trop générales, ou pas assez construites : celle, par exemple, de l'échec des révolutions modernes à remplir les promesses de leurs projets initiaux ou à suivre les voies que leur traçait la théorie. Echec attribué, selon les cas et les préférences, à des facteurs organisationnels (leçons léninistes diverses), ou idéologiques, tel la prédominance de l'inspiration autoritaire (leçon anarchiste) (16), ou bien à des raisons plus générales, comme la prétendue contradiction indépassable entre révolution et démocratie (17), ou bien entre égalité et liberté (18).

Or le temps est déjà loin où l'on pouvait évoquer la révolution comme « l'un des événements les plus communs de la vie politique de presque tous les pays et continents » (19). Il faut faire aujourd'hui un constat bien plus précis, et distinguer sous cet angle la situation des sociétés industrielles occidentales (auxquelles se réfèrent toutes les considérations précédentes), et celle des sociétés industrielles à régime soviétique — en laissant de côté les perspectives de la révolution dans les pays du « tiers monde », qui relèvent d'une problématique spécifique.

Dans les premières, les *sociétés capitalistes occidentales*, ou d'économie mixte, il n'y a plus eu de tentatives révolutionnaires depuis la fin des années trente — au moins (20).

Les mouvements de 1968, en France, en Allemagne, en Italie ? Il s'agissait de mouvements sociaux et culturels, et de crise politique ; il y a bien eu extension de « l'agitation » à tous

---

(16) C'est le thème de l'intervention d'O. ALBEROLA à Venise, 1984, « Abandonar o reinventar la revolución ».

(17) Cf. par ex. M. RICHIR, dans *Esprit*, sept. 1976.

(18) Cf. par ex. M. HORKHEIMER, *Théorie critique*, Paris, 1978, p. 358 (1970).

(19) H. ARENDT, *De la révolution*, Paris, 1967 (1963), p. 319.

(20) Ces cinquante années peuvent paraître une durée négligeable, rapportée au cours et à la lenteur de « l'histoire universelle » ! Cela permet néanmoins à la réflexion un certain recul. D'autre part, le cours de l'histoire semble s'être notablement accéléré...

ou à de nombreux points du système social, il n'y a pas eu de polarisation ; ce n'est pas en sous-estimer l'importance et la signification que de dire qu'il ne s'est pas agi d'une révolution vaincue ou d'une tentative révolutionnaire.

Peut-être le seuil que nous traçons doit-il être situé plus haut. Par exemple, l'Espagne de 1936, exemple déjà plus lointain, et qui reste le témoignage classique de la créativité sociale dont est capable un mouvement social, ainsi que de la pertinence des idéaux libertaires. Cette révolution véritable, bien que vaincue, ne laisse pourtant pas de soulever toutes sortes de questions quant aux leçons qu'elle peut inspirer (21). Il suffira ici d'en poser une seule : cette révolution est-elle surgie dans une société comparable aux sociétés occidentales d'aujourd'hui, Espagne comprise, au niveau des fonctionnements intégratifs que nous avons relevés ? Il ne serait pas difficile de marquer en détail tout ce qui les sépare.

On peut remonter encore plus loin, à l'Allemagne des années 1918-23 — exemple unique de tentative révolutionnaire prolétarienne dans un des pays industriels les plus avancés. Là encore, il y a bien des divergences d'interprétations. On soulignera donc seulement 1) que la société allemande de l'époque est, elle aussi, bien différente des sociétés actuelles, même lorsqu'elles sont durement frappées par la crise, et 2) que même sur ce cas, des analyses qui s'inscrivent incontestablement dans une perspective révolutionnaire concluent dans cet exemple à la faiblesse de la conscience révolutionnaire et de la volonté de reconstruction radicale de la société, y compris parmi les acteurs du mouvement social, et à l'absence de polarisation sociale (22).

De toutes façons, cette époque et les traits qui la caractérisent sont trop lointains pour pouvoir orienter avec une quelconque certitude l'analyse des mouvements sociaux contemporains. Ils permettent tout au plus de confirmer certaines idées sur la mise en place des dispositifs d'intégration. Si donc la révolution fait encore partie de l'imaginaire social, ce n'est pas tellement par rapport aux expériences révolutionnaires

---

(21) Cf. F. MINTZ, *L'autogestion dans l'Espagne révolutionnaire*, Paris, 1976.

(22) Cf. les nombreux textes que P. MATTICK a consacré à la révolution allemande, par ex. : « R. Luxembourg, une rétrospective », dans *Le marxisme, hier, aujourd'hui et demain*, Paris, Spartacus, 1983, p. 109.



lointaines et ambiguës de l'Europe occidentale, mais bien par référence à d'autres expériences historiques, plus proches dans le temps, mais qui se déroulent dans un tout autre cadre, celui *des pays de l'Est*.

En effet, si la révolution a encore une présence dans la conscience des Européens occidentaux, c'est dans la mesure où ils se réfèrent aux événements qui ont eu pour théâtre les sociétés de type soviétique. C'est dans ces sociétés plus ou moins industrialisées, plus ou moins modernes, plus ou moins imprégnées de culture occidentale, politique ou autre, et diversement situées dans le contexte soviétique, que se maintiennent encore aujourd'hui les perspectives d'une révolution politique et sociale ; perspectives qui se concrétisent parfois et même périodiquement en tentatives poussées plus ou moins loin : Allemagne de l'Est, Hongrie, Tchécoslovaquie, Pologne surtout à diverses reprises — à l'exclusion de l'U.R.S.S., qui n'a connu que des révoltes circonscrites, et la contestation radicale mais symbolique et fragile de la dissidence (23). Ces diverses tentatives, habituellement rangées dans la catégorie des « révolutions antitotalitaires », montrent la plupart du temps une *pluralité de dimensions* (démocratique, prolétarienne, nationaliste, religieuse, et même antiautoritaire et libertaire) qui rend la nature de ces mouvements sociaux incertaine et discutée ; cette pluralité de dimensions est cependant importante, car elle indique l'une des conditions de la reconstitution d'une cohésion sociale active (24).

Impossible en tous cas de ne pas observer que, depuis l'après-guerre, les seuls pays européens qui aient connu des mouvements sociaux radicaux et puissants, associant les couches les plus diverses de la société contre un même adversaire, et avec un même objectif immédiat, bref des mouvements révolutionnaires, sont précisément ceux où s'est instauré un mode de domination bien particulier (dit « totalitaire »), de toutes façons bien différent de celui que nous avons analysé

---

(23) Il faudrait analyser spécialement les raisons de l'absence de mouvements révolutionnaires en Russie soviétique, et se demander en particulier s'il faut la compter au nombre des pays industriels modernes ou avancés.

(24) Cf. C. LEFORT, « L'insurrection hongroise », *op. cit.*



plus haut. Ce mode de domination se caractérise (25) principalement par une coercition sociale, politique, policière très forte, dotée de moyens de violence plus ou moins sophistiqués, et par un « régime idéologique » de *saturation*, que l'on décrit presque toujours et à tort comme de l'endoctrinement ou du conditionnement.

Un tel régime social et politique, lorsqu'il est rapporté à son cadre, reste cependant *très rudimentaire et très brutal*, en ce qui concerne tout au moins les pays de l'Est, sinon la Russie elle-même. En effet, ces sociétés centre- ou est-européennes, avec leur histoire, leur contexte oriental et occidental tout proche, leur différenciation interne, leur degré de développement industriel, etc., constituent un cadre social, économique et culturel qui permettrait et appellerait la mise en place de modes de domination plus « avancés », plus performants, tels ceux que l'on trouve dans le capitalisme occidental, précisément. Dans les pays de l'Est, un pouvoir qui tente de fonctionner sur le modèle soviétique, c'est-à-dire sans scène politique, sans opinion publique, sans idéologie au sens propre, donc sans intégration ni consensus, ce type de pouvoir empêche la mise en place des dispositifs d'identification (sauf envers les figures de l'opposition politique, cf. la Pologne aujourd'hui) et des relais du pouvoir, l'insaisissabilité de celui-ci, au contraire bien localisé et identifiable, bref, il empêche l'établissement de tous les dispositifs modernes relevés dans la structure politique des sociétés occidentales ; faisant apparaître les gouvernants comme des tyrans, et le pouvoir comme un abus permanent, il permet l'installation d'une polarisation durable de la société (Eux et nous) qui peut se cristalliser à tout moment en un rapport de force, à partir d'événements et de lieux imprévisibles et divers, et se propager ensuite dans tous les secteurs et couches de la société.

Malgré ou plutôt à cause même de la nature de la domination, centralisée, violente, excessive et manifeste, malgré la puissance des moyens répressifs et les souvenirs des défaites passées, c'est donc bien dans les pays de l'Est que l'on peut

---

(25) Nous avons proposé une analyse de ce dispositif particulier de domination : cf. C. ORSONI, *Le régime idéologique soviétique et la dissidence*, Ed. Nautilus, Paris, 1983. Il faudrait aujourd'hui compléter cette analyse par celle des moyens qui ont permis l'élimination quasi complète de la dissidence en U.R.S.S.

s'attendre au retour des tentatives révolutionnaires — sans qu'il soit possible, bien entendu, d'évaluer leurs chances de succès, d'extension à l'intérieur du cadre soviétique ou leurs répercussions hors de ce cadre et dans l'Europe occidentale toute proche ; d'où l'importance pour celle-ci, toute autre considération mise à part, des événements qui se déroulent dans les pays de l'Est, ou des transformations graduelles qu'ils connaissent.

## VI. — Perspectives incertaines

Dans les pages qui précèdent, il s'agissait essentiellement d'apporter, du point de vue de l'analyse politique et idéologique, un complément aux interprétations qui classiquement rapportent l'absence de mouvements révolutionnaires dans les pays « avancés » aux ressources encore disponibles pour le capital ainsi qu'à l'effet intégratif des organisations syndicales et des partis réformistes (26).

Dans quelle mesure ces considérations conduisent-elles à réexaminer les perspectives révolutionnaires traditionnelles ou modernes, à en marquer les limites ou les difficultés, à approfondir certains aspects négligés, c'est ce que nous allons tenter de voir maintenant. Il ne s'agit nullement, faut-il le préciser, de déclarer que « l'ère des révolutions touche à sa fin » (27), pas plus que de proclamer son retour inévitable.

1. Dans la configuration socio-politique des sociétés capitalistes occidentales et dans son type de fonctionnement, on peut ne voir que l'effet des ressources dont dispose « encore » le capitalisme pour remédier aux difficultés qu'il suscite lui-même. C'est le cas de la plupart des analyses révolutionnaires marxistes, qui subordonnent d'abord la concrétisation de toute perspective radicale dans le capitalisme avancé à un certain degré d'aggravation de la crise économique qu'il engendre inéluctablement. Cette aggravation inévitable, à *terme*, des crises peut être fondée de diverses façons en théorie ; mais que

---

(26) Les fonctions d'intégration capitaliste et de neutralisation des tendances radicales, assumées par les organisations soi-disant « ouvrières », n'ont pas besoin d'être démontrées ni rappelées ici.

(27) A. TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Paris, 1984.

l'aggravation résulte du rétrécissement du marché ou de la baisse du taux de profit, et quelles que soient les causes de celle-ci, cela importe peu pour notre objet, si de toutes façons on compte seulement sur elle pour que, les ressources étant taries, les divers dispositifs politiques et idéologiques de domination et de fabrication du consensus soient massivement inhibés.

Pour P. Mattick, par exemple (28), tant que la crise n'a pas pris des proportions nationales et internationales suffisantes pour entraîner un tel effet (c'est-à-dire, tant que les exploités, toutes illusions dissipées, ne se retrouveront pas « le dos au mur ») les chances que se produisent des soulèvements révolutionnaires susceptibles de s'orienter ensuite dans un sens anticapitaliste, antiétatique et antiautoritaire, restent négligeables. Lorsque cela se produira, ces chances seront meilleures, sans équivaloir cependant à une certitude : car tout dépendra alors du niveau de conscience atteint par les exploités, à travers leurs actions et expériences précédentes. Sur ce niveau de conscience règne la plus grande incertitude : d'un côté, on ne peut renoncer à l'idée d'une accumulation de l'expérience collective des travailleurs, sans risquer de tomber dans un déterminisme économique strict, donc on dira : « L'histoire de l'échec est aussi celle des illusions abandonnées et de l'expérience acquise, sinon pour l'individu au moins pour la classe », car « il n'y a aucune raison de supposer que le prolétariat est incapable de tirer les leçons de l'expérience » (29). Sauf celle-ci, tout aussi assurée : « Ce qu'une génération a appris, la suivante l'oublie, menée qu'elle est par des forces qui échappent à son contrôle et à sa compréhension » (30). Ainsi, le processus de la prise de conscience de classe restant indéterminable et imprévisible, on demeure partagé entre les constats pessimistes (« après cent années d'agitation socialiste, l'espoir de l'émergence de mouvements socialistes, qui reconnaissent dans la relation capitaliste la source d'une chute effroyable vers la barbarie, semble bien mince ») et la confiance, si l'on peut

---

(28) Les réflexions qui portent sur la position exemplaire de P. MATTICK, telle qu'elle s'expose par ex. dans *Le marxisme hier, aujourd'hui et demain*, op. cit., p. 28-32, valent *a fortiori* pour toutes les positions moins profondes ou moins cohérentes.

(29) *Ibid.*, p. 32.

(30) *Ibid.*, p. 30.

dire, dans une aggravation de la crise (fondée dans l'analyse économique) et dans son effet sur les exploités. Et tout en sachant qu'on a, dans le passé, « surestimé la capacité de l'idéologie marxiste à influencer sur la conscience de classe du prolétariat » (31), il n'est d'autre recours que de scruter, dans le cadre de cette même théorie marxiste, les difficultés où s'enferme le capitalisme et les remèdes inégaux et temporaires qu'il parvient à y apporter, ainsi que les réactions et résistances par lesquelles y répondent à leur tour les travailleurs. Et de s'efforcer de faire comprendre à ceux-ci que ces difficultés ne feront que croître et ne seront surmontées, dans le cadre capitaliste, qu'à leur détriment. Toutefois, ces considérations restent forcément théoriques et abstraites, et les travailleurs ne les comprennent vraiment dans toute leur portée que lorsqu'ils sont précisément le dos au mur, acculés par la crise. Le cercle est ainsi refermé. Et comme le facteur temps ne peut être intégré dans ces analyses que sous l'angle négatif (comme facteur d'imprévisibilité, personne ne pouvant dire ni où ni quand la crise atteindra les proportions « attendues » et rendra possibles des réactions salvatrices) (32), l'analyse d'intention activiste débouche sur une incertitude généralisée — au point que c'est à peine si l'on peut parler de perspective. Ainsi, lorsqu'avec une infinie patience, on s'efforce de mettre en relief les exemples de luttes autonomes qui éclatent périodiquement au sein du mouvement social (33), on est en même temps conduit à noter objectivement leur caractère limité, isolé, dispersé, et l'on court le risque d'alimenter l'idée d'une intégration capitaliste encore si solide que personne ne peut assurer entrevoir son ébranlement. D'où le recours à la théorie des crises. La fonction essentielle de celle-ci se résume donc, en posant les limites théoriques au développement capitaliste, à prévenir la tentation intellectuelle de déclarer la société capitaliste définitivement intégrée au plan économique — résultat non négligeable, mais d'un impact bien limité.

---

(31) P. 31.

(32) P. 32 : en effet, « le changement historique reste un processus extrêmement lent... surtout mesuré à l'aune d'une vie humaine ». On peut d'ailleurs se demander si cette unité de mesure n'est pas la seule qui importe vraiment...

(33) Cf. par ex. l'analyse de la grève des mineurs anglais, par H. SIMON, *I.R.L.*, n° 58, janvier-février 1985.



2. D'autres analyses, menées d'un point de vue plus politique, et plus ou moins conscientes de la nécessité d'une polarisation sociale pour que surgissent des objectifs révolutionnaires, s'attachent à relever dans les sociétés occidentales tous les signes possibles d'un durcissement du pouvoir moderne, d'une tendance au « néo-fascisme » ou au « néo-totalitarisme », à mettre en relief l'intensification de la répression, de la violence d'Etat, du terrorisme d'Etat, et ceci jusqu'à envisager ou annoncer une identification des dominations occidentale et soviétique.

On reconnaît ainsi, indirectement, que ce qui est susceptible d'entraîner radicalisation et mobilisation, c'est bien le pouvoir perçu comme pure violence, comme excès et comme abus.

Parmi les Etats modernes, il en est peu qui ne donnent pas matière à la dénonciation, tout à fait justifiée, des actes de répression auxquels ils se livrent, et de la dérive répressive de leurs institutions, judiciaires, policières, etc., qui s'en prennent par exemple aux immigrés, aux militants, ou à d'autres boucs émissaires.

Force est pourtant de constater le peu d'écho que rencontre l'exhortation militante sur ce thème, quand ce n'est pas une sereine indifférence ou une approbation ouverte ; chacun pouvant se rendre compte à cette occasion de l'efficacité des dispositifs de pouvoir qui produisent ici leurs effets. A défaut donc de pouvoir attendre que se produise par là la polarisation nécessaire, il reste toujours possible d'en prédire l'apparition, en tablant derechef sur l'aggravation des conditions économiques pour accentuer la réorientation répressive du pouvoir d'Etat (et on est alors ramené à la perspective plus « économiste », évoquée plus haut).

On se contentera d'observer que de tels durcissements répressifs, lorsqu'ils se produisent, comme en R.F.A., en Italie, en Espagne, en France également, sont bien loin d'entraîner à eux seuls une modification assez profonde et assez générale des mécanismes du pouvoir pour que celui-ci tende à s'assimiler au pouvoir de type soviétique, ou pour susciter une polarisation du corps social en partisans et adversaires de l'ordre. Le cas de l'Allemagne est, comme toujours, particu-



lièrement éclairant — sans doute à cause de sa « modernité » : il y a bien eu clivage, et même d'une certaine façon polarisation entre la société et une contre-société (34) ; toutefois, ces deux termes n'étaient pas ou ne sont pas en lutte ouverte, mais plutôt dans un rapport d'articulation et de complémentarité réelle entre une écrasante majorité et ceux qui « vivent autrement ». Et la gestion de cette articulation, c'est quelque chose que le pouvoir était tout à fait en mesure de prendre en charge.

Le pouvoir d'Etat a pu en effet apprendre à contrôler ses propres démarches répressives plus facilement qu'à maîtriser ses propres contradictions ou ses multiples tâches ; c'est ce qu'il a appelé « préserver les garanties démocratiques », et il est parvenu de toutes façons à en donner, via les media, une représentation « acceptable », de façon à éviter de prendre le visage de la tyrannie. Ce n'est certes pas par attachement des gouvernants occidentaux à la démocratie que la répression reste contenue entre certaines limites, d'ailleurs mouvantes — encore que l'on voie mal comment des politiciens qui ont passé toute leur vie publique dans le cadre dit démocratique s'accommoderaient si facilement du passage à un autre type, fasciste ou stalinien, de domination : le pouvoir nazi a dû recruter son propre personnel avant de pouvoir contraindre les autres. Ce n'est pas non plus par répugnance envers le totalitarisme, avec lequel les régimes occidentaux font par ailleurs bon ménage ; c'est plutôt, semble-t-il, pour ne pas risquer d'enclencher un processus qui réactiverait le tissu social au détriment de la politique institutionnelle faite de désocialisation, et qui menacerait le consensus ordinaire, constitué essentiellement de distance, d'indifférence et de fascination mass-médiatique ; mai 68 avait laissé entrevoir les conséquences incontrôlables qu'un tel processus peut amener.

3. Parmi les autres perspectives que les conditions présentes permettent de considérer, l'une des moins impro-

---

(34) Bien entendu, il ne s'agit pas ici de la Fraction Armée Rouge (R.A.F.) ni des tentatives similaires qui auraient plutôt l'effet inverse de celui que celles-ci prétendent obtenir, et renforcent la cohésion et le consensus au lieu de les désagréger. Cf. sur ce problème *L'autonomie en France et en Italie*, Paris, Spartacus, 19... Il s'agit de la contre-société de ceux qui s'efforcent de « vivre autrement ». Cf. *Ils vivent autrement*, par I. DIENER, Paris.

ables (35) est celle du retour des tentatives révolutionnaires à l'Est ; nous avons déjà évoqué les facteurs qui les favorisent dans ces régimes. Certes, les expériences des trente dernières années n'ont pas montré de façon convaincante la tendance de tels mouvements révolutionnaires à déborder de leur cadre propre (le cadre soviétique) ni même à se généraliser à l'intérieur de celui-ci, elles ne prouvent pas la fragilité mortelle des régimes soviétiques. Mais elles n'ont pas montré non plus que ces régimes sont capables d'étouffer définitivement ces mouvements — bien au contraire.

Si, comme c'est tout à fait possible, des mouvements sociaux se reproduisent ou s'intensifient dans les pays de l'Est (la Russie en étant exclue, probablement pour longtemps), ils peuvent avoir les conséquences les plus diverses. D'ores et déjà, ceux qui ont éclaté (en Hongrie, Tchécoslovaquie, Pologne) ont eu pour effet d'accentuer le *décalage* entre le mode de domination soviétique, dont nous avons dit tout ce qu'il a de rudimentaire, et les dispositions et attitudes des populations qui y sont soumises ; ce décalage, cette brèche qui s'est ouverte et s'agrandit un peu plus à chaque crise, les pouvoirs soviétiques parviennent encore à les combler, mais avec une difficulté croissante. C'est ce que montre encore aujourd'hui la Pologne : il y a là, de plus en plus, toute une vie sociale qui ne se déroule plus parallèlement aux normes édictées par le pouvoir (comme c'est encore le cas en Russie) mais à l'encontre de ces normes et de ce pouvoir lui-même, lequel se voit donc progressivement relégué à son propre espace institutionnel, ce qui est un signe d'affaiblissement.

Ce pouvoir sur la défensive, la puissance russe et les puissances occidentales rivalisent d'aides et de conseils pour l'aider à se rétablir ; mais rien ne garantit, tout au contraire, que dans les conditions d'aujourd'hui, ce rétablissement pourrait encore emprunter les voies de 1968 ou de 1956, en cas de crise ouverte. Le bilan du coup militaire de 1981, en Pologne, n'est pas encore dressé : l'ordre qui règne à Varsovie n'a pas le même visage qu'il y a huit ou dix ans, et l'avenir est ouvert.

---

(35) Il en existe au moins une autre, qui est celle de la guerre. Elle relève d'une analyse (et de moyens d'analyse) dans laquelle on n'entrera pas ici.

Car par ailleurs, à travers les échanges de toutes sortes entre les pays de l'Est et les pays occidentaux, ces sociétés sont en communication constante les unes avec les autres, alors que leurs structures politiques et idéologiques sont hétérogènes, sinon inarticulables ; ce rapprochement, qui n'est pas une assimilation même tendancielle, est lui aussi la source d'un décalage entre le pouvoir et la société, aux conséquences imprévisibles.

Quant à l'impact que des mouvements sociaux radicaux situés à l'Est pourraient avoir dans les pays occidentaux eux-mêmes, c'est toute une analyse qui reste à mener : apparemment, ils n'ont jusqu'à présent intéressé et « mobilisé » qu'une fraction minuscule des sociétés occidentales ; mais d'autre part, ils ont indéniablement contribué, jusqu'à un certain point, à clarifier et à démystifier les idées courantes sur le régime soviétique, la Russie et le « socialisme », et ce dans toutes les couches de la société. Comme on l'a vu, cela n'a pas été sans répercussions sur la présence de l'idée de « révolution ». De tels mouvements peuvent encore, dans l'avenir, ouvrir et stimuler la réflexion et les projets de transformation sociale.

4. Enfin, dans le cadre même des sociétés capitalistes occidentales, rien n'exclut définitivement la décomposition plus ou moins souterraine ou rapide de leur système de domination, sous le double effet d'une part de ses propres difficultés économiques, politiques, etc., et de son propre engagement, et d'autre part d'une *reviviscence du tissu social*.

Car plus que par le progrès des idéologies révolutionnaires revues et corrigées, c'est par des mouvements et actions ayant pour effet de contrer l'atomisation, la dispersion, de reconstituer des groupes et des communautés réelles et concrètes, que ce soit au plan local ou au plan des luttes sociales, que peut se dérouler (dans le meilleur des cas) un processus de resocialisation (sûrement limitée, partielle, éphémère), qui reste la condition pour que des transformations soient entreprises par un sujet collectif, pourvu d'une identité et capable de se reconnaître lui-même.

Rien ne sert ici d'opposer au réformisme naïf ou rusé des sociaux-démocrates l'antiréformisme révolutionnaire : aujourd'hui comme hier, ce n'est que par rapport à des *objectifs immédiats, proches, visibles, et par conséquent forcément*

*limités*, que des intentions et projets d'action collective peuvent se constituer ; les objectifs de transformation globale, radicale, demeurent sans écho et sans consistance, tant qu'ils ne se déploient pas sur l'horizon d'actions et de mouvements en cours.

Encore faudrait-il, même dans ce cas, que ces idées et projets « révolutionnaires » soient capables d'intégrer des dimensions et des aspects qui avaient été jusqu'ici négligés ou refoulés. En particulier ceux que nous avons évoqués.

Ainsi, toute action collective implique une *composante identitaire* « plurielle », elle peut inclure des dimensions économiques, culturelles, ethniques, ou autres : on ne peut pas préjuger de leur sens, c'est seulement par leurs effets sociaux que de telles composantes manifestent une portée radicale ou conservatrice. Il est bien entendu nécessaire d'être vigilant envers les usages et manipulations que cette pluralité de dimensions suscite, mais il est inutile d'exiger ou de poser, en théorie, la prédominance d'une seule d'entre elles.

D'autre part, toute identité collective ayant son fondement dans la réalité présente, les projets de transformation doivent inclure dans leur démarche une certaine *valorisation de l'existant*, et non pas seulement sa critique ; sous peine de n'être capable de rallier aucune adhésion, il est nécessaire d'évoquer ce qui peut et doit être conservé et développé, ou ce devant quoi s'arrêteront, au moins provisoirement, les projets de mise en ordre rationnelle ; donc limiter ou délimiter le champ d'intervention, circonscrire la portée de la rationalisation. C'est là, en même temps, un moyen de désarmer les craintes que font naître le pouvoir et les entreprises qui le visent, de témoigner d'un respect du social, et de son « autonomie », tout en posant la possibilité d'une réappropriation du politique, et non pas de sa « destruction ».

\*  
\*\*

Seul l'avenir peut dire si, face aux dispositifs de pouvoir qu'ont su mettre en œuvre les pays les mieux nantis, les bases subsistent sur lesquelles peuvent se développer des mouvements radicaux et des entreprises de transformation sociale globale.

Dès à présent, les aspects les plus aigus et les plus concrets des crises économiques manifestent l'irrationalité croissante du système à l'intérieur duquel les changements en cours se trouvent enfermés. De leur côté, la persistance et à certains moments l'intensification des résistances de tous ordres, en particulier des luttes sociales, témoignent des limites auxquelles se heurtent également les pouvoirs les mieux équipés. Ainsi resurgit périodiquement l'idée d'une *rupture* nécessaire, d'une polarisation de la société, capables d'orienter ces réactions et ces constatations vers des entreprises pratiques.

Cette idée, toutefois, ne prendra corps, n'éveillera un écho, ne pourra animer de telles entreprises qu'à certaines conditions : que l'on se défasse de schémas simplistes, pseudo-rationnels, soi-disant radicaux, et dont l'insuccès historique témoigne non seulement de la solidité de l'ordre établi mais aussi de leurs faiblesses propres. C'était là la direction que nous voulions indiquer, et où il nous semble qu'il faut s'engager, fût-ce au prix de la renonciation aux idées confuses de « la révolution ».





# ADIEU A LA RÉVOLUTION

par

TOMAS IBANEZ

Quelle est la relation entre l'anarchisme d'une part et la révolution sociale d'autre part ?

En fait le mouvement anarchiste réel a tranché la question depuis longtemps et, dans un certain sens, on peut dire que le débat « révolution, oui ou non » est un débat déphasé, ou, si vous préférez, un débat pour *dinosaures idéologiques* au nombre desquels, évidemment, je m'inclus.

Je prétends que *le concept de révolution est antithétique ou incompatible avec la pensée anarchiste, dans la mesure même où il est porteur d'une série de conséquences ou d'effets nécessairement liberticides.*

Il ne s'agit pas, bien au contraire, de mettre en cause le « *désir de révolution* », en tant qu'il constitue un élément fondamental de la sensibilité social-émancipatrice et de la pensée utopique ou même de toute exigence éthique.

Les libertaires et, avec eux, des millions de gens rêvent plus ou moins vaguement d'une *mutation sociale* qui déboucherait sur une société radicalement différente de celles que nous connaissons. Ce rêve constitue en fait un élément de l'imaginaire social depuis le temps, pas très éloigné, où l'on découvrit que les formes sociales sont des formes socio-

historiques, c'est-à-dire des formes relatives, et qu'il est donc concevable d'agir sur elles pour les modifier volontairement. Désirer activement vivre dans un « ailleurs » par rapport au social-institué que nous connaissons constitue certainement un impératif de toute éthique.

Ce n'est donc pas le *désir de révolution* qui est en cause. Bien au contraire, le désir de révolution constitue un élément fondamental de toute pensée critique et il fait pleinement partie de l'indispensable utopie libertaire.

Ce qui fait sérieusement problème, c'est le *projet de révolution*. C'est-à-dire l'*élaboration politique ou stratégique du désir de révolution*, sa traduction concrète au niveau d'une conception et d'une pratique socio-politique qui se veulent libertaires. Ce qui fait sérieusement problème, c'est la constitution du désir de révolution en un projet rationnel, élaboré, articulé, servant de moteur à l'efficacité de l'action individuelle ou collective, car le *désir de révolution devient alors, nécessairement, une entreprise totalitaire et un instrument de domination*.

Pourquoi le projet révolutionnaire est-il opposé à ce que l'on pourrait considérer comme l'essence même de la pensée anarchiste ?

Ce n'est pas là une question liée à l'aspect *insurrectionnel ou non* de la révolution.

En effet, le recours à la violence constitue souvent la seule issue valable face à certaines situations, et je ne suis pas de ceux qui voient dans l'usage de la violence une « tare » qui dénature irrémédiablement toute action à visée émancipatrice. Il est vrai que les moyens ou les instruments utilisés ne sont *jamais* neutres et que l'usage de la violence *implique nécessairement* des effets spécifiques ; mais tous les moyens que nous pouvons utiliser sont chargés d'effets secondaires non désirés et non contrôlés. L'anathème lancé contre la violence des dominés ne paraît pas justifiable, à moins qu'il ne vise une éventuelle « stratégie de la violence », auquel cas je le jugerais acceptable.

Au-delà de l'aspect insurrectionnel ou non de la révolution, ce qui est en cause touche à une question plus fondamentale, *liée à la logique même du concept de révolution*.

Une analyse historique de l'émergence et du développement du concept de révolution sociale nous montrerait à quel point ce concept a été marqué par le modèle scientifique propre de la mécanique classique et à quel point il est tributaire de l'idéologie scientiste, déterministe et dominatrice qui imprègne le modèle scientifique galiléo-newtonien. Lappo Berti (1) a réalisé cette analyse dans un excellent article paru dans la revue *Aut-Aut*, je n'aborderai donc pas ce point de détail et je me contenterai de signaler que le concept de révolution a été fondamentalement utile, au niveau historique, pour les desseins de la bourgeoisie et, plus généralement, pour *les desseins de toute entreprise de conquête du pouvoir politique*.

Cet aspect suffirait à lui seul à jeter un doute sur la prétendue pertinence libertaire du concept de révolution ; mais ce qui m'intéresse c'est de signaler d'autres aspects et pour cela il est nécessaire de préciser certaines caractéristiques du concept de révolution.

Une révolution ne se ramène certainement pas à une simple transformation de la société, il faut spécifier au moins cinq éléments supplémentaires pour rendre compte du concept de révolution :

1. - c'est une transformation relativement *brusque et rapide*, sans quoi les termes de « révolution » et « d'évolution » seraient interchangeables ;
2. - c'est une transformation *radicale*, sans quoi on parlerait de simple aménagement ou de « réforme » sociale ;
3. - c'est une transformation *orientée* ou finalisée, car les libertaires ne sont pas des « démocrates primaires », ils ne se satisfont pas de la notion de réalisation du désir majoritaire des gens et ils exigent que la révolution, pour être « authentique », se conforme à leurs propres critères ;
4. - c'est une transformation *globale*, qui affecte toute la société, sans quoi il ne s'agirait que d'une prothèse sociale localisée ;
5. - enfin, au niveau d'un projet politique, la révolution se constitue forcément en *objectif transcendant*. En

---

(1) BERTI L., « Rivoluzione o... ? », *Aut-Aut*, juin 1980, Milano.

effet, les effets attribués à sa réalisation sont suffisamment importants pour que cet objectif, la révolution, se situe à un niveau qualitativement distinct des autres objectifs et qu'il les relègue dans une situation de subordination hiérarchique.

Si nous analysons les diverses conséquences qui découlent des cinq caractéristiques énoncées, il est facile de voir pourquoi l'idée de révolution devient incompatible avec l'anarchisme dès l'instant où elle prend la forme d'un projet politique, c'est-à-dire d'un projet *virtuellement* réalisable et qui oriente la pratique social-antagoniste des libertaires.

Très brièvement, je signalerais trois de ces raisons :

• 1. — L'idée de révolution, en tant qu'objectif transcendantal, en tant qu'objectif supraordonné, réintroduit forcément un élément *théologique* dans la pensée libertaire. Cet objectif suprême rend légitime le sacrifice du présent au futur, du temps concrètement vécu au temps purement idéal, il légitime le sacrifice de la vie à l'idée, pour ne pas parler d'autres sacrifices qui s'étendent de l'auto-sacrifice militant jusqu'au sacrifice d'autrui, en passant par le sacrifice, ou la mise entre parenthèses, des « principes ». Dès l'instant où il y a un objectif transcendant, un but suprême, une valeur située dans le temps futur, *tous les sacrifices sont permis*. Si la révolution peut s'accomplir au moyen d'une stratégie, quelle qu'elle soit, il est clair que nous ne pourrions pas nous dire libertaires si nous ne tentions pas de la réaliser — coûte que coûte —. Les milliers de morts quotidiens que provoque la société instituée, les innombrables souffrances et humiliations de chaque instant, l'injustice permanente ne nous laissent pas le choix. Si la révolution est inscrite comme conséquence possible d'une stratégie, *rien* ne peut justifier le renoncement à cette stratégie. L'affirmation selon laquelle « la fin ne justifie pas les moyens » perd dans ce contexte toute signification autre que moraliste et pieuse. Qu'importent les justifications si le résultat constitue la fin de la barbarie ? Il s'agit certainement d'un vieux débat, mais ceux qui croyaient vraiment que la révolution pouvait être une conséquence directe de leurs actions avaient raison de « piétiner » les « bons sentiments » des libertaires. Il faut effectivement choisir entre la croyance au projet révolutionnaire d'une part et « l'idéologie » libertaire d'autre part. On ne peut pas être libertaire et développer un



projet révolutionnaire, car celui-ci nie l'ensemble des valeurs libertaires. Ne pas l'avoir compris a conduit les libertaires de la première moitié du siècle à d'incroyables apories, ouvrant un fossé entre leurs pratiques et leur idéologie.

• 2. — L'idée de révolution, en tant que projet global et totalisant, concernant l'ensemble d'une société donnée, est forcément un projet totalitaire car il « noue » en un même nœud l'ensemble des trajectoires individuelles et subordonne le local au général.

En effet la société est un *système*, au sens fort du terme ; toutes ses parties interagissent les unes sur les autres et sont interreliées. La société est plus que la somme de ses parties mais elle est aussi *moins* que la somme de ses parties car, du simple fait d'être insérée dans un système, chaque partie subit des contraintes qui limitent l'expression de ses propriétés. Le « projet révolutionnaire » comporte aussi un « projet de société ». En effet il ne s'agit pas d'un simple projet négatif visant à détruire sans plus le social institué ; il comporte l'offre d'un système social alternatif. Par conséquent le projet révolutionnaire se présente comme un projet qui va affecter, qu'il le veuille ou non, l'existence de *chacune* des parties qui composent la société, que ces parties veuillent ou non s'accommoder du projet de société conçu par les « révolutionnaires ». Un projet de société peut être conçu de manière à maximiser la liberté et l'autonomie de chacun des éléments sociaux *mais* chaque élément doit être *compatible* avec l'ensemble, et cet ensemble assure précisément la compatibilité en exerçant sur lui les opérations matérielles et idéologiques nécessaires. Le modèle de société véhiculé par un projet révolutionnaire est donc un modèle pour *tous*. On peut douter que le propre de l'action libertaire soit de promouvoir un système social, quel qu'il soit, dans la mesure où, par définition, ce système sera localement contraignant.

• 3. — Enfin, l'idée de révolution implique la croyance au *déterminisme social*, c'est-à-dire la croyance que la société est une espèce de machine régie par des lois et sur laquelle on peut appliquer certaines actions causales pour produire des effets contrôlés et prévisibles. Sans cette croyance le « projet révolutionnaire » n'a pas de sens, car une stratégie ne peut s'élaborer que sur la base d'une liaison causale entre les opérations réalisées et les conséquences produites, ou du moins

sur la base d'une croyance dans ce caractère causal. Cela revient à ignorer tout simplement que la société est un système auto-organisateur, et donc un système fortement imprévisible dans ses réactions et dans son fonctionnement. Cela revient aussi, mais c'est une autre question, à accepter un modèle de connaissance du social basé sur le contrôle de l'objet à connaître, c'est-à-dire basé sur le *contrôle social*.

En définitive, la pensée libertaire ne peut plus abriter en son sein le concept de révolution et elle doit abandonner l'usage même du terme « révolution ».

L'activité pratique des libertaires peut, éventuellement, *déclencher ou provoquer une révolution*, mais jamais comme résultat d'un effet recherché, jamais comme aboutissement d'un projet rationnel et cohérent.

Le « désir de révolution » et « l'utopie » qui sous-tendent les pratiques libertaires constituent de puissants éléments de changement social. Ils peuvent forcer le système social à se restructurer sans que l'on sache très bien comment ni pourquoi. Par chance, ni les libertaires, ni personne ne domine suffisamment les mécanismes et les régulations sociales pour pouvoir en contrôler et en diriger le cours volontairement.

Pour conclure, je voudrais rappeler que l'anarchisme est un *système en devenir*, un système essentiellement évolutif ; il était plein d'insuffisances et de traces autoritaires à ses origines, il continue à en avoir aujourd'hui. Dans une perspective *d'anarchisme critique*, il s'agit, pour ainsi dire, « d'améliorer » l'anarchisme jour après jour en le débarrassant progressivement de ses contenus autoritaires.

Aujourd'hui le progrès de la pensée anarchiste passe par trois conditions essentielles :

1. - Abandonner *explicitement* le concept de révolution, procéder à sa critique et tirer toutes les conséquences de cet abandon ;
2. - Reconnaître *l'impossibilité* d'une société dépourvue de relations de pouvoir et en tirer là aussi les conséquences ;
3. - Reconnaître que toutes les finalités positives ne sont pas forcément compatibles entre elles et en tirer les conclusions.

Si ce que j'ai dit est vrai, c'est évidemment bien dommage, car il était agréable de rêver à une société sans pouvoir, de croire que toutes les valeurs qui nous paraissent positives pouvaient s'arranger en une sorte de bouquet harmonieux et il était effectivement exaltant de vivre en luttant pour la révolution.

Les anarchistes ont été parmi les premiers à proclamer que l'homme devait s'habituer à vivre sans Dieu, même si cela était frustrant et difficile ; aujourd'hui les anarchistes, et les hommes en général, doivent *apprendre à vivre en se passant de la croyance en la révolution.*

*Barcelone, septembre 1984.*



# A NOUS LA RÉVOLUTION

par

EDUARDO COLOMBO

« — *C'est une révolte ?*

— *Non, Sire, c'est une révolution. »*

*Le 14 juillet 1789.*

« *Ah ! viens donc, la belle,  
Guérir ton amant ! »*

*Paris, 1870.*

Avant, en d'autres temps, le fantôme de la Révolution hantait les nuits des puissants de la Terre ; aujourd'hui, en attendant des temps meilleurs, il trouble l'esprit des révolutionnaires déçus.

Force est de constater que dans ce petit monde occidental et développé, la révolution, en 1984, est démodée. Les sociologues furent les premiers, vers la moitié des années cinquante, à proclamer « urbi et orbi » la fin des idéologies ; ensuite les structuralistes nous annoncèrent la mort du sujet — du sujet du Moi ou de l'Histoire — et maintenant ce sont les intellectuels en cure de libéralisme qui nous disent que la révolution est impossible sinon totalitaire. Et nous voilà nus, dépouillés, sans idéologie, sans sujet de l'Histoire, sans révolution !

Si le discours anti-révolutionnaire n'était qu'une forme de la démythification et de la désacralisation, qu'il soit le bienvenu ! mais, cédant aux sollicitations et aux velléités de la Mode, il devient suspect de puiser ses arguments dans les



mêmes sources émotionnelles que l'idéalisation révolutionnaire et de n'être que l'expression de la désillusion.

De surcroît, la révolution n'est pas seulement une idée, elle est aussi et surtout un fait historique et lorsque les peuples prennent le chemin révolutionnaire, « leurs raisons sont immenses. Elles ont la dimension de l'espoir et la profondeur de la révolte » [4, p. 255].

Il y a une décade, qui n'était pas révolutionnaire ? La révolution s'était banalisée, normalisée ; politiciens et bourgeois appelaient « révolution » la conquête du pouvoir, révolution c'était la fête ou la révolution culturelle, la société de consommation gaspillait la révolution comme un spectacle, comme une information, comme de la « philosophie ». Au comble de l'abus et de la confusion de sens, les Etats révolutionnaires se multipliaient. En oubliant que l'Etat est permanence, et la révolution, rupture.

Etant devenue un objet de consommation, « l'idée de Révolution » perdit tout contact avec le fait révolutionnaire et subit les effets bien connus de la Mode : la diffusion et le changement. La diffusion : la plupart des membres d'un groupe social succombent au « charme d'être à la mode » ; et le changement : ce qui est à la mode change nécessairement à des intervalles relativement courts. Mais la caractéristique fondamentale de la Mode c'est que la légèreté de ses changements s'effectue aussi dans des situations sociales relativement rigides, elle ne modifie en rien la structure d'une société. Par contre, la Mode accorde du prestige et dans son domaine, la nouveauté — même si elle est irrelevante et surtout si elle l'est — représente une valeur sociale.

Ainsi la Révolution, à la mode et banalisée, fut balayée par les intellectuels « de gauche » en même temps que les décombres du marxisme-léninisme, pour laisser la place à la nouvelle critique des « nouveaux philosophes » et des « nouveaux libéraux ». Sans que pour autant les *conditions* sociales soient plus ou moins révolutionnaires aujourd'hui qu'hier.

## **La société post-industrielle**

Cette déconnexion, cette perte de contact entre un *discours* social dominant et la *structure* de la société au niveau des rapports de production, consommation et domination, est une

des caractéristiques du monde moderne. La société post-industrielle — nettement différenciée de l'époque où l'industrialisation naissante opposait, sans médiations, un mouvement ouvrier cohérent avec son idéologie révolutionnaire à un capitalisme sauvage — tend par sa complexité croissante, sa rationalité technologique et sa représentation de plus en plus abstraite du pouvoir politique, à exiger des individus et des groupes une participation dépendante et fragmentaire dont sont exclues les valeurs et les fins propres et nécessaires au processus social.

Nous assistons donc à une réification (1) de l'univers de l'idéologie dominante (non reconnue comme « idéologie », ce qui permet de parler de la « fin des idéologies ») et à une nette séparation entre l'imaginaire quotidien qui délimite le champ du réel et du possible et un imaginaire utopique chassé du monde du possible, exogène à la réalité comme système, mis hors du sens de l'évolution de l'Histoire.

De cette façon, le système établi se conserve immunisé contre la contestation (2), et le « projet révolutionnaire » est renvoyé, avec les illusions perdues, à l'imaginaire utopique, condamné pour toujours au royaume des chimères et des rêves impuissants.

La dissociation de l'imaginaire collectif que nous venons de signaler, l'absorption de la totalité du réel dans la seule réalité du signe, du code, du discours social, la rupture entre la rationalité instrumentale et les finalités du système social sont des éléments d'une situation générique dans laquelle l'espace politique existant est présenté comme l'espace de la « réalité » sociale. En conséquence, ne sont admis comme facteurs du changement social que ceux définis comme possibles (c'est-à-dire « réalistiques ») par le cadre institutionnel du système établi. Autrement dit, *la définition de la situation sociale* dans les sociétés post-industrielles enferme ce qui est possible à l'intérieur des limites de ce qui est donné.

---

(1) Dans le sens de « chosification » ou « hypostasie » ; voir LUKACS, *Histoire et Conscience de classe* [13].

(2) Voir par exemple, BAUDRILLARD [3, p. 8] : « Aujourd'hui, tout le système bascule dans l'indétermination, toute réalité est absorbée par l'hyperréalité du code et de la simulation. C'est un principe de simulation qui nous régit désormais en place de l'ancien principe de réalité. »

Voir aussi [5] et [6].

## La structure situationnelle de l'action

Sur cette scène se joue le drame du changement révolutionnaire. L'idée, le projet révolutionnaire, est par définition négativité et contradiction avec ce qui est donné, avec l'existant. L'un des facteurs anticipateurs de la révolution est la crédibilité du *projet*, la définition collective de sa possibilité. Comme il a déjà été dit, « le fait que les arguments soient convaincants ou pas dépend moins de la logique qui les soutient que du climat d'opinion dans lequel ils se développent » [17, p. 17]. Voyant la question d'un autre point de vue, Landauer pensait que « l'estimation des ébauches et des directions existantes dépend de l'espérance que nous mettons en ce qui viendra » [11, p. 180]. Le processus social devient Histoire à travers une série permanente de re-définitions de la situation dans laquelle se trouvent les acteurs sociaux. Pour l'agent ou acteur social (individu ou groupe ou « classe » si l'on veut), la définition de la situation fait partie de l'action, est une composante de l'acte social (3). Le comportement humain exige une permanente « redéfinition » de la situation sociale dans laquelle il s'inscrit ; c'est-à-dire qu'il exige une attribution de signification, de sens, qui va orienter l'action en fonction d'une *évaluation* (pas nécessairement consciente à tous les niveaux) de la situation. L'évaluation peut être décrite comme une façon de différencier les facteurs qui sont constants (*les conditions*) de ceux qui sont modifiables (*les moyens*). Et comme conséquence, une sélection des moyens nécessaires à l'obtention des fins recherchées [18, p. 92]. Or, si une définition situationnelle est une interprétation et une norme d'action, cette interprétation n'est pas généralement totalement correcte ou appropriée, elle peut aussi être carrément « fausse » ; les hommes ne connaissent jamais la totalité des facteurs d'une situation, mais la définition ou l'interprétation qu'ils en donnent, du fait même qu'elles sont une partie de cette situation sociale, exerce son influence sur l'orientation des situations suivantes. C'est ce que nous disait le vieux théorème sociologique de Thomas : si les hommes définissent

---

(3) Il faut bien comprendre qu'une définition de la situation en termes du processus social n'est pas une interprétation personnelle ou d'un groupe révolutionnaire ou anti-révolutionnaire. Elle est un produit de différents facteurs matériels, économiques, idéologiques, historiques, qui forment la trame d'un moment historique particulier.

des situations en tant que réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences. Si la situation actuelle est définie comme non-révolutionnaire, la conséquence sera un éloignement des possibilités de la révolution. L'univers de significations susceptibles d'orienter l'action se referme, alors, sur les limites du système établi, et sa négation ou sa critique radicale n'est qu'une possibilité théorique sans existence réelle.

Dans ce panorama, le réalisme politique conduit la marche de l'Histoire. Mais, même si le système établi réussit à expulser le « projet révolutionnaire » en dehors des limites du réel, même s'il arrive à occulter une partie du conflit qui le constitue en tant que système établi, les relations sociales d'exploitation et de domination ne disparaissent pas pour autant, ni les institutions politiques qui soutiennent une société hiérarchique, de classes. La « vieille taupe » dont parlait Bakounine en 1842, continue son travail souterrain et personne n'a pu encore « couper le cordon ombilical qui relie la révolution à la révolte » [12, p. 196]. L'histoire est semée d'insurrections échouées, mais dans l'Histoire ou contre l'Histoire l'action collective, la révolte populaire, rompt la continuité du système. L'insurrection transforme les conditions en moyens, la situation devient fluide, la contradiction et la négation critique de ce qui est s'intègrent à nouveau aux possibilités de l'action, la révolte élargit les limites du possible.

Le « projet » est théorie, une idée, une abstraction ; l'insurrection est action collective. Le « projet révolutionnaire » est toujours inapproprié à la situation ou il n'est pas révolutionnaire. L'insurrection, en modifiant les *conditions* sociales, rapproche le projet de la réalité, le transforme en une norme d'action, l'inclut dans une nouvelle définition de la situation.

L'idée de révolution, le projet, se construit dans une continuité historique et en soi-même, elle ne produit aucune rupture dans l'univers social établi. Plus encore, le « projet révolutionnaire » se développe sur les mêmes bases historiques que le système politico-social en vigueur, mais fondamentalement en tant que contradiction, que *négation* d'une certaine réalité définie par le « projet établi ». Contre la prétention unificatrice du Pouvoir, contre la représentation omnipotente de l'Etat, et en même temps contre la tendance qu'ont la diversité et la multiplicité du social à s'accommoder de la



répétition passive de ce qui existe déjà, à reproduire l'univers politique des significations établies, contre l'UN et contre le TOUT, le projet révolutionnaire porte en son sein l'*implacable négation* [2, p. 308].

Cependant, la négation est impuissante si elle ne se confond pas avec l'acte, si elle ne se plonge pas dans l'action. « Qui s'appuie sur l'abstraction y trouvera la mort » [2, p. 309]. Les insurrections — l'action collective avec ou sans barricades, le « peuple » en acte — sont un moment nécessaire pour la redéfinition révolutionnaire. La Révolution, le faire révolutionnaire, détruit en même temps que le vieux monde son propre fondement théorique *positif* et le recrée sur la nouvelle situation à partir du changement insurrectionnel et de la justesse de sa pensée négative (critique).

Comme conséquence des arguments que nous venons de préciser, nous pensons que les trois affirmations suivantes, propres à la conception malatestienne de l'insurrection sont pertinentes :

1. Anarchisme et action insurrectionnelle sont deux choses différentes. L'insurrection est un fait collectif, multitudinaire, et bien qu'elle implique la révolte contre un certain état des faits, ses conséquences ne sont pas nécessairement libératrices, comme le montre sans discussion, hélas ! l'histoire. Dans le changement révolutionnaire, l'insurrection est un moment nécessaire, mais pas suffisant. La directionnalité de ce changement — du moins dans la partie qui correspond à l'orientation selon des valeurs, à la volonté humaine, au « projet » — dépend des schémas considérés comme désirables et crédibles (possibles) au niveau de l'imaginaire collectif, à condition d'inclure dans la définition d'imaginaire les aspects inconscients présents dans toute structure symbolique (de signification). La Révolution est un long processus que l'Histoire condense dans des images privilégiées ; l'insurrection, par son dramatisme, par la force émotionnelle et collective qu'elle déchaîne, par la brièveté fulgurante de son passage, par la contagion quasi immédiate du sentiment de « liberté, égalité, fraternité » que la subjectivité perçoit comme des valeurs, parce qu'à ce moment-là les hommes croient « qu'une terrible beauté vient de naître » (Yeats), pour toutes ces raisons et pour d'autres encore, l'insurrection attire sur elle la symbologie révolutionnaire. Mais la Révolution n'accouchera pas de l'anarchie, la plus haute expres-



sion de l'ordre, au Grand Soir des barricades ni même à l'Aurore de la Sociale. La société ne passe pas de la domination à la liberté dans une vie d'homme, on ne s'endort pas avec l'Etat pour se réveiller avec l'Anarchie. Au contraire, la révolution — le long chemin de changements profonds dans les mentalités, dans les comportements, dans les institutions qu'implique la révolution sociale — la révolution, disions-nous, doit être faite « pour créer les conditions de l'anarchie » [14, p. 183]. « La constitution d'une société de libres, et son amélioration progressive ne peut être que le résultat de la libre évolution... » [15, p. 174].

2. Le « projet révolutionnaire » existe, par définition, avant le fait révolutionnaire. La révolution transforme les conditions de la situation sociale, le « projet », donc, ne peut pas légiférer sur un après qui lui est inconnu. « ...il ne s'agit pas d'imposer quoi que ce soit à nos petits-enfants. Il faut espérer qu'ils agiront mieux que nous ; mais nous devons *faire aujourd'hui* ce que nous savons et ce que nous pouvons... » [16, p. 240]. L'anarchie est un principe d'organisation de la société, l'anarchisme est une politique et une éthique.

3. Malatesta pensait que le mot « révolution », dans son sens historique et populaire (4), recouvre le sens d'un fait précis (ou d'une série de faits) qui brise l'équilibre actuel et casse l'évolution juridique, politique et économique... dont l'insurrection est la condition *sine qua non*.

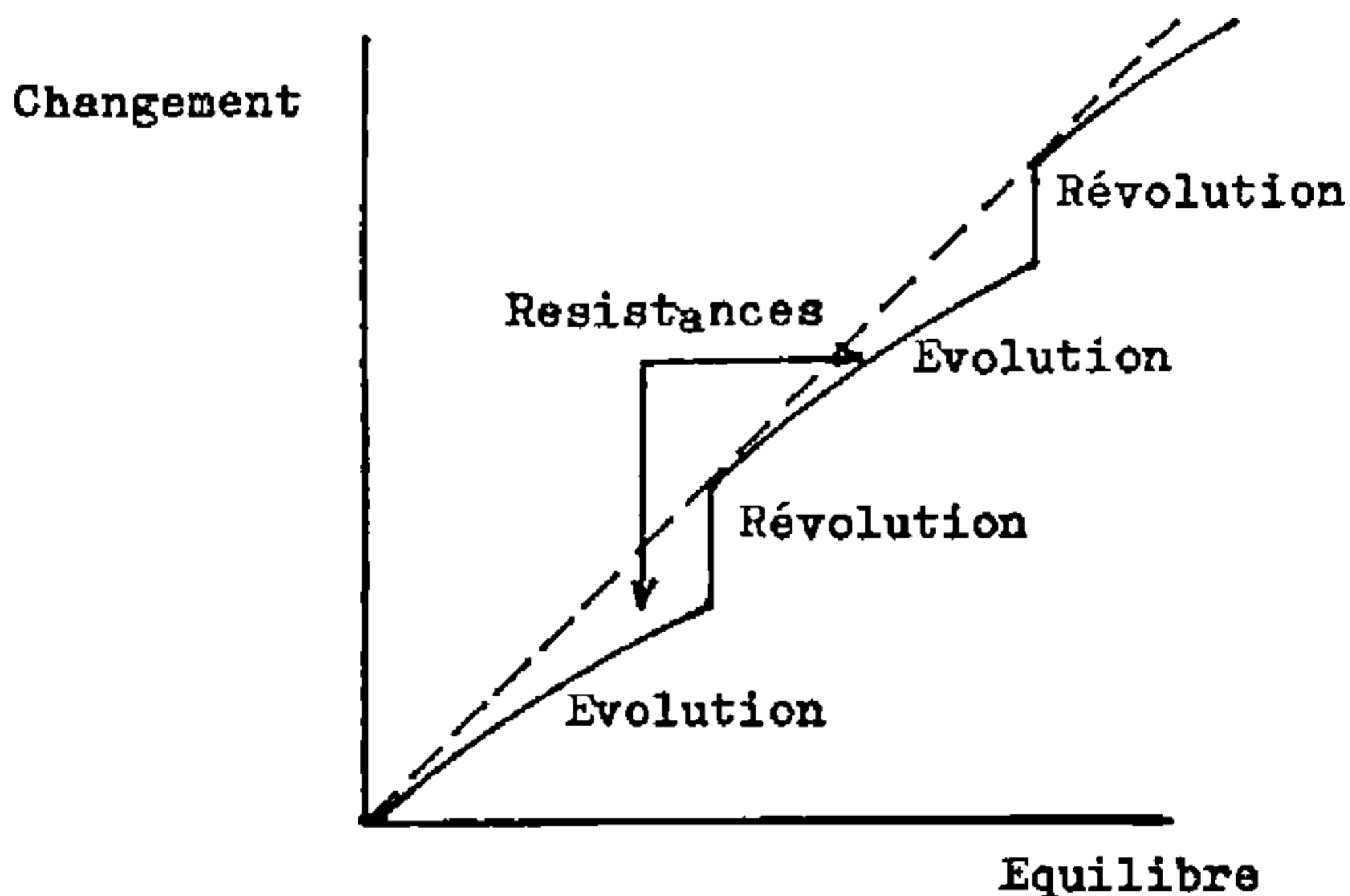
### Trois modèles de la révolution

Fille de son époque, la façon de penser la révolution n'est évidemment pas uniforme dans le mouvement anarchiste. Chez Malatesta nous pouvons lire une conception pragmatique de la révolution en rapport avec le terrain de son action et avec son militantisme plein de bon sens. Kropotkine et Reclus, plus enclins à la théorisation, dans le droit fil des Lumières et de l'idée de Progrès, proposent la révolution comme un correctif nécessaire à l'évolution incessante de l'humanité vers son propre perfectionnement.

---

(4) D'après L. FABBRI [9, p. 247].

Pour Elisée Reclus, grand géographe, scientifique, révolutionnaire, « l'évolution et la révolution sont les deux actes successifs d'un même phénomène », formes constantes du mouvement inéluctable de l'Univers. Ainsi, Reclus écrit : « L'évolution (précède) la révolution, et celle-ci (précède) une évolution nouvelle, mère de révolutions futures. » [...] « Si la révolution est toujours en retard sur l'évolution, la cause en est à la résistance des milieux... » « Chaque transformation de la matière, chaque réalisation d'idée est, dans la période même de changement, contrariée par l'inertie du milieu, et le phénomène nouveau ne peut s'accomplir que par un effort d'autant plus violent ou par une force d'autant plus puissante, que la résistance est plus grande » [10, p. 16-17]. On pourrait objectiver l'idée reclusienne selon le schéma suivant :

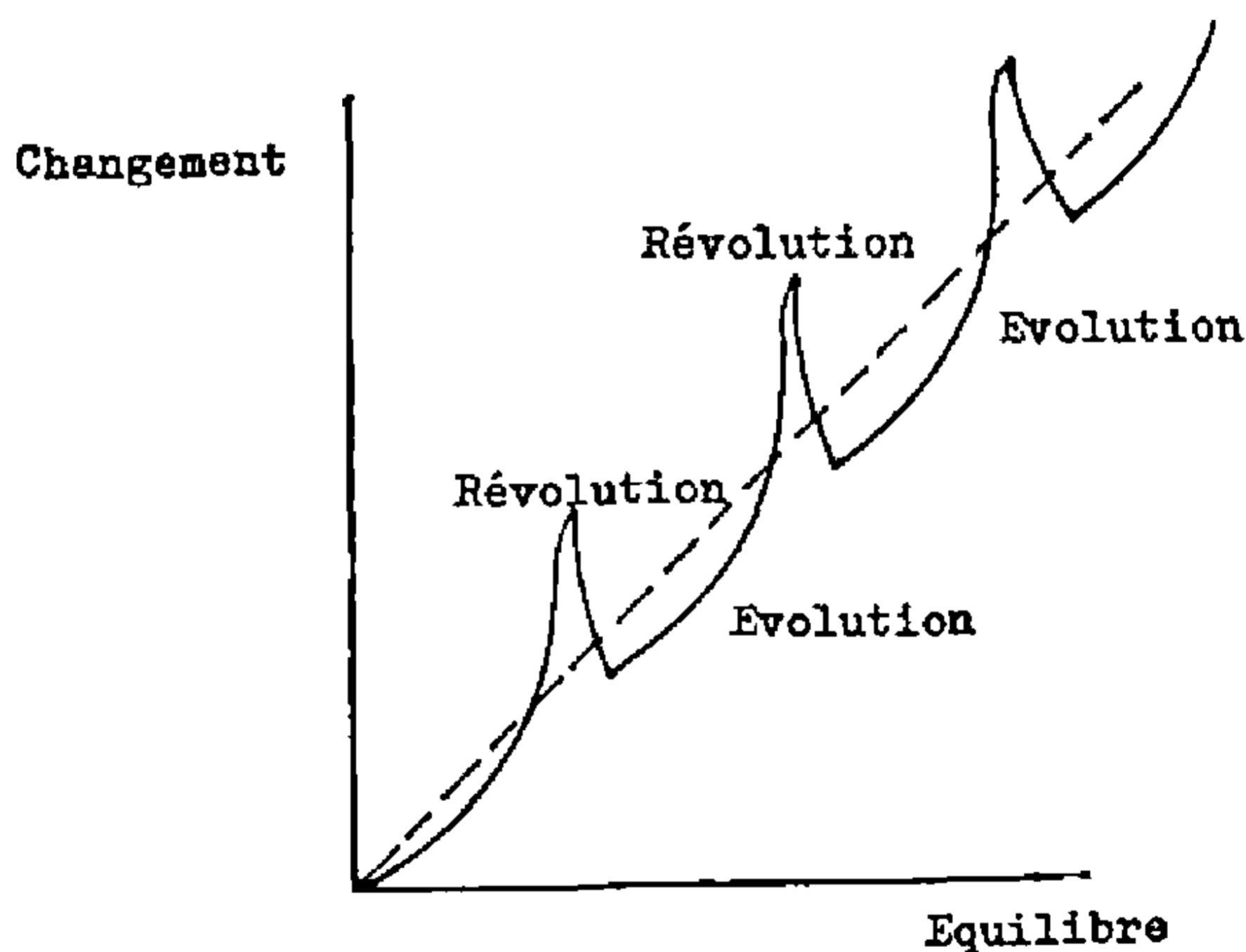


La vision de Kropotkine ne diffère que dans les détails. Il écrit, dans la Conclusion de *La Grande Révolution* — un beau livre et une importante histoire de la Révolution française — : « Si nous représentons le lent progrès d'une période d'évolution par une ligne tracée sur le papier, nous verrons cette ligne monter graduellement, lentement. Mais alors vient une Révolution — et la ligne fait un soubresaut : elle monte soudain. Elle monte, en Angleterre, jusqu'à la République puritaine de Cromwell ; en France, jusqu'à la République sans-

culotte de 1793. Mais à cette hauteur le progrès ne peut se maintenir ; les forces hostiles à lui se liguent pour le renverser, et après s'être élevée à cette hauteur, la République cède, la ligne tombe. Vient la réaction. En politique, au moins, la ligne du progrès tombe très bas. Mais peu à peu elle se relève, et lorsque la paix se rétablit — en 1815 en France, en 1688 en Angleterre — l'une et l'autre sont déjà à un niveau beaucoup plus élevé qu'elles n'étaient avant la Révolution.

L'évolution recommence ; notre ligne va de nouveau monter lentement ; mais cette montée aura lieu à un niveau de beaucoup supérieur à celui où elle avait lieu avant la tourmente ; presque toujours sa montée sera plus rapide.

C'est une loi du progrès humain ; du progrès aussi de chaque individu » [10, p. 738].



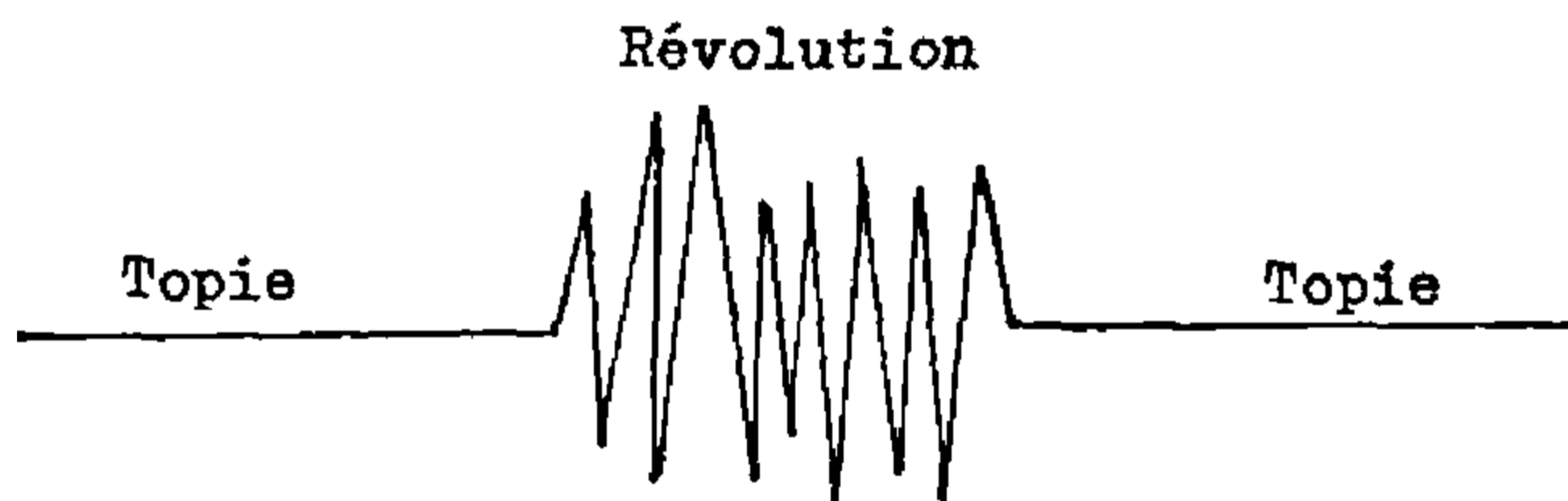
Aussi bien Reclus que Kropotkine conçoivent la révolution à l'intérieur d'une théorie quantitative et cumulative du Progrès, qu'aujourd'hui nous trouvons vieillie, fruit des illusions un peu ingénues des origines du socialisme.

Chez Bakounine s'insinue une autre ébauche imaginative et conceptuelle de la révolution, qui prendra une forme philosophique et littéraire chez Landauer : une théorie qualitative

qui pense la révolution comme rupture du temps historique, comme un commencement toujours renouvelé dans le présent. Landauer écrit : « L'utopie ne parvient donc jamais à se réaliser et la révolution est seulement l'époque qui contient le passage d'une topie à l'autre — autrement dit, la frontière entre deux topies » [11, p. 25]. Landauer s'écarte en même temps de l'idée évolutionniste de progrès, et se prononce contre le temps linéaire et causaliste de l'Histoire : « Le passé n'est pas quelque chose de terminé mais qui au contraire devient. Pour nous existe uniquement une route, un avenir ; le passé lui-même est futur, qui devient au fur et à mesure de notre progression, se transforme, a été différent » [11, p. 39].

Le chemin qui va de la disparition d'un ensemble historique, d'une forme de vie sociale, à une nouvelle forme, à un nouvel ensemble historique, en passant « par la violence et la révolte, la misère des masses et le génie des individus, autrement dit la révolution, telle est notre route... » [11, p. 81].

Sans les coordonnées de temps et d'espace, le trait sur le papier pourrait être ainsi :



Dans le « projet » la révolution n'a pas d'historicité, elle est l'éternel recommencement de la fondation première de la liberté et de l'égalité. Quand la révolution fait irruption dans l'histoire, un gouffre béant engloutit le temps ; la subjectivité humaine perd la durée. A propos de la Révolution française, Michelet s'écrie : « Le temps n'existait plus, le temps avait péri... » La génération qui fit la Révolution « tomba dans un moment unique, où s'accumulèrent des siècles ; chose terrible, qui ne s'est vue jamais : plus de succession, plus de transition, plus de durée, plus d'années, plus d'heures ni de jours, le temps supprimé ! » [19, t. 2, p. 23].

En même temps Michelet affirma : « L'histoire c'est le temps » [19, t. 2, p. 25]. Contre l'histoire, la révolution impose une altérité absolue, un être révolté, mais elle doit s'accomplir dans la durée, elle s'institutionnalise, elle se nie. Comme nous l'avons déjà dit, dans l'histoire la révolution est un processus prolongé de mutation profonde d'une société qui se condense dans l'instant privilégié de la rupture, lorsque naît un imaginaire collectif qui a adopté la nouvelle forme du politique, la nouvelle fondation de la liberté.

Les critiques modernes de la révolution l'imaginent dans le futur, comme la translation directe d'un moment du passé, emprisonnée dans l'histoire, enveloppée dans la circularité du mythe ; c'est à cause de cela qu'ils la voient une, absolue, prétendant à la fin de l'Histoire. Mais le fait révolutionnaire est multiple et divers, ouvert au futur. L'UN c'est l'Etat.

La révolution travaille contre la continuité de l'histoire, certes, mais nous ne devons pas oublier que le concept moderne dominant de l'Histoire, du sens de l'histoire, de la nécessité historique, est aussi un produit de la révolution et de son image mythique cristallisée dans la Révolution française. A partir de là et tout au long du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle — sa représentation ultime s'abrita sous l'hégémonie idéologique du marxisme —, une force puissante sembla s'approprier l'action des hommes, leur imposant leur destin, force dont il est impossible de se libérer ni par la révolte ni par la fuite : la force de l'Histoire [1, p. 71].

## L'Etat et la révolution

Quand la révolution devient histoire, il n'est pas difficile de déceler dans son propre sein les forces et tendances qui s'opposent entre elles et qui s'opposent à elle. « Il y a eu dans la Révolution française, deux moments en sens contraire, qu'il ne faut pas confondre : l'un favorable à la liberté, l'autre favorable au despotisme » [21, p. 140]. L'insurrection de 1789 mena jusqu'à son terme un processus de mutation sociale commencé au Moyen Age central : la construction de l'Etat-nation moderne. Le transfert de la souveraineté populaire à la Nation se réalisa sous l'empreinte jacobine. Sans le vouloir, les sans-culottes ont fait la révolution bourgeoise et l'impulsion



radicale succomba à la contradiction majeure entre l'Etat et la liberté. La Terreur parle avec la voix pervertie de la révolution et dans le summum de l'incohérence, elle se nomme *despotisme de la liberté*. Funeste héritage.

Mais, en même temps, la Grande Révolution ouvre largement les portes de l'espace politique aux révolutions futures en fondant la liberté sur l'égalité. Portés par l'élan de l'esprit critique et du libre examen les philosophes prérévolutionnaires donnent des coups mortels à l'argument d'autorité et à l'autorité de la tradition. Dieu devient une hypothèse superflue et la légitimation du pouvoir perd toute justification transcendante. Un tel essor « libertaire » n'aurait pas pu exister sans la passion démocratique, sans le sentiment profond de l'égalité, sans la conviction que la résolution de la *question sociale*, loin de s'opposer à la fondation de la liberté, est sa condition nécessaire.

Pour apprécier à sa juste valeur l'importance du *fait révolutionnaire*, il faut tenir compte de ce que le concept même de révolution, le noyau d'images, mythes et croyances qui imprègnent l'imaginaire social quasi universellement, est l'enfant de la Révolution française. Le mot de révolution est utilisé pour la première fois comme métaphore politique au XVII<sup>e</sup> siècle, écrit Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution*, mais dans le sens opposé à celui qui sera le nôtre : « révolution » est la restauration de la monarchie après Cromwell. Sens opposé au nôtre quoique inhérent à l'origine du mot qui, en astronomie, désigne le mouvement récurrent, régulier, cyclique des corps célestes. « Rien ne pouvait être plus éloigné de l'acceptation originelle du mot que l'idée qui possède et obsède tous les acteurs de la Révolution (et nous ajoutons, de ses descendants) qu'ils sont les agents d'un processus marquant la fin définitive d'un ordre ancien et la naissance d'un monde nouveau » [1, p. 57].

Le 14 juillet 1789 est la date à laquelle l'historiographie révolutionnaire enregistre la naissance de l'idée nouvelle de révolution : ce soir-là, le Roi alla se coucher de bonne heure. Le duc de Liancourt l'éveilla, la Bastille est déjà prise, et il parla de la grandeur du mouvement, de son irrésistible force... Louis XVI, mal éveillé (et qui ne s'éveilla jamais) : « Mais quoi ? c'est donc une révolte ? — Sire, c'est une révolution » [19, t. 1, p. 223].

Chateaubriand, en 1797, donne une définition de ce phénomène social. Il voit la révolution comme une rupture de l'histoire, « ligne de crête divisant les temps — et avec eux les pensées, les mœurs, les curiosités, les lois, les langages même — en un *avant* et un *après* absolument antagonistes, et apparemment inconciliables » [8, p. 5].

En pensant à l'origine du concept, Lefort dit, dans un court et intéressant article : « Si... elle (la révolution) implique la notion d'une rupture entre l'ancien et le nouveau et, simultanément, celle d'un partage entre le bien et le mal, le rationnel et l'irrationnel, ou bien encore celle d'une humanité qui ferait d'elle-même son œuvre propre, toutes ces notions ont surgi... pour la première fois, je crois, au début du xv<sup>e</sup> siècle à Florence — et déjà puissamment investies d'un sens politique » [12, p. 295].

Les révoltes populaires des xvi<sup>e</sup> et xvii<sup>e</sup> siècles, ainsi que la Révolution anglaise, ne formulent pas explicitement le concept de révolution, mais elles l'annoncent déjà. En réalité, ce qui va donner son caractère spécifique à la révolution c'est la formation et la consolidation de l'Etat (5).

L'Etat moderne est un principe d'organisation et de représentation de l'espace social, en lui il n'y a pas de place pour la révolte. L'Etat unifie la totalité du politique en construisant un centre de légitimation institutionnelle du pouvoir et de la violence sociale. Son langage, c'est le mythe de l'inéluctabilité de la domination de l'homme sur l'homme, de la nécessité du pouvoir politique [7]. La révolte trouve sur son chemin l'Etat, lequel lui refuse la légitimité ; alors, la révolte doit créer son propre discours : le projet d'une altérité, d'une autre réalité possible. Face à l'Etat, la révolte doit se cacher, se réfugier dans la minorité et la marginalité, gronder dans le peuple de l'ombre ou dans la clandestinité de la secte. Lorsqu'elle réussit à s'organiser en mouvement, elle débouche dans l'insurrection et à partir de ce moment, elle ne peut que réclamer la révolution : pour s'emparer de l'Etat ou pour le détruire.

Si la Révolution nie l'Etat, pas seulement en actes mais aussi en tant que principe d'organisation sociale, elle renonce

---

(5) « L'idée neuve de la Révolution, je ne pense pas qu'on puisse la dissocier de l'idée neuve de l'Etat », écrit Claude LEFORT [12, p. 195].

à organiser le pouvoir politique, elle développe l'auto-organisation, elle multiplie la diversité et s'insère dans l'histoire, dans le processus permanent de réinstitutionnalisation du social qui n'a de fin que la fin de l'homme lui-même.

*(Traduit de l'espagnol par Heloïsa Castellanos)*

## BIBLIOGRAPHIE

- [1] ARENDT Hannah. — *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1960.
- [2] BAKOUNINE Michel. — *Etatisme et Anarchie. Œuvres complètes*, Champ Libre, Paris, 1976, vol. 4.
- [3] BAUDRILLARD Jean. — *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
- [4] CAMUS Albert. — « Combat », 4 août 1944, in *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965.
- [5] COLOMBO Eduardo. — Des Idéologies complémentaires pour les nouveaux maîtres, in *Les nouveaux patrons*, Ed. Noir, Genève, 1979.
- [6] COLOMBO Eduardo. — L'Utopie contre l'eschatologie, in *L'imaginaire subversif*, Ed. Noir et A.C.L., Genève et Lyon, 1982.
- [7] COLOMBO Eduardo. — L'Etat comme paradigme du pouvoir, in *L'Etat et l'Anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1985.
- [8] DECOUFLE André-Clément. — *Sociologie des Révolutions*, P.U.F., Paris, 1986.
- [9] FABBRI Luigi. — *Malatesta*, Americalee, Buenos Aires, 1945.
- [10] KROPOTKINE Pierre. — *La Grande Révolution*, Stock, Paris, 1909.
- [11] LANDAUER Gustav. — *La Révolution*, Champ Libre, Paris, 1974.
- [12] LEFORT Claude. — La question de la révolution, in *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
- [13] LUKACS Georg. — *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960.
- [14] MALATESTA Errico. — Ancora sulla rivoluzione, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1935, vol. 2.
- [15] MALATESTA Errico. — La rivoluzione in pratica, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1935, vol. 2.
- [16] MALATESTA Errico. — Demoliamo. E poi ?, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1936, vol. 3.
- [17] MEADOWS Paul. — *El proceso social de la revolución*, Cuadernos de Sociologia, Universidad Nacional, Mexico, 1958.

- [18] MEADOWS Paul. — *Marco para el estudio de los movimientos sociales*, Cuadernos de Sociología, Universidad Nacional, Mexico, 1960.
- [19] MICHELET Jules. — *Histoire de la Révolution Française*, Jean de Bonnot, 1974.
- [20] RECLUS Elisée. — *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Stock, Paris, 1921, 1979.
- [21] TOCQUEVILLE Alexis de. — *De la Démocratie en Amérique*, Libr. de Médicis, Paris, 1951.



## TABLE DES MATIERES

Introduction .....	5
La Révolution est morte, vive la Révolution, par Luciano LANZA .....	11
Un anarchisme non-révolutionnaire, par Joao FREIRE .....	25
La Révolution, élément rituel ou constitutif de l'anarchisme ?, par Horst STOWASSER .....	41
La Révolution en question, par Claude ORSONI .....	51
Adieu la Révolution, par Tomas IBANEZ .....	79
A nous la Révolution, par Eduardo COLOMBO .....	87

# UN ANARCHISME CONTEMPORAIN

*Venise 1984*

Venise a été le cadre choisi pour planter, un court moment, les tentes de l'anarchisme en 1984. La *Rencontre internationale anarchiste* se déroula durant la dernière semaine de septembre, entre de larges places et de vétustes canaux dans cette ville qui paraît être suspendue hors du temps et de l'agression quotidienne du monde moderne. Contradiction, peut-être, entre l'idée qui se veut ouverte sur un monde qu'il faut transformer et l'espace fermé d'une lagune propice à la nostalgie. Contradiction, aussi, entre un moment de l'histoire anarchiste faite de révolte et de négation du pouvoir, et un chiffre mythique, la date orwellienne de l'anti-utopie absolue, de l'Etat triomphant. Mais existe-t-il, pour le système hiérarchique et autoritaire d'exploitation et de domination hégémonique, une contradiction majeure, un scandale plus grand que l'existence même du peuple anarchiste, increvable, mille fois enterré et oublié et toujours vivant ?

Contradiction et conflit sont les sources du changement ; privilégier la négation et la destruction des réponses habituelles, du savoir établi, c'est penser que dans l'absence de certitudes se cache l'instant créateur de la vie. La rencontre anarchiste de Venise ne se proposait pas de coordonner des efforts, de passer des accords, de définir une stratégie. Tout ceci viendra en son temps. La rencontre internationale de 1984 a été un lieu d'échange d'expériences, d'opinions, de manières d'être et de sentir ; échange aimable ou violent, passionné toujours, et qui avait comme support une conviction commune : celle de partager les valeurs fondamentales de l'être anarchiste.

Ils sont venus de lointaines régions de la planète, de Séoul et de Buenos Aires, de Montréal et de Hong Kong, de New Orleans et de Stockholm, de Paris, Belgrade, Melbourne, Barcelone, Rome... ils étaient entre trois et quatre mille venant d'une trentaine de pays et obligés d'utiliser cinq langues dans les débats publics.

Le Colloque international fut l'une des activités les plus importantes de la rencontre ; il eut lieu dans les salles de la Faculté d'Architecture autour du thème *Tendances autoritaires et tensions libertaires dans les sociétés contemporaines*. Le pré-

sent recueil contient une partie des travaux individuels présentés au Colloque et il ne recouvre pas la totalité des arguments débattus au cours de deux sessions plénières (L'Etat et l'Anarchie), six tables rondes (Féminisme et anarchisme, Le prolétariat militant, Le communisme d'Etat, Vivre l'anarchie, etc.), huit séminaires et groupes de discussion (Quelle révolution ? Psychanalyse et société, L'eurosocialisme, L'écologie sociale, Guerre et paix, l'Amérique Latine, etc.).

Cette version française paraîtra durant l'année 1985 en quatre petits volumes qui, réunis, formeront un tout représentatif d'un *anarchisme contemporain*, divers et anti-dogmatique, plus préoccupé par la pertinence des questions que par la certitude des réponses, tel qu'il est apparu à Venise en 1984.

La *Rencontre internationale anarchiste* a été organisée par le Centro Studi Libertari de Milan, le Centre International de Recherches sur l'Anarchisme de Genève et l'Anarchos Instituté de Montréal. Le Centro Studi Libertari avait déjà organisé, les années précédentes, d'autres colloques et réunions d'étude, telles que celles réalisées aussi à Venise, l'une en 1978 sur la technobureaucratie (*Les Nouveaux Patrons. Onze études sur la technobureaucratie*, Editions Noir, Genève, 1979), l'autre en 1979 sur l'autogestion (*Interrogations sur l'Autogestion*. Editions IRL-Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1980). Un autre séminaire, cette fois-ci sur l'utopie, eut lieu en 1981 au Moulin d'Andé, France (*L'Imaginaire subversif*. Editions Noir et A.C.L., Genève-Lyon, 1982) ; plus tard, en 1983, un groupe international de travail se réunit à Saignelégier, Suisse, pour débattre sur le pouvoir (*Le Pouvoir et sa négation*. Editions IRL-A.C.L., Lyon, 1984).

Nous espérons que cette édition française de travaux pensés et écrits dans différentes langues et dans divers endroits du monde contribuera à la création d'un nouvel espace culturel nécessaire à l'anarchisme actuel, espace qu'une vaste conspiration du silence a prétendu toujours refuser à un mouvement qui ne se prête pas à la récupération et qui ne veut ni compromissions ni complaisances.

E.C.

Paris, 1985.

**A**vant, en d'autres temps, le fantôme de la Révolution hantait les nuits des puissants de la Terre; aujourd'hui, en attendant des temps meilleurs, il trouble l'esprit des révolutionnaires déçus.

Luciano LANZA : La Révolution est morte, vive la Révolution;  
Joao FREIRE : Un anarchisme non-révolutionnaire; Horst STOWASSER : La Révolution, élément rituel ou constitutif de l'anarchisme?; Claude ORSONI : La Révolution en question;  
Tomas IBANEZ : Adieu la Révolution; Eduardo COLOMBO : A nous la Révolution.

Lyon, Atelier de création libertaire,  
1986, 56 F.