

Title	Après la Révolution, avant les révolutions
Author(s)	Balibar, Étienne
Citation	ZINBUN (2016), 46: 41-57
Issue Date	2016-03
URL	https://doi.org/10.14989/209951
Right	© Copyright March 2016, Institute for Research in Humanities Kyoto University.
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

Contemporary Philosophy and Politics/*Philosophie contemporaine et Politique*

Symposium: "Provided that this lasts..."/*Colloque « Pourvu que ça dure... »*

Après la Révolution, avant les révolutions

Étienne BALIBAR

RÉSUMÉ : La question posée aujourd'hui est de savoir si nous ne sommes pas *sortis* du « temps des révolutions », du moins telles que cette notion a été comprise pendant plus de deux siècles, dans un rapport étroit avec une certaine représentation de *l'historicité* et de la fonction déterminante qu'y remplirait la politique. Le « moment » intellectuel dans lequel nous nous trouvons demeure pourtant traversé de façon spectrale par une *trace révolutionnaire* dans laquelle se combattent en permanence les mouvements d'attraction et de répulsion, de répétition et de substitution. C'est cette complexité qu'on a voulu ici commencer à éclairer, en examinant quatre points, qui donnent lieu à autant d'apories : 1) les caractéristiques « dramatiques » de l'idée de révolution (telle qu'elle a été en particulier formalisée par le marxisme), et qui permettent d'articuler une représentation de l'histoire avec une stratégie politique ; 2) l'analogie et la différence entre « révolutions bourgeoises » (démocratiques, politiques) et « révolutions prolétariennes » (sociales et socialistes) ; 3) la « collectivisation » du sujet, dans la forme du surgissement d'un « nous » (le peuple, la classe, la multitude) susceptible de « faire la révolution » de façon consciente et organisée ; 4) l'envers de cette subjectivation, dans la forme d'une mobilisation des masses, dont la caractéristique fondamentale est l'ambivalence. C'est pourquoi, en même temps qu'on met à l'épreuve toute la tradition de la politique révolutionnaire et sa conception du sujet, il faut opérer un *discernement* des modalités et des circonstances dans lesquelles les affects de la masse sont investis dans des politiques antithétiques qui tendent, ou bien à renverser l'ordre social établi, ou bien au contraire à le cuirasser contre toute transformation qui menacerait les rapports de pouvoir et d'exploitation.

Mots-Clés : drame, masse, nous, révolution, sujet

Étienne BALIBAR est professeur émérite de l'Université Paris-Ouest Nanterre (France) et professeur invité à l'Université de Columbia (USA). E-mail : eb2333@columbia.edu

*Communication au colloque international « *Pourvu que ça dure...* » : *Politique, Sujet et Philosophie contemporaine*, organisé par le groupe de recherche « *La Philosophie contemporaine européenne et la politique* » (coordinateur : Prof. Yoshihiko Ichida), Institut de recherches en Sciences Humaines, Université de Kyoto, le lundi 12 janvier 2014.

Les questions qui nous ont été adressées par le Professeur Ichida sont vastes et difficiles, mais elles portent, sans aucun doute, sur quelques-uns des problèmes philosophiques les plus fondamentaux qui commandent, aujourd'hui, la pensée de la politique et de l'histoire. Il est présomptueux de chercher à y répondre, mais il est impossible de s'y soustraire. Elles portent sur la question de savoir ce qui fait « événement » dans la politique actuelle, à la fois mondialisée et fragmentée, spectaculaire et imprévisible, mais aussi répétitive ; sur le degré de consistance, les modalités de formation et de décomposition des « subjectivités » collectives qui expriment la résistance aux processus de réorganisation et de polarisation sociale à l'œuvre dans le monde « néo-libéral » ; sur la pertinence de catégories comme « le peuple », « la citoyenneté », le « contrat social », telles que les a travaillées en particulier une tradition de philosophie politique passant par Rousseau et par Hegel (dont Marx est l'un des héritiers) ; sur la façon dont il faudrait les dialectiser pour penser les divisions et les fractures qui affectent non seulement les sujets et les agents de la politique, mais *son concept* même, dans un moment où le « consensus » est de moins en moins possible, sans que les catégories classiques permettant de représenter ou de « schématiser » l'antagonisme et le dissensus (telle la « lutte des classes ») soient pour autant assurées de leur validité. En lisant et relisant le questionnement à la fois complexe et subtil auquel M. Ichida soumet tous ces problèmes, en se référant à des exemples contemporains, ainsi qu'aux notions et catégories travaillées par plusieurs philosophes contemporains, il m'a semblé que, au fond, elles sont toutes hantées par l'insistance d'un terme : celui de « révolution », qui n'y figure peut-être pas en place centrale, mais qui commande leur signification à toutes, soit par sa présence (comme terme historique : la « Révolution française » et les autres, ou comme terme générique : « la révolution » comme type d'événement historique et modèle d'action collective), soit par son absence (parce qu'on ne pourrait plus réfléchir l'actualité ou imaginer l'avenir au moyen de cette catégorie, ou parce qu'il ne serait possible de s'y référer que *sous d'autres noms*). J'ai donc décidé d'organiser ma « réponse » autour de ce terme et des relations qu'il entretient avec toutes les questions précédentes : l'historicité et les modèles historiques de l'action humaine, la subjectivité politique, les formes de la temporalité. Evidemment il ne s'agira que d'une esquisse, voire d'une liste de questions ouvertes. Je l'intitule « Après la révolution, avant les révolutions ? », parce que je veux essayer de tenir un double pari : celui d'une critique radicale, en supposant qu'il y eu de *l'irréversible* dans notre perception de ce que signifie ou prescrit l'idée de révolution, au point qu'il nous est interdit de procéder simplement à des « mises à jour » ou des « adaptations » à des conditions nouvelles, dont le concept lui-même ne serait pas affecté, et celui d'une *ouverture* sans préjugé - en particulier sans adopter le préjugé qui voudrait faire de la révolution une catégorie entièrement « périmée », disparaissant sans laisser de trace (ce qui, on aura peut-être l'occasion de le voir, est en fait un des procédés classiques de la pensée *contre-révolutionnaire*, aussi vieux que l'idée de révolution elle-même).

Il m'était arrivé, il y a quelques années, de conclure un essai sur la question des rap-

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

ports entre politique et cruauté (ou « extrême violence »), dans lequel je m'interrogeais sur la leçon négative qu'on peut aujourd'hui tirer des expériences révolutionnaires du 20^{ème} siècle, en raison de leur incapacité à « civiliser » leur propre usage de la violence (ou de la Terreur), en posant la question apparemment rhétorique : « Pourquoi imaginer que le temps des révolutions est passé ? »¹ Cette formule, de façon sans doute inconsciente, fait écho au passage de *L'Émile* de Rousseau où celui-ci annonce l'approche « de l'état de crise, et du siècle des révolutions ».²

Mais précisément, la question posée aujourd'hui est de savoir si, un cycle historique entier ayant été parcouru, nous ne sommes pas *sortis* du « temps des révolutions », du moins telle que cette notion a été comprise pendant plus de deux siècles, dans un rapport étroit avec une certaine représentation de *l'histoire* (ou de *l'historicité*) et de la fonction déterminante qu'y remplirait la politique. La révolution, en tout cas sous les formes que nous lui connaissons, ne ferait plus partie de ce que Reinhart Koselleck appelle « l'horizon d'attente » (*Erwartungshorizont*) de notre temps : le « futur », ou la possibilité permanente qu'elle a semblé dessiner pour les générations d'Européens et de non-Européens réfléchissant sur leur propre place dans l'histoire depuis la fin du 18^{ème} siècle, appartiendrait lui-même entièrement au *passé*.³ Mais ce déclassement au regard de l'actualité se traduirait aussi inévitablement par un phénomène de *deuil*, qui se fait en particulier par la recherche d'autres modèles, ou d'autres interprétations de l'idée révolutionnaire que celle qui semble avoir achevé sa course au 20^{ème} siècle, qui seraient, soit plus « originaires », soit plus « pures » de toute contamination avec les mouvements sociaux et les formes d'organisation caractéristiques des révolutions contemporaines. C'est ainsi que, pour ma part, je m'explique en partie au moins les *régressions* (au sens phénoménologique) que, avec ou sans le mot « révolution », pratiquent beaucoup de nos contemporains « post-marxistes » ou « post-modernes » à la recherche d'une alternative radicale au capitalisme et au néo-libéralisme, qui remontent de proche en proche (avec des intentions différentes, évidemment) aux *soulèvements pour l'égalité* de la période des Lumières, ou plus loin, aux *espérances eschatologiques* de la venue du Messie (qui peut être un messie humain, collectif) de la tradition religieuse, ou encore aux *modèles de démocratie radicale*, non « représentative », légués par la Grèce antique (ou projetés sur elle), en y décelant des analogies avec les révoltes contemporaines. Le « moment » intellectuel dans lequel nous nous trouvons serait traversé de façon spectrale (pour parler cette fois comme Derrida) par une *trace révolutionnaire* dans laquelle se combattent en permanence les mouvements

¹ Étienne Balibar, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010, p. 158.

² J.J. Rousseau, *Émile, ou de l'Éducation* (1762), *Œuvres Complètes*, La Pléiade, t. III, p. 468.

³ Reinhart Koselleck : *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989 (trad. française *Le futur passé*, Éditions de l'EHESS 1990). Je tire des indications essentielles du chapitre III de l'ouvrage consacré aux « critères historiques du concept moderne de révolution », qui se réfère précisément à la formule de Rousseau.

d'attraction et de répulsion, de répétition et de substitution.

C'est cette complexité que je voudrais, très partiellement, commencer à éclairer, en examinant schématiquement quatre points, qui donnent lieu à autant d'apories : 1) les caractéristiques « dramatiques » de l'idée de révolution (telle qu'elle a été en particulier formalisée par le marxisme), et qui permettent d'articuler une représentation de l'histoire avec une stratégie politique ; 2) l'analogie et la différence entre « révolutions bourgeoises » (démocratiques, politiques) et « révolutions prolétariennes » (sociales et socialistes) ; 3) la « collectivisation » du sujet, dans la forme du surgissement d'un « nous » (le peuple, la classe, la multitude) susceptible de « faire la révolution » de façon consciente et organisée ; 4) l'envers, en quelque sorte, de cette subjectivation, dans la forme d'une mobilisation des masses, dont la caractéristique fondamentale est l'ambivalence.

1. *Dramaturgie*

La dramaturgie de la révolution repose sur la combinaison d'un schématisme *temporel* et d'un schématisme de la *lutte* qui explique le voisinage permanent entre le problème de la révolution et celui de la guerre, mais aussi les efforts qui sont faits par toute une partie de la tradition révolutionnaire pour ne pas les confondre, de façon à sauvegarder une spécificité ou un « primat » de la politique.

On peut décrire en trois temps le fil conducteur qui préside à cette combinaison. D'abord la révolution est *passage historique d'un état à un autre*, ou disons mieux, d'un « régime » à un autre. En français, ce terme qui fait allusion à la destruction de « l'Ancien régime » (et symétriquement à la construction d'un « nouveau régime » moderne, ou républicain), peut recouvrir diverses entités, définies comme « époques » historiques (ou, en langage hégélien, « figures » de l'esprit), ou comme « formations sociales » (que le marxisme rattachera à une typologie de « modes de production » successifs), à condition qu'elles ne se présentent pas comme une simple accumulation de traits descriptifs, mais comme des totalités ou des systèmes ayant une cohérence interne (ou une cohérence « organique »)⁴. La grande question ici est de savoir si on se représente de tels passages historiques comme *irréversibles*. C'est la question du lien entre l'idée de révolution et l'idée de progrès. L'idée de progrès est parfaitement compatible avec celle de *régression*, mais elle suppose quand même, pour l'essentiel, que les transitions sont irréversibles parce que les « régimes » s'inscrivent dans une ligne de « développement » nécessaire, soit du point de vue de l'émancipation et des valeurs de l'hu-

⁴ Comme disaient les Saint-simoniens qui sont à l'origine de la distinction entre « périodes organiques » et « périodes critiques », dans lesquelles prennent place précisément les révolutions. Voir *Doctrines de Saint-Simon. Exposition*, Première année, 1829, Nouvelle édition avec Introduction et Notes par C. Bouglé et E. Halévy, Paris, Librairie Marcel Rivière, 1924.

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

manité, soit du point de vue des rapports sociaux et des capacités techniques de la société. Le passage peut donc être accidentel dans sa forme, son moment, ou sa durée, mais il faut qu'il soit nécessaire *dans son contenu*.

À cette première caractéristique s'en ajoute une seconde, par où s'introduit précisément l'élément stratégique : une révolution est *une lutte*, elle n'atteint son résultat que par le conflit. Il y a évidemment toute sorte de façons de penser la lutte, et comme je le notais il y a un instant, le modèle de la guerre civile n'est que l'un d'entre eux. Mais sa prégnance s'explique aisément : même si une révolution ne voit pas s'affronter physiquement des camps armés, il faut qu'elle se présente comme un affrontement entre des « partis » dont les intérêts sont opposés : ne serait-ce que, tautologiquement, le parti de ceux qui ont intérêt au maintien de l'ordre établi, et le parti de ceux qui, pour se libérer d'une domination ou d'une aliénation, ont intérêt à son renversement - ce qu'on appelait au 19^{ème} siècle le « parti du mouvement » en face du « parti de l'ordre ». Et il faut, si cette lutte doit effectuer le passage d'un régime à un autre, qu'elle « monte aux extrêmes », c'est-à-dire qu'elle implique une destruction ou un démantèlement de la domination à laquelle elle s'attaque. Cette figure est très générale, elle n'implique pas nécessairement que les forces antagonistes soient constituées par des « classes sociales », ou que leurs intérêts soient des intérêts économiques. Cependant il faut qu'il y ait dans la société une *scission* qui ne soit pas arbitraire, transitoire, mais ayant le même genre de nécessité que la forme sociale elle-même. Il y a donc une correspondance entre la *coupure* qui se produit dans le temps, entre *l'avant et l'après* que sépare la révolution (on dirait mieux ici *l'événement* révolutionnaire, quelle qu'en soit la durée chronologique), et la *scission* ou *contradiction* qui caractérise par avance une société où se produit une révolution et qui, pour cette raison aussi l'appelle. On entre ici déjà dans la question des *modalités temporelles* de l'événement révolutionnaire : celui-ci se pense de façon privilégié au *futur antérieur*, comme une transition qui, une fois résolue, *aura été nécessaire* pour surmonter une contradiction, en la poussant à l'extrême et en lui donnant la forme d'une scission entre deux « parts » ou deux « moitiés » de la société, égales ou non. Cela ne veut pas dire qu'elle n'engendre pas d'autres contradictions. La résolution finale de toutes les contradictions n'est pas une condition intrinsèque du schème révolutionnaire, sauf quand on en arrive, dans le marxisme, à l'idée d'une « dernière révolution », qui abolit l'existence même des classes ou des conflits d'intérêts, et pour cette raison doit être plus radicale que toutes les précédentes, donc peut être considérée comme une révolution « absolue ».

Pour obtenir le schème typique de l'idée révolutionnaire, dans lequel sa dramaturgie se « noue » véritablement, il faut cependant faire intervenir un élément supplémentaire, tout à fait nécessaire bien qu'à première vue il ne constitue qu'une complication, dont on pourrait (ou souhaiterait) faire l'économie (mais on ne la fait jamais). Cet élément est la *contre-révolution*.⁵ Pas de révolution sans contre-révolution, ou mieux pas de révolution sans une lutte au second degré, entre la révolution elle-même et la contre-révolution, avec ses épisodes

d'équilibre ou de déséquilibre, dans un sens ou dans l'autre. Mais qu'est-ce que la contre-révolution ? Immédiatement, ce n'est rien d'autre que la résistance ou l'opposition à la révolution, en tant qu'elle *s'organise* pour lui faire obstacle, ou la faire échouer. Or ceci conduit à une « dialectique » beaucoup plus complexe que précédemment. La scission sociale, la coupure temporelle sont fondées sur des antithèses binaires, mais le schéma stratégique est en fait ternaire. À la *révolution* s'oppose inévitablement la *contre-révolution*, sous diverses formes (les forces contre-révolutionnaires, les épisodes contre-révolutionnaires, etc.), mais à la contre-révolution s'oppose du même coup ce que j'appellerai de façon générique *l'ultra-révolution*, c'est-à-dire l'ensemble des forces qui s'emploient à surmonter l'obstacle, en en faisant l'objet d'une lutte spécifique tendant, elle, à l'élimination de la contre-révolution (avec ou sans « Terreur », au sens jacobin du terme). Par ce nœud stratégique, la révolution est effectivement *un drame* à l'issue incertaine, et non pas simplement un processus, enregistrant un changement social ou politique, même radical. Mais les choses se compliquent encore, du moins dans la représentation, parce qu'il y a toujours différentes façons de se représenter les intérêts et les enjeux de ce conflit surdéterminé. Il ne serait pas difficile de leur faire correspondre des épisodes historiques et des discours bien connus, venant notamment des révolutions française et russe. Si on prend la première pour modèle, on voit que l'intervention des forces contre-révolutionnaires donne lieu à deux stratégies opposées. Du point de vue qu'on peut déjà appeler « libéral », le danger principal (danger de terreur, danger de surenchère qui conduira à l'effritement de l'adhésion populaire, danger de radicalité autodestructrice) n'est pas la contre-révolution, c'est justement le mouvement « ultra-révolutionnaire », qui se propose de détruire les ferments de subversion et de blocage : il faut donc soit le réprimer (par la force étatique), soit le neutraliser et le rendre inutile, en donnant à la révolution la figure de la *réforme*, qui en dilue les objectifs (par exemple l'établissement de l'égalité) sur le temps long, ou leur impose des limites de « faisabilité » et de « rationalité ». Inversement ces limitations sont interprétées par la tendance ultra-révolutionnaire comme une forme déguisée de contre-révolution, peut-être la plus dangereuse de toutes (« Thermidor »). Elle fait surgir non seulement des adversaires, mais des « ennemis de l'intérieur ». Le discours qui tire les conséquences de cette situation s'est élaboré de Robespierre au jeune Marx, en passant par les « Enragés » et les premiers « communards » : il s'est appelé *révolution en permanence*.⁶ Il nous explique qu'une révolution qui s'arrête à mi-chemin ou se contente d'un compromis entre les partis, entre l'ancien et le nouveau, est une révolution perdue, ou retournée en son

⁵ Voir mon article « contre-révolution », dans *Dictionnaire critique du marxisme*, dirigé par G. Labica et G. Bensussan, 2^{ème} édition, Paris, PUF, 1985, p. 239–242.

⁶ La notion de « révolution en permanence » figure dans les textes de Marx des années 1850–1852, en particulier l'Adresse du Conseil Central de la Ligue des Communistes, de mars 1850. Cf. Alain Brossat, *Aux origines de la révolution permanente*, Paris, Maspero, 1974.

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

contraire. C'est pourquoi le mouvement ne doit pas s'arrêter avant la « fin », et les obstacles doivent être détruits.

Mais cette idée, comme d'ailleurs la notion de « radicalité » ultra-révolutionnaire elle-même, est d'une extrême ambivalence. Car il arrive toujours un moment où les dirigeants d'une révolution, même très radicaux, découvrent un « gauchisme » plus radical qu'eux-mêmes, dont ils pensent qu'il constitue en fait un danger pour la révolution, si ce n'est un instrument manipulé par la contre-révolution. C'est alors que s'enclenche l'autodestruction du mouvement révolutionnaire, à travers son « épuration ». La dramaturgie tourne à la tragédie, sans même faire intervenir encore une possibilité « exceptionnelle » (mais qui s'est réalisée dans l'histoire de l'Europe au 20^{ème} siècle), à savoir la mise en œuvre symétrique par des forces ou un camp conservateurs, de « méthodes » ou de formes d'organisation des masses elles aussi *révolutionnaires* voire *ultra-révolutionnaires* (comme ce fut le cas du fascisme), « brouillant » la correspondance entre l'idée du passage d'un régime à un autre (ou du changement d'époque) et la « division » (ou distribution) des forces sociales. On doit même se poser la question de savoir si n'existent pas aujourd'hui des formes de *contre-révolution préventive*, violentes en elles-mêmes ou instrumentalisant un état de violence généralisée (ce que Giorgio Agamben, prolongeant des suggestions de Walter Benjamin, appelle un « état d'exception normalisé ») : elles compliqueraient encore le champ stratégique et rendraient compte, pour une bonne part, de la « décomposition » de l'idée de révolution, ou de sa régression vers une succession de phénomènes de révolte, incapables de s'organiser dans le temps pour « effectuer » le changement de régime.⁷ C'est donc l'ensemble de ces formes excessives et inversées, mais inscrites par avance dans la dramaturgie du processus révolutionnaire, qui constitue la *première aporie* que je voulais ici mettre en place.

2. Toute révolution est-elle « bourgeoise » ?

Avant de procéder à un examen plus approfondi de la question des sujets impliqués dans le drame révolutionnaire, il faut faire un pas de côté, et nous demander si ce drame n'est pas essentiellement un drame bourgeois. En d'autres termes, le modèle qui a été appliqué à l'intelligence des épisodes révolutionnaires du 20^{ème} siècle (en particulier les grandes révolutions russe et chinoise, et les révolutions anti-impérialistes), de l'extérieur mais aussi *de l'intérieur* (c'est-à-dire qu'il leur a fourni le schématisme au moyen duquel elles se sont perçues, organisées elles-mêmes, et ont vécu leur déroulement plus ou moins violent) n'est-il pas demeuré de bout en bout un modèle « bourgeois », tel qu'il avait été fixé en particulier par la Révolution française et ses épisodes typiques, éventuellement extrapolés et poussés à l'extrême ? En conséquence, le « différend » que nous avons-nous-mêmes aujourd'hui avec l'idée de révolu-

⁷ Giorgio Agamben, *État d'exception*, Paris, Seuil, 2003.

tion, ce qui nous conduit à la refouler ou à la masquer sous d'autres schémas d'intervention ou de révolte, ne serait pas tellement un différend avec les révolutions « prolétariennes » que, encore et toujours, un différend avec le modèle et la trace de la Révolution française.⁸ Ce modèle inclut la Terreur, mais il caractérise surtout une révolution de *citoyens*, une révolution *de la citoyenneté*, impliquant à la fois l'émancipation et la perspective de constituer un *État*. C'est au fond ce que suggère Koselleck, par la façon dont il construit sa généalogie des « critères historiques de l'expérience révolutionnaire ». Or il me semble qu'il y a là une question fondamentale, mais à laquelle il est difficile d'apporter une réponse simple. Je m'explique.

D'un côté, il est clair que le schème dont je viens de parler (et par conséquent les « impératifs » et les « échéances » qu'il impose à ceux qui se veulent des révolutionnaires) est entièrement calqué sur le modèle de la Révolution française de 1789 à 1799 (ou 1815, ou 1830...), qui est la révolution bourgeoise (ou *civique-bourgeoise*) par excellence avec ses épisodes caractéristiques, sa polarité stratégique entre l'Ordre et le Mouvement, ou la « gauche » et la « droite », et ses renversements de tendance. C'est vrai même pour la notion de « dictature du prolétariat » (et Lénine en était conscient aussi bien que Bernstein). La révolution américaine (privilegiée par Hannah Arendt), la révolution française, et la révolution russe apparaissent ainsi comme les rééditions d'un même scénario ou les variations d'un même thème. Mais d'un autre côté, on ne peut pas traiter comme une nuance secondaire le fait que les révolutions « anticapitalistes » au 19^{ème} et au 20^{ème} siècle ont voulu se *dégager* du modèle et *s'opposer* à la révolution bourgeoise, en lui injectant un contenu *social* qu'elle ne comporte pas par elle-même et qui, en un sens, est incompatible avec son concept universaliste de la politique. A fortiori l'opposition est-elle complète entre le projet de construire un État démocratique, et celui de construire une société « sans classes » qui soit aussi, de ce fait même, une « société sans État » (ou, comme dit le *Manifeste Communiste*, sans « État politique »). Or il ne faut pas se hâter de tirer argument du fait que, dans la pratique, toutes les révolutions communistes ont, en fait, renforcé les structures étatiques, en remettant à un avenir indéfini de « dépérissement de l'État », pour ignorer cette divergence de principe. Car c'est elle qui est à la source de toutes les apories que comporte la notion même de *politique* dans les traditions socialistes et communistes (en particulier dans le marxisme), et qui ont fini par susciter une « revalorisation du politique » chez les penseurs post-marxistes (y compris, pour certains d'entre eux, dans la forme d'une « politique des droits de l'homme » ou d'une « méthode de l'égalité »).⁹

L'opérateur philosophique privilégié dont s'était servi la tradition marxiste pour affron-

⁸ Cette idée a été proposée à sa façon par François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, Robert Laffont et Calman Lévy, 1995, mais déjà avant lui de façon peut-être plus intéressante par Ferenc Feher, *The Frozen Revolution: An Essay on Jacobinism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

⁹ Jacques Rancière, *La méthode de l'égalité*, entretien avec Laurent Jean-Pierre et Dork Zabunyan, Paris, Bayard, 2012.

ter cette aporie, c'est à nouveau l'idée de la « révolution en permanence », interprétée cette fois comme la reconnaissance d'un « double fond » de la révolution bourgeoise elle-même : à la surface des discours et des institutions elle est purement « politique » (ou démocratique), mais dans les profondeurs de la société elle abrite un conflit irréductible qui doit finalement venir au jour, infléchir le cours de la révolution, ou la réorienter dans une autre direction en engendrant un nouveau conflit. Cependant on voit bien que cette représentation peut se lire, une fois de plus, dans les deux sens. Ou bien cela veut dire que *la révolution bourgeoise est instable*, et que, en ébranlant une forme de domination, elle en révèle une autre sous-jacente, qui la travaille secrètement, et va déboucher sur un *autre concept de révolution* (surtout lorsque des « conditions sociales » nouvelles s'y ajoutent : celles que crée la révolution industrielle et la constitution du prolétariat ouvrier). Ou bien cela veut dire que la révolution prolétarienne (où le prolétariat incarne le « peuple du peuple »)¹⁰ est l'aile radicale de la révolution bourgeoise, qui tente de la pousser à la limite ou de la « refaire » en incluant la domination de classe dans le système des inégalités dont il faut se débarrasser (et débarrasser l'humanité). Dès lors l'immanence du concept « prolétarien » (ou communiste) de la révolution à *l'horizon philosophique « bourgeois »* n'est pas remise en question, mais au contraire confirmée.

Il y a différentes façons, cependant, de tirer les leçons d'un tel constat, ce qui veut dire aussi que lorsque nous continuons de nous servir de la catégorie de « révolution », nous devons séjourner longuement dans ses contradictions, chercher à en problématiser les limites, et nous demander *au présent* ce qui a lieu quand on essaie de les transgresser. S'il m'est permis de prendre ici mon cas personnel, je dirai que je les ai pratiquées les unes et les autres, en essayant même, paradoxalement, de les faire tenir ensemble.¹¹

L'une est celle qu'a fini par proposer Althusser.¹² Elle vient en droite ligne des analyses de Marx dans *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* : toute « révolution » se vit et se combat dans les « formes idéologiques » d'une répétition du passé (et donc d'un « mythe révolutionnaire ») dont elle endosse le vêtement (non seulement sur la scène des manifestations de masse, mais dans la conscience de ses acteurs et « sujets »). Ceci ne vaut pas seulement pour les révolutions de la bourgeoisie, qui se drapent dans des tuniques romaines et grecques, parfois médiévales, mais pour les révolutions du prolétariat et de ses théoriciens, qui continuent de se régler sur le modèle des Sans-Culottes et de la Commune. Le problème que pose toute révolution est donc celui de savoir si elle possède ou non (et sous quelle forme) une capacité de distanciation critique par rapport à ses propres mythes, ou à son imaginaire « révolution-

¹⁰ Ce qu'il est arrivé à Marx dans sa jeunesse (1843) d'appeler le « *démos* total » : voir le commentaire très éclairant de Miguel Abensour, dans *La démocratie contre l'État*, Paris, Félin, 2004.

¹¹ É. Balibar, *Sur la dictature du prolétariat*, Paris, Maspero, 1976 ; *La proposition de l'égaliberté. Écrits politiques*, Paris, PUF 2010.

¹² Voir en particulier l'ouvrage posthume « Marx dans ses limites » (1978), in Louis Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, Stock-IMEC, 1994 (p. 357-524).

naire », qui l'enferme a priori dans un scénario et dans un jeu de rôles, ce que j'ai appelé une dramaturgie.

Mais ceci n'est que l'une des leçons possibles, ou plutôt ce n'est qu'une leçon partielle. Comme l'a bien vu Ernst Bloch (à tant d'égards l'antagoniste d'Althusser dans le marxisme du milieu du 20^{ème} siècle), il faut se demander si l'imaginaire n'a que la fonction fantasmatique de répétition du passé, ou bien comporte aussi une dimension « utopique » d'anticipation de l'avenir, ou de transgression des limites, pour aller vers ce qui par définition est inconnu.¹³ Pour ma part je suis tenté d'articuler cette question avec un autre aspect du problème que posent les traces de la révolution bourgeoise au sein de la révolution communiste : le cœur du scénario de « rupture » avec l'ordre ancien, c'est toujours l'idée que le peuple ou les masses font exploser l'ordre établi et ses cadres institutionnels, pour ouvrir la voie à un *autre* régime, une *autre* société, un *autre* genre de vie. C'est donc l'idée d'insurrection, et c'est le moment insurrectionnel de la citoyenneté (dont il est clair qu'une des théorisations principales est chez Rousseau et qui terrorisait Hegel).¹⁴ Dire que les révolutions seront toujours encore bourgeoises en ce sens, ce peut donc être une façon de *poser la question des formes de la citoyenneté*, ou de *l'insurrection*, qui sont encore à venir : que garderont-elles des modèles passés, dont elles héritent un certain imaginaire démocratique (j'ai appelé cela hypothétiquement « l'égaliberté ») ? Et qu'est-ce qu'elles « inventeront », qui n'est réductible à aucun modèle donné, en en faisant l'objet de multiples expérimentations (dont beaucoup seront probablement vouées à l'échec) ?

3. Le « Je/Nous » ou la conscience supra-individuelle du « sujet » révolutionnaire

Il faut maintenant en venir, toujours de façon schématique, à la question du « sujet » des révolutions, au double sens d'une identification de leur agent, et des transformations qu'il subit du fait de sa participation au processus révolutionnaire. Pour certains philosophes contemporains (je pense à Badiou), l'expression « sujet révolutionnaire » va de soi. En fait elle est tautologique, parce que c'est seulement dans des « moments » ou des « situations » révolutionnaires (ou dans des expériences analogues à celle de la révolution, comme « l'amour »)

¹³ Ernst Bloch, *Le principe espérance*, 3 vol., Paris, Gallimard, 1976, 1982, 1991. Traduit de l'allemand par Françoise Wuilmart.

¹⁴ Il y a évidemment de fortes analogies *et* une divergence entre ce que j'appelle ici le moment insurrectionnel des révolutions, en invoquant une ascendance rousseauiste, et ce que, de son côté, Antonio Negri appelle le « pouvoir constituant », en critiquant Rousseau et en invoquant, au contraire, un modèle spinoziste. Mais l'un comme l'autre se situant dans l'horizon des révolutions bourgeoises ou sur son bord. Voir A. Negri, *Le pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, Paris, PUF 1997.

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

que se constituent des *sujets* au sens fort du terme, c'est-à-dire des libertés qui surmontent l'antithèse de l'individuel et du collectif. Mais la contrepartie de cette évidence, c'est alors que la révolution elle-même est pensée de part en part comme un processus « subjectif ».¹⁵ Or si on pense (comme Marx lui-même et après lui Lénine) qu'une situation révolutionnaire est le produit de la « rencontre » entre des *conditions objectives* et des *conditions* (ou dispositions) *subjectives*, et que cette combinaison problématique demeure l'axe du processus révolutionnaire, alors la notion de sujet révolutionnaire a elle-même besoin d'une discussion critique, permettant d'en explorer les conditions de possibilité.

Je pense que cette discussion, dans un premier temps au moins, doit partir de *ce qui distingue* la politique révolutionnaire de la politique « ordinaire » - ou si l'on préfère, ce qui fait de la révolution le moment culminant dans lequel surgit une forme d'action politique « rare », « exceptionnelle », qui porte la politique à son point d'incandescence, ou qui réalise son idéal. Cette forme est, bien sûr, l'exercice de la liberté ou l'émancipation, la conquête des droits, l'acquisition du pouvoir de « faire sa propre histoire ». Mais surtout c'est l'établissement d'une *réciprocité* aussi parfaite que possible entre la conscience individuelle et la conscience collective, menant à une *fusion* de la volonté individuelle et de la volonté collective. Dans un passage décisif de la *Phénoménologie de l'Esprit* (où retentit précisément l'écho des événements révolutionnaires), Hegel avait proposé une formule allégorique pour nommer cette réciprocité (ou mieux, pour faire en sorte qu'elle se *nomme elle-même*) : « Je qui est Nous, Nous qui est Je ». Essayons d'en discuter quelques implications.¹⁶

La première question, sur laquelle je passerai très rapidement (mais qui engage en un sens tout le problème de l'historicité des figures anthropologiques de la subjectivité), c'est de savoir si cette intensification *politique* du rapport entre l'individuel et le collectif (ou cette représentation de la subjectivité constituante) est proprement moderne (et donc, en continuant dans la ligne de réflexion précédente, « bourgeoise »). *Je pense que oui*, parce que les cultures pré-bourgeoises, quand elles ont théorisé la réciprocité parfaite du Je et du Nous, l'ont fait dans le registre du mysticisme, et non pas de la politique ou de la citoyenneté (même le

¹⁵ Cette posture philosophique est commune à des auteurs très opposés entre eux du point de vue de l'épistémologie et de l'ontologie : par exemple elle est aussi à la racine de la position de Negri, qui ne pense pas en termes d'idée ou de fidélité à la vérité, mais en termes de vie et de désir, à ceci près que pour Negri – plus proche en cela de la tradition brillamment illustrée par Lukacs dans *Histoire et conscience de classe* – le sujet collectif (ou la « classe pour soi ») est un « sujet-objet », qui doit être trouvé au fond du « biopouvoir » ou de la créativité des « forces productives ». Voir les deux volumes des colloques sur « l'idée communiste » organisés par A. Badiou et S. Žižek, *The Idea of Communism*, Edited by Costas Douzinas and Slavoj Žižek, London, Verso 2010; *The Idea of Communism 2: The New York Conference*, Edited by Slavoj Žižek, London, Verso 2013.

¹⁶ « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* » : G.W.F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Chapitre IV (« La vérité de la certitude de soi-même »). Après Jean Hyppolite, j'en ai proposé un commentaire dans mon livre *Citoyen Sujet*, Paris, PUF 2011, p. 209–241.

« peuple romain » antique n'est pas pensé comme une « subjectivité » : c'est un statut légal, une construction institutionnelle, d'ailleurs immédiatement « clivée » par des différences de classes). Seule l'époque bourgeoise invente des notions comme la « volonté générale », permettant de penser les deux faces d'un rapport social et d'une activité politique dans lesquels les citoyens sont à la fois *individualisés* (comme porteurs de droits) et rendus « indivisibles » (dans l'exercice de leur souveraineté collective). Mais déjà la volonté générale est une notion révolutionnaire, en tout cas insurrectionnelle, qui fait signe vers ce moment privilégié où la politique se « fonde », se « constitue », retourne à son « origine », et se « manifeste » dans son essence en surmontant les limites que lui imposent habituellement la routine, ou l'institution, ou l'assujettissement à une autorité extérieure aux sujets eux-mêmes.

On voit pointer ici une caractéristique philosophique fondamentale du sujet politique comme sujet constitué *dans et par la révolution* (un sujet qui, à la limite, n'existe ni *avant* ni *après* l'événement révolutionnaire, mais uniquement dans son *présent*, quand il est en train de « faire » la révolution). Dans la tradition marxiste, c'est Lukacs, sans doute, qui l'avait exprimée le mieux à travers son concept du prolétariat comme « sujet-objet de l'histoire », et de sa conscience de classe saisissant la « totalité » des rapports sociaux en vertu de sa négativité radicale, donc en commençant déjà à les révolutionner. Ce qui pouvait paraître une question sans issue (d'où provient la capacité politique des sujets, si la politique au sens fort, comme « politique de la liberté », ne peut résulter que de l'exercice même de cette liberté ?) devient un *concept philosophique « constituant »*, quasi-transcendental. Dans la révolution, à travers sa participation au collectif qui le dépasse lui-même, le sujet se « fait » politiquement. C'est ce que Sartre appellera, dans la *Critique de la raison dialectique* (1960), le « groupe en fusion ». ¹⁷

Tous les problèmes sont loin d'être résolus pour autant, et on peut continuer d'essayer de les développer en tirant le « fil conducteur » de la formule hégélienne. La première difficulté, bien connue, tient à ce que la pensée bourgeoise a oscillé entre deux versions concurrentes de l'idée de « réconciliation » du Je et du Nous (et ces deux versions sont d'une certaine façon toutes les deux présentes dans la *Phénoménologie* hégélienne, où elles se combattent sourdement, ce qui fait précisément la beauté et l'animation du livre) : l'une *étatique* et l'autre *révolutionnaire*. Dans la variante révolutionnaire, le Je et le Nous convergent (ils engendrent une même conscience, et finissent par former une même personnalité) parce que les artifices de l'institution sont défaits ou provisoirement suspendus, et que le sujet individuel « engagé » (comme dira Sartre) devient immédiatement le membre d'un tout, le porteur d'une seule volonté et d'une même espérance historique, agissant comme le représentant et l'interprète

¹⁷ György Lukacs, *Histoire et conscience de classe* (trad. Kostas Axelos et Jacqueline Bois), Paris, Minuit, 1960 ; Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* (1960), Tome I : *Théorie des ensembles pratiques*, précédé de *Questions de méthode* (nouvelle édition corrigée par les soins de A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard 1980).

du collectif. Dans la variante étatique, à l'inverse, le Je et le Nous ne convergent que si une structure institutionnelle, sociale, et finalement étatique, produit et reproduit les *médiations* de toutes sortes : juridiques, culturelles, patriotiques, religieuses, au moyen desquelles les individus se pensent comme les citoyens de la même communauté politique, cependant que celle-ci les « reconnaît » comme ses membres (égaux, solidaires, etc.). Hegel a traduit ce dilemme dans la terminologie spéculative d'un « devenir de l'esprit », mais on le sait, dans la politique moderne, c'est essentiellement autour des usages de la catégorie du *peuple* que se poursuit indéfiniment la discussion. Le « peuple » (ou le « peuple du peuple » : les militants, les citoyens « actifs », la classe universelle, la « part des sans-parts ») nomme ce qui, au sein d'un État, continue de représenter le pouvoir constituant, ou porte la trace de *l'insurrection* dont il tire sa légitimité. À moins qu'il ne représente ce qui, indéfiniment, *résistera* à l'absorption dans l'État, et formera en face de lui un pôle de subjectivité authentique, une « capacité politique » irréductible à la « police », à la « population », etc. À *moins encore* qu'il ne représente – suivant la tradition républicaine – ce qui n'existerait pas sans l'État, autrement dit ce à quoi aspire toute révolution, mais qui se réalise seulement à partir du moment où elle est « achevée » dans un cadre institutionnel, produisant à la fois les individus et la communauté, et garantissant leur reconnaissance mutuelle (même lorsqu'elle est en butte à toute sorte de conflits et doit demeurer, d'une certaine façon, imparfaite).¹⁸

Dans le cadre de la présente discussion, évidemment, c'est la première interprétation qui nous intéresse le plus, l'interprétation révolutionnaire. En même temps que le caractère politique de la subjectivité, elle intensifie les tensions inhérentes au schéma de la réciprocité du Je et du Nous (qui devient chez Hegel une véritable *identité* spéculative) : la formulation de cette réciprocité, comme on le voit parfois chez Marx, n'étant pas une sorte de « neutralisation » des différences entre l'individuel et le collectif, mais au contraire une unité de contraires, où l'individualité est émancipée, exaltée comme capacité autonome, en même temps que le collectif acquiert une « puissance d'agir » supérieure à celle d'un simple agrégat. Mais surtout elle pose un problème particulièrement délicat dans l'usage historico-politique de la notion de « conscience ». Il ne suffit pas, en effet, pour penser la subjectivité révolutionnaire, de supposer une capacité d'action ou une volonté générale, moins encore de se référer à de simples intérêts (fussent-ils « émancipateurs »), il faut encore caractériser la « conscience » qui est commune aux individus et au collectif (c'est-à-dire au peuple, ou à la « classe » révolutionnaire, ou éventuellement au « parti », à « l'avant-garde » de la révolution, etc.). Et ici la philosophie du sujet est écartelée, parce qu'elle doit tenir ensemble le moins et le plus : l'idée d'un *degré supérieur de conscience* (ou de conscience politique), incluant la conscience de soi du collectif (son rôle, sa mission historique) et la conscience de la situation du monde, de la société, et l'idée que dans un moment révolutionnaire il y a par définition un reste, ou un horizon qui

¹⁸ Voir Catherine Colliot-Thélène : *La démocratie sans « demos »*, Paris, PUF, 2011.

échappe à la conscience (ou lui demeure inaccessible).

Hegel encore avait anticipé cette question, et lui avait donné la forme allégorique d'une méditation sur ce qui se produit « dans le dos de la conscience », ou ce qui fait qu'elle est toujours décalée, « en retard » sur son propre mouvement et sa propre expérience. *Dans le dos* de la conscience, à son insu, au moment même où elle devient le plus intensément politique, il y a précisément *l'histoire* dont elle est (ou se veut) l'agent et l'instrument, ou *quelque chose* de cette histoire. Mais le marxisme est allé encore plus loin que Hegel sur ce point, tout en s'écartelant entre plusieurs formulations et plusieurs façons de résoudre la contradiction. Et cette fois ce n'est pas Lukacs qu'il faut suivre, car pour Lukacs (celui de *Histoire et conscience de classe*), la difficulté est résolue dans le privilège miraculeux que possède le prolétariat de percevoir adéquatement la totalité dont il fait partie, en vertu de la dépossession extrême qu'elle lui impose. Mais ce sont tous les théoriciens des *conditions matérielles* de la révolution, sur lesquelles on peut buter à l'improviste (ou dont la révolution prend conscience lorsqu'elle *échoue*, ce qu'avait déjà expliqué Marx en 1852, en écrivant *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*), et les théoriciens de *l'inconscience* fondamentale des processus révolutionnaires (comme Althusser), ce qui peut conduire, soit à définir le sujet révolutionnaire comme un *sujet inconscient* (sinon même un « sujet de l'inconscient »), soit à rechercher, dans une théorie rationaliste de la « connaissance scientifique de l'histoire » et de son application par l'organisation (le parti révolutionnaire), le moyen de surmonter la part d'inconscience des révolutions : ce qu'il faut bien appeler une *surconscience* du sujet révolutionnaire, ou une relation privilégiée à la vérité, au risque de réintroduire sous une forme occulte, dans la constitution même de la subjectivité révolutionnaire, l'équivalent d'un *État* (une variante de la « forme État », que son objectif émancipateur préserverait, par un nouveau miracle, de la *séparation* avec le peuple et les intérêts du peuple). Il est assez clair qu'Althusser lui-même a oscillé entre ces deux dérives par rapport à l'idéal hérité de Marx.¹⁹

4. *Le « Nous » et le « On » : l'ambivalence des masses et l'anonymat du sujet post-révolutionnaire*

Ce quatrième point prend la suite du précédent et, en toute logique, il devrait faire l'objet d'un développement au moins égal, mais faute de place et de temps, je vais le comprimer plus encore que les précédents. Ce qui est en jeu ici, c'est au fond la question de savoir ce que les tragédies politiques du 20^{ème} siècle (parmi lesquelles je range aussi bien l'histoire des totalitarismes antithétiques – communisme d'État et fascismes – que celle des libérations nationales

¹⁹ Voir mon exposé : « Althusser et “le communisme” », Colloque international de mars 2015 organisé par la Fondation Gabriel Péri, *La Pensée* n° 382, Avril-juin 2015, Dossier : Althusser, 25 ans après.

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

dégénérées en « postcolonies »)²⁰ ont obligé à changer (ou si l'on veut à « révolutionner ») dans la perception que nous avons de la dramaturgie révolutionnaire, et par conséquent de ses acteurs ou de ses sujets. À ce propos je crois qu'on peut paraphraser le sous-titre d'un des livres d'Immanuel Wallerstein (*Impenser la science sociale*) : « pour sortir du XIX^{ème} siècle ».²¹ En effet les réflexions que je viens de proposer, si elles sont énoncées au présent (et par conséquent dans une conjoncture qui n'est plus celle des discours révolutionnaires classiques), n'en sont pas moins, dans leurs termes mêmes, contemporaines d'une époque dont nous sommes sortis. Et l'une des raisons de ce déplacement (à part la transformation des conditions objectives, socio-économiques : mais les deux aspects ne peuvent être indépendants l'un de l'autre), est justement l'expérience politique que le 20^{ème} siècle aura faite de l'ambivalence intrinsèque des mouvements de masse, dont l'intervention sur la « scène de l'histoire » fait partie de la définition même d'une politique révolutionnaire.

Décrire cette ambivalence n'est pas instaurer un signe d'égalité entre les projets ou les programmes du communisme et du fascisme. Mais ce n'est pas non plus simplement enregistrer comme un phénomène contingent l'émulation et l'imitation de l'un par l'autre, qui a envoyé en enfer les révolutions du 20^{ème} siècle, ou les a transformées en leur contraire – ce qu'on pourrait appeler des « anti-révolutions » (dont les communismes d'État de type soviétique ont fourni l'illustration achevée). C'est au contraire se demander quel est le « ressort » secret de la convertibilité des mobilisations de masses en instruments de la politique contre-révolutionnaire ou, symétriquement, en instruments de dépossession de la politique révolutionnaire. Or les mouvements de masse sont le *moyen terme* qui faisait défaut dans les descriptions précédentes, entre les « sujets » et les « peuples » ou les organisations de classe. Ils sont, d'une certaine façon, l'élément d'une subjectivation à l'état naissant, où son orientation n'est *pas encore déterminée* de façon univoque, voire peut osciller d'un extrême à l'autre. Ce qui importe n'est donc pas de les rabattre tous sur un seul modèle (comme ont eu tendance à le faire les théoriciens du « totalitarisme » dans les années 50, y compris Hannah Arendt), mais plutôt de les définir par leur plasticité et d'en étudier les conséquences.

La théorie psychanalytique (freudienne et postfreudienne) des phénomènes d'identification collective et de la formation des organisations, des mouvements religieux ou politiques (souvent très proches les uns des autres du point de vue de leur « lien » interne), est ici incontournable. Mais elle est problématique parce que, chez Freud et après lui, elle a partie liée avec une conception conservatrice de la politique, qui voit exclusivement dans les mouvements de masse un phénomène de *régression* vers les formes « primaires » et « primitives » de l'affectivité, un retour du refoulé archaïque au détriment des figures de la « civilisation » (que

²⁰ Achille Mbembe, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala 2000.

²¹ I. Wallerstein, *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Paris, PUF, 1995.

Hegel aurait appelées des figures de « l'esprit »), censées protéger l'humanité de la violence de ses propres conflits pulsionnels, ou encore enrôler la pulsion de mort elle-même au service de la moralisation des comportements sociaux. C'est pourquoi, en même temps qu'on met à l'épreuve toute la tradition de la politique révolutionnaire et sa conception du sujet, en la soumettant à une analyse des déterminations inconscientes de sa « volonté » et de sa « stratégie », qui ne sont pas *essentiellement* distinctes de celles des mouvements contre-révolutionnaires, il faut opérer un *discernement* des modalités et des circonstances dans lesquelles les affects collectivisant de la masse sont investis dans des politiques antithétiques qui tendent, ou bien à renverser l'ordre social établi, ou bien au contraire à le cuirasser contre toute transformation qui menacerait vraiment les rapports de pouvoir et d'exploitation. Ce discernement doit s'opérer non seulement à l'intérieur du « nous » mais à l'intérieur de ce qu'on pourrait appeler de façon générique le « on », en reprenant intentionnellement à Heidegger sa dénomination de la foule qu'il considère comme « inauthentique » (*das man*, qui veut dire aussi « l'homme quelconque », « l'homme sans qualités »), et en la retournant contre ses intentions antidémocratiques, méprisantes à l'égard de l'élément « populaire » de la politique et des transformations historiques.

Il me semble qu'on pourrait ici invoquer au titre d'une forme « pratique » de ce discernement certains aspects frappants des mouvements de révolte qui ont surgi au cours de ces dernières années (depuis les « indignés » espagnols et grecs jusqu'aux « printemps arabes », en passant par le mouvement « Occupy Wall Street »), en dépit de leur caractère plus ou moins éphémère et de la répression ou du dénigrement dont ils ont fait l'objet. Ces mouvements ne sont pas du tout sans mémoire historique, peut-être même sont-ils *obsédés* par les leçons négatives de la politique révolutionnaire, autant que travaillés par le désir de la faire renaître de ses cendres dans un monde où les inégalités de revenus, de pouvoir et de chances sont devenues gigantesques. Car ce qui les caractérise n'est pas seulement la renaissance d'une aspiration libertaire de masse qui a déjà existé souvent dans l'histoire, c'est aussi une culture de l'anonymat clairement dirigée contre les formes « hiérarchiques » et « disciplinées » dont les totalitarismes et même les partis plus traditionnels du mouvement ouvrier s'étaient servis pour constituer et pérenniser le « nous ». C'est aussi une oscillation entre plusieurs figures de la subjectivité qu'on pourrait dire « minoritaires » dans la terminologie de Deleuze : celle de la neutralité ou du « retrait » par rapport aux institutions étatiques ou antiétatiques qui « mobilisent » et « organisent » les sujets collectifs sur une base de classe ou une base nationale, et celle de la multiplication des « différences » ou des orientations morales, sexuelles, voire religieuses.²²

²² Sur la « stratégie minoritaire » en tant que projet de « civilisation de la révolution », voir mes développements dans *Violence et Civilité (op. cit.)*, ainsi que le livre à paraître de Guillaume Sibertin-Blanc, *Causes Mineures*.

APRÈS LA RÉVOLUTION, AVANT LES RÉVOLUTIONS

Toutes ces tentatives expérimentales ont en commun de chercher à transformer le modèle de la *scission* dont j'ai rappelé l'appartenance au modèle révolutionnaire classique, pour le remplacer par celui de la *dissidence* ou de l'*hétérotopie* (Foucault) : elles veulent par conséquent briser le cercle mimétique de la division de la société entre « amis » et « ennemis » (ou le schéma des *camps* antagonistes) qui rend possible, au moins formellement, la circulation des mêmes formes de mobilisation de masse et des mêmes discours de « lutte » ou de « guerre civile » entre la révolution et la contre-révolution (et particulièrement entre l'ultra-révolution et la contre-révolution, comme ce fut le cas au milieu du 20^{ème} siècle entre communisme et fascisme). Du même coup, évidemment, le caractère *objectivement révolutionnaire* des « nouvelles mobilisations » populaires (c'est-à-dire leur capacité à transformer les rapports sociaux et déstabiliser les intérêts dominants, en particulier économiques) est voué à rester problématique. On assiste plutôt à une oscillation entre des mobilisations à caractère *civique* (comme la dénonciation de la corruption des gouvernements et des élites politiques ou économiques) et des expérimentations de modes de vie, de travail et de sociabilité *alternative*, « autonome », qui semblent retrouver l'inspiration du « socialisme utopique » de l'époque romantique. Une fois de plus, donc, les mécanismes de la répétition historique sont à l'œuvre. Mais peut-être s'agit-il là aussi des phases préparatoires à l'émergence et à la généralisation, dans une forme de « réseau » plutôt que suivant le modèle d'une armée ou d'une église centralisée (comme dans les « partis » révolutionnaires classiques), de ce qui constituera un jour les nouvelles figures de la subjectivité révolutionnaire. Cet avenir se trame en partie dans leur élaboration et leur théorisation consciente, en partie sans doute dans leur dos. Seul l'avenir, à échéance indéterminée, dira ce qui finalement l'emporte, de la répétition ou de l'invention.