HAL
open science

Actes du Colloque Révolution et émancipation, 2 et 3 février 2018

Fabrice Flipo, Marie Cuillerai

To cite this version:

Fabrice Flipo, Marie Cuillerai. Actes du Colloque Révolution et émancipation, 2 et 3 février 2018. pp.234, 2019. hal-02500493

HAL Id: hal-02500493

https://hal.science/hal-02500493v1

Submitted on 23 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

1917/2017

Actes du Colloque Révolution et émancipation

2 et 3 février 2018

Organisateurs : LCSP Université de Paris, CRESPPA Paris 8, Sophiapol Paris 10 Nanterre, CESPRA / EHESS, CERAPS Université Lille 2, IIAC CNRS, ICT Université de Paris, Espaces Marx, Institut Mines-Télécom BS.

La perspective du centenaire de 1917 fut l'occasion d'un colloque universitaire dont ce recueil rassemble quelques-unes des contributions les plus achevées, mais c'est bien l'ensemble des participants qui ont donné la dynamique de notre mise au travail.

Les commémorations étatiques nous invitaient à refuser la patrimonialisation de ce qui a longtemps été compris comme la première révolution authentiquement prolétarienne, « réelle » (sociale) et non plus seulement « formelle » (restreinte aux droits politiques réputés « bourgeois »). 2017/2018 : cent ans après la double révolution russe, celle de février et celle d'octobre, nous voulions nous aussi revenir sur ces moments qui ont marqué durablement les débats autour de l'émancipation ; sur les différentes factions, pensées, interprétations des « octobristes » du matérialisme historique et de son objectif d'abolition du capitalisme ; les multiples manières de dire et penser des mots d'ordre actuels, comme « ouverture des possibles », depuis ces « février iéristes », qui ne dédaignaient pas la révolte et l'insurrection, mais se montraient méfiants sur l'après de la prise du Palais d'Hiver, ciconspects envers les pouvoirs de la théorie et les conceptions trop exclusivement centralisées ou prédéterminées de révolution. Ce clivage a donné ses points de repère au siècle dernier, rattrapé aujourd'hui par une époque à nouveau détraquée. Cartes rebattues, et ironie ou acte manqué, alors que nous visions initialement la date d'octobre 2017, pour la tenue du colloque… nous nous sommes finalement arrêtés sur février 2018.

Que faire ? Commencer, là où nous en sommes. Tirer parti de l'intelligence collective pour raconter, réfléchir, acter d'horizons élargis, de situation méconnues parce qu'elles sont sortie des radars de l'actualité, des grammaires, des pratiques, des cultes, des mémoires transmises ou tues, transformées. Marquer dans ses rythmes différenciés un présent, pour y reprendre pied. Le recueil classe les articles par ordre alphabétique. Ce qui peut à bien des égards apparaître comme un non choix, reflète cependant un principe de méthode. Le colloque organisé par séances thématiques se voulait un moment d'écoute autant que d'adresses et de débats. Notre invitation insistant sur le rapport au présent a conduit tous les contributeurs à l'interpréter de manière convergente, au delà de notre intention initiale. Alors que nous avions organisé patiemment une scansion de la journée, en mesurant la pertinence de rapprochements entre ères géographiques, périodisations, théorisations, tensions doctrinales ; notre ordonnancement méthodique s'est vu supplanté par un élan commun, qui fut en réalité une heureuse surprise. Tous, y compris ceux dont la présence a animé le débat sans qu'ils nous offrent de communication, ont relié l'intime au molaire, tenté le diagnostic à chaud, laisser poindre *l'impetus* de la pensée et du corps derrière la rationalité des différentes disciplines que sanctionne l'université. En pratiquant de manière indisciplinée les disciplines, nous

proposons des traversées des frontières académiquement constituées, et ouvrons un espace d'expression des traces qui font les parcours d'universitaire. À sa manière, la présentation retenue invite à repenser ces partages en domaines de connaissances que les institutions de recherche semblent s'efforcer le plus souvent soit de préserver soit de baliser sous les catégories fourre-tout inter, pluri, trans- disciplinaires, quand les écarts eux mêmes recèlent une force d'accueil du non su. En suivant l'arbitraire de l'alphabet, il ne s'agit pas de renoncer aux spécificités des approches disciplinaires, mais de laisser du jeu aux renvois thématiques d'une contribution à l'autre sans les piéger par les découpages convenus. De la théorie politique à la philosophie, de la sociologie à l'histoire, le présent recueil propose une circulation dans le vif des enquêtes, usant souvent de cet anachronisme tempéré chère à Nicole Loraux. Il invite au dépaysement théorique et géographique d'une cartographie évolutive des révolutions en cours et des espérances actuelles.

Qu'est-ce qu'une révolution ? L'appel à communication partait d'une définition plate, d'un dictionnaire commun de la langue française. Point de départ nominaliste, ne valant pas mot d'ordre méthodologique, tout un plus des repères cardinaux : « un changement brusque et violent dans la structure politique et sociale d'un État, qui se produit quand un groupe se révolte contre les autorités en place, prend le pouvoir et réussit à le garder » (Larousse).

Les contributions de ce volume reformulent toutes cette définition. La « brusquerie » et « la violence » vacillent sous le pas léger des observateurs. *Rupture*, le terme omniprésent se divise en causalités objectivées, historique, sociale, politique ou économique. Il se déplace au contact de lignes de force des subjectivations, des fidélités et trahisons. De l'une à l'autre, **Erwan Sommerer** suggère la recherche d'une redéfinition qui vaut « refondation » d'une nouvelle matrice des « normes d'existence », tandis que **Christophe David** évoque le mode d'un éternel retour. Guillaume **Sibertin-Blanc** raconte des actes qui divisent le quotidien au travers de la lecture de Badiou, Rancière, Daney, Deleuze. Moments fondateurs de Mai 68, qu'ont été occupations ou rencontres inédites et inattendues qui témoignent dans le même temps d'une fidélité à une idée (comme ne cessera de le réaffirmer Badiou), et d'un commencement radical : la jeunesse étudiante occupant les universités ; les ouvriers des grandes usines automobiles ; les libertaires au théâtre de l'Odéon. *Se défaire, et se refaire*. **Philippe Corcuff** s'attache aussi aux continuités qui se créent à la suite de la rupture produite par « l'Octobre 17 », « légende » parmi celles mises en avant par Marc Ferro, qui structurent collectivement l'interprétation que chacun peut avoir de ses agissements ou ce ceux des autres, et qui rend sensible la durée singulière de l'idée politique. En écho aux disputes contemporaines autour du populisme de gauche, il interroge la démocratisation possible des fonctions

tactiques et stratégiques, dans le débat qui oppose Lénine à Voline. D'un imaginaire l'autre. Déplaçant la focale, **Laura Reali** piste les traditions réactionnaires qui ont nourri l'imaginaire sur la révolution française et construit la représentation collective d'un destin spécifique de l'Amérique latine au début du XXème siècle. Fabrique d'un mythe ? Pour **Abdou Nouhou,** la révolution comorienne, fracassée par l'ingérence impérialiste, révèle combien les historiographies aussi fabriquent pour l'événement la durée de son inachèvement. Ali Soilihi fait le choix de supprimer l'État colonial, là où d'autres tels Nehru ont tenté de le transformer en instrument au service du peuple. L'émancipation, partout visée, est partout décrite comme perdue de vue. *S'émanciper ou émanciper ?* Comme le souligne **Philippe Corcuff** de nouvelles tutelles décrétées « révolutionnaires », viennent prendre la place des anciennes, et pas toujours pour le meilleur. Faut-il se résoudre à prendre le parti des conservateurs, réactionnaires et contre-révolutionnaires, pour qui, suivant Ambrose Pierce et son *Dictionnaire du diable* (1911), l'émancipation ne désigne qu'un « *changement de tutelle, de la tyrannie d'autrui au despotisme de soi-même* » et n'engendre jamais que de nouveaux despotes ? *Profondeur de champ*. **Erwan Sommerer** convoque Castoriadis et Abensour, pour revitaliser un questionnement sur la révolution française. Comment accepter l'Ancien Régime et la mise sous tutelle des êtres humains ? C'est la démocratie qui vient alors reprendre le signifiant révolution pour les auteurs mis en avant par **Sommerer** : Landauer, Condorcet et Sieyès. Landauer voit venir les retournements de l'institutionnalisation d'une liberté asséchée dans le formalisme des droits de l'homme et du citoyen. Cherchait-il -paradoxalement peut-être-, à pérenniser la créativité, la spontanéité, l'énergie de l'imaginaire instituant d'une démocratie souhaitée sauvage et insurgente, *Changement de décor*. **Christophe David** relance les dés en sondant l'évaluation par Furio Jesi des actions Rosa Luxembourg. Révolte vaine et perdue d'avance ? Ou héroïsme pur? L'alternative tant ressassée creuse à nouveau un récit d'histoires en revenant vers notre présent. **David Copello**, en ressaisit l'enjeu au travers de l'attaque d'une caserne par un mouvement révolutionnaire au XXème siècle. Pour Duhale et Mattarollo, Che Guevara estimait que la lutte armée commence dès que l'action pacifique n'est plus possible ; mais la violence est endémique, dans une démocratie simplement formelle, en particulier à l'égard des plus pauvres. À partir de quand estime-t-on qu'elle est une déclaration de guerre civile ? Dans la situation nouvelle créée par l'attaque, **Copello** éclaire les positionnements possibles en soulignant leur dépendance à un contexte qu'elle n'influence plus que très partiellement. Les trois pôles de gauche mis en avant par **David Copello** doivent se situer à la fois par rapport à l'ordre établi qu'ils critiquent ; leur héritage, qu'ils n'assument que très partiellement ; et l'interprétation que les populations feront de l'événement, celui-ci étant saisi au

prisme de médias et d'autorités ayant leur agenda propre. *Guerres et Luttes*. **Abdou Nouhou** montre que les révolutions troublent les puissances étrangères, en l'espèce la France, et qu'elles usent des plus basses méthodes, les moins compatibles avec la démocratie formelle qu'elles professent partout ailleurs, pour les étouffer. Les Communes au Rojava et au Bakur, berceau de la révolution kurde, bâties sur le renouveau théorique d'un marxisme intersectionnel théorisé dans l'écomunicipalisme de Murray Bookchin, sont le fait majeur de combattantes dont **Anouk Colombani** restituent l'apport théorique. En écho au cas kurde, **Fabrice Flipo** rappelle que les révolutions ne changent pas seulement les régimes, ni ne doivent se contenter du « social » au sens d'un contrôle des instruments de production : ce sont les modes de vie qui sont visés, en premier lieu la « prise de pouvoir » n'est telle que dans la mesure où elle permet de lever un obstacle à cet effet, elle n'est pas une fin en soi. Il fait écho aux situations argentine et uruguayenne du tournant des XIXème et XXème siècles où la révolution selon **Reali,** accouche avant tout d'une modernisation intégrant le progrès économique. Résonnent ici les passages célèbres du *Manifeste*, décrivant les effets révolutionnaires de la bourgeoisie, bouleversant les modes de vie anciens, sans renverser le régime en place. Une révolution se marque aujourd'hui comme hier non seulement par un éventuel changement de régime, par des avancées institutionnelles chargée d'inscrire de la durée -des procédures participatives au conseillisme-, et par les effets produits sur la vie quotidienne. Là se tient ce qui justifie le geste étonnant, rapporté par **David Copello**, d'un parti de gauche révolutionnaire offrant des fleurs aux militaires tués dans un attentat commis par un groupe pourtant très proche. Là pour **Philippe Corcuff** retrouve son sens, la distinction wébérienne entre éthique de responsabilité et éthique de conviction. *Du sujet*. En contraste avec la linéarité du récit marxiste classique, et son sujet unique de l'histoire, les différentes contributions soulignent la très grande diversité des acteurs révolutionnaires, mais plus encore comment les acteurs sont en eux mêmes diversifiés par l'expérience révolutionnaire. Multiplicité de subjectivations entendues comme le processus d'annulation des assignations identitaire de la domination, de désassujettisement et de désidentification. **Jean-Marc Salmon** et **Daria De Donno** détaillent chacun à leur manière les opportunités et menaces qui sont offertes aux individus dans une diversité de situations, en particulier les populations les plus jeunes. Le « désir de révolution » retrouvé par **Christophe David,** dans les écrits de Furio Jesi, rejoint le souci **de Sheila Moroni** pour une politique révolutionnaire « située » où par exemple, la vie domestique des femmes albanaises, serve d'aune universelle de l'émancipation. **Daria De Donno** revient pour sa part sur le caractère dynamique des sujets agissants, évoluant au gré du contexte international, et en particulier de événements marquant la première guerre mondiale. Alors que les jeunes sont

l'un des moteurs les plus efficaces de la contestation de l'ordre établi, du côté de la Tunisie de **Jean-Marc Salmon**, et qu'ils sont perçus comme l'une des trois forces révolutionnaires à l'œuvre, tant chez Alain Badiou que chez **Guillaume Sibertin-Blanc**, **Abdou Nouhou** estime au contraire qu'ils sont la catégorie de population la plus facile à endoctriner. Si comme le soutient **David Copello,** la distinction entre guerre de position et guerre de mouvement héritée d'Antonio Gramsci, n'est pas obsolète, leur actualisation suppose de rompre avec ce qui du schéma marxiste demeure confiné dans la logique d'acteurs principalement masculins. **Anouk Colombani** souligne ainsi les stratégies d'hybridation nées du combat des femmes qui, tout en se situant de manière volontaire dans un projet de société kurde conçu par deux hommes (Öcalan et Bookchin), entendent instituer autrement les rapports savoirs/pouvoirs en édifiant *jineolojî* en contre-savoir de l'anthropologie phalocentrique dominante. Le questionnement se reprend avec les mots prononcés par Foucault quelques décennies plus tard, et rappelés tant par **Frédéric Rambeau** que **Jean-Marc Salmon**, suivant lesquels: «*le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit : « Je n'obéis plus », et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie - ce mouvement me paraît irréductible. Parce qu'aucun pouvoir n'est capable de le rendre absolument impossible* ». Que fait une révolution, finalement ? **Jean-Marc Salmon, Abdou Nouhou** et **Frédéric Rambeau** insistent sur l'ambivalence des ressources dont s'emparent les révolutionnaires, dont certaines sont conservatrices (rapport à la femme, le spirituel etc.). Comme le disait déjà Marx : « *Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. Et même quand ils semblent occupés à se transformer, eux et les choses, à créer quelque chose de tout à fait nouveau, c'est précisément à ces époques de crise révolutionnaire qu'ils évoquent craintivement les esprits du passé, qu'ils leur empruntent leurs noms, leurs mots d'ordre, leurs costumes, pour apparaître sur la nouvelle scène de l'histoire sous ce déguisement respectable et avec ce langage emprunté* ». De ce célèbre mot de Marx, Raymond Aron tirera bien plus tard cette sentence bien moins optimiste, suivant laquelle les hommes font l'histoire, mais ils ne savent pas l'histoire qu'ils font. Le « libéral de la guerre froide » exprimait ainsi une défiance toute conservatrice envers les tentatives de changement de la société à grande échelle. **Frédéric Rambeau** revient ainsi sur ce qu'il appelle la « puissante intuition » de Foucault à propos de la montée en puissance de l'islam ; dans le même temps l'auteur de l'*Histoire de la folie à l'âge classique*, qui a passé l'essentiel de sa vie à détailler les effets du Léviathan sur la structuration des modes de vie, passe à côté des effets étatiques et réactionnaires de l'action des islamistes. *Avant-coureur*. Mais l'échec freudo-marxiste des années 1930 ne doit-il pas aujourd'hui nous tenir que le qui-vive ? **Guillaume Sibertin-Blanc** suggère comment ce

sous-bassement du geste théorique deleuzien, ouvrait sur la puissance de la multitude et des devenirs- minoritaires de Mai 68. Et les enjeux des révolutions se posent peut-être aussi en termes de modes de vie. En regard des chapitres de **Laura Reali** ou **Jean- Marc Salmon** qui soulignent la composante économique des révolutions, en écho au rôle révolutionnaire de la bourgeoisie évoqué plus haut, **Fabrice Flipo** se demande au contraire s'il ne s'agit pas de nouvelles formes de conservatisme, la perspective écologique conduisant en effet à requalifier la perspective d'un marché mondial évoquée par Marx, sous l'angle beaucoup plus négatif de ce que l'on appelle aujourd'hui l'anthropocène : une action non-maîtrisée de l'humanité ou d'une fraction d'entre elle sur la planète entière. Dans ce contexte, comment discerner ce qui est encore progressiste, de ce qui est conservateur ?

En nouant ce qui ne peut être qu'un montage bref des contributions de ce livre, et sans forcer sur une cohérence de surface, nous ne faisons qu'introduire à ce qui est resté pour nous des questionnements porteurs d'un devenir des études critiques. Ouverture sur le potentiel du concept de capitaloscène du côté du marxisme écologique, sur la force d'occupations en France, en Europe des Gilets Jaunes, du mouvement algérien en cours, revenir de ces combats passés aux combats présents, « continuer le début ». Un premier sujet, effleuré par plusieurs contributions, concernerait le rôle des discours prophétiques et des conceptualisations savantes ou sauvages, dans la construction et la rationalisation de l'espérance, dans ce que celle-ci peut avoir de séculier, ne se confond pas avec une religion. Le populisme de gauche théorisé par Ernesto Laclau et Chantal Mouffe réactualise discrètement le sujet[1], même s'ils n'y vont pas réellement. Les processus révolutionnaires ont quelque chose de l'ordre de la prophétie autoréalisatrice, qui inspire la crainte des conservateurs comme des réactionnaires, en ce qu'ils peuvent déboucher sur le chaos. La révolution fluidifie activement les conjectures, pour reprendre à nouveau le vocabulaire de Dobry ; elle provoque la fusion des séries, pour le dire avec Sartre[2]. Elle déréalise l'ordre existant et les individus se jettent à corps perdus dans un ordre imaginaire, qu'ils cherchent et qu'ils tentent d'actualiser. Cette question en appelle une seconde, en écho au diagnostic malheureux de Foucault sur la révolution iranienne : la question de la frontière souvent ténue entre religion et spiritualité, que Foucault croit pouvoir neutraliser par l'absence apparente de représentant de Dieu, au sein d'une religion se définissant comme dans l'attente du 12ème imam ; cette absence laissant le lieu du pouvoir vacant, suivant la définition de la démocratie proposée par Claude Lefort. La question se pose

[1] Mouffe, C. et Laclau, E. (2009). *Hégémonie et stratégie socialiste* (2001), Paris : Les solitaires intempestifs. Laclau, E. (2008). *La raison populiste*, Paris : Seuil.

[2] Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*, Paris : Gallimard.

aussi pour les questions écologiques, dans la mesure où le débat revient régulièrement, et pas seulement au travers de la référence très récente à la Pachamama : faut-il un objectif substantiel, telles qu'écologiser les pratiques, l'économie ? Mais qui parle au nom de tous ? Ou faut-il des revendications procédurales ? Mais lesquelles ? Le problème est ancien, il remonte au moins à la question de la religion civile chez Rousseau ; cette ambiguïté se retrouve aussi au travers des lectures opposées qui peuvent être faites des Gilets Jaunes, au travers du travail de Jean-Claude Michéa, suivant le sens que l'on donne à la *common decency* tirée d'Orwell[3] : ordre moral plutôt conservateur d'un côté (Michéa cité par Alain de Benoist), ressource antiétatique et autogestionnaire de l'autre. L'événement révolutionnaire, ce n'est pas la « table rase » comme on le dit souvent, avec l'idée de repartir « à zéro », mais plutôt la volonté de faire triompher de nouvelles racines, une nouvelle coutume[4], de nouvelles mœurs, une nouvelle ontologie morale, un nouveau récit des origines, qui prendrait le dessus sur celui des élites, locales ou coloniales. C'est une tentative de substitution ou de subversion radicale plus que de destruction, qui doit être rapide et collective, de manière à franchir un seuil au-delà duquel les anciennes structures verront leur résilience suffisamment entamée pour entamer un déclin irréversible. Cette brutalité est cependant ce qui peut occasionner un raffermissement de l'ordre ancien. Tout l'art politique révolutionnaire consiste donc à savoir habilement composer avec un ordre spéculaire rapidement évolutif, dans lequel les deux camps en présence, l'ancien et le nouveau, cherchent à attirer à eux des alliés. Cette vision de la révolution qui se dégage des différentes contributions tranche avec l'approche marxiste-léniniste par trop mécaniciste et dogmatique, qui inspire nombre de révolutionnaires mais est également très critiqué. Dans ce contexte le rôle des leaders peut également être questionné. Ils sont omniprésents, dans les textes : Voline, Lénine, Khomeiny, Luxemburg, Soilihi ou encore Hoxha ; certains sont absents, qu'ils soient en prison, tels Öcalan, ou morts et enterrés depuis longtemps tels Marx et Engels, tandis que d'autres ne sont pas encore advenus tels le 12e imam ; ils n'en jouent pas moins un rôle relativement important dans la structuration de l'action collective. Une dernière question peut-être à conserver en tête avant d'aborder la substance du livre, dans la mesure où elle restitue l'esprit de l'ensemble : comment tirer des leçons de ces explorations particulières, susceptibles d'être sorties de leur gangue locale, pour parler au lecteur, ici et maintenant ?

---

[3] Michéa, J.-C. (2007), *L'empire du moindre mal : essai sur la civilisation libérale*, Paris, Climats, 2007.

[4] Thompson, E.P. (1988). La formation de la classe ouvrière anglaise (1963), Paris : Seuil ; Hobsbawm, E. et Ranger, T. (dir.) (2012). *L'invention de la tradition* (1983), Paris : Amsterdam.

Les organisateurs remercient le comité scientifique.

Anders Fjeld, docteur en philosophie politique, LCSP — Université Paris 7 Diderot.

Vincent Bourdeau, philosophe, Logiques d'agir, Université de Franche-Comté.

Jean-Numa Ducange, historien, GRHis, Université de Rouen.

Jules Falquet, sociologue, LCSP — Université 7 Paris Diderot.

Kevin Eybert, doctorant, LCSP— Université 7 Paris Diderot.

Michèle Riot-Sarcey, historienne, Université Paris 8

Manuel Cervera-Marzal, docteur en philosophie politique, EHESS/CESPRA.

Marie Cuillerai, philosophe — Université 7 Paris Diderot.

Stéphane Haber, philosophe, Sophiapol, Université Nanterre Paris Ouest.

Sophie Wahnich, historienne, IIAC, CNRS.

Laurent Jeanpierre, Labtop / CRESPPA

Sophie Coeuré, historienne, ICT, Université Paris 7 Diderot.

Fabrice Flipo, philosophe, IMT-BS, LCSP Université Paris 7 Diderot.

Azadeh Kian, politiste, LCSP Université Paris 7 Diderot.

Christophe David, philosophie, Université de Rennes 2.

Federico Tarragoni, sociologue, LCSP Université Paris 7 Diderot.

Jean-Marc Salmon, sociologue, IMT-BS.

Matthieu Le Quang, LCSP Université Paris 7 Diderot.

1917/2017 1
Actes du Colloque Révolution et émancipation 1
Sous le régime d'Ali Soilih aux Comores (1975-1978) 14
L'instauration du régime révolutionnaire (1975-1978) 17
La création de l'armée et de la milice populaire 19
La nouvelle structure administrative révolutionnaire 20
La destruction des catégories sociales et la lutte contre « l'obscurantisme » 22
L'émancipation de la femme comorienne 22
Vers un État laïque 23
La révolution face à l'islam 24
La politique économique de la révolution 25
Vers la chute du régime révolutionnaire le 13 mai 1978 25
Conclusion 27
Bibliographie 28
Kurdistan : une révolution par la réconciliation 30
Introduction 30
L'émergence d'une nouvelle voie politique 31
Un pays qui n'existe pas 31
Naissance d'une perspective politique 32
Une théorie de l'émancipation collective 33
La « modernité capitaliste » : l'État-nation comme modèle 34
La « nation démocratique » : société et communes 35
Le Newroz : le moment de la réconciliation 37
De la théorie aux expérimentations : le nouveau rôle du parti 38

L'avant-garde des femmes et des jeunes 39
La démocratie du congrès ou comment faire société 40
Une écologie sociale 42
Conclusion 44
Bibliographie 45
Penser la révolution dans la transition argentine 46
Introduction 46
L'attaque de La Tablada : un événement incongru dans l'histoire des gauches argentines 47
Les réactions différenciées de la gauche argentine 50
Le pôle trotskyste 50
Le pôle social-démocrate 51
La post-nouvelle gauche 53
Concilier projet révolutionnaire et défense du régime démocratique 54
Conclusion 59
Bibliographie 60
La Révolution russe et l'émancipation : retours et interférences décalées (Trotsky, Voline, Ferro), entre bolchevisme et anarchisme 63
Introduction 63
Sur la notion d'émancipation 64
Marc Ferro et les légendes de la Révolution russe 65
Légendes bolchevik et anarchiste chez Trotsky et Voline 66
Légende bolchevik chez Trotsky 66
Légende anarchiste chez Voline 67
Des légendes opposées aux repères pour l'émancipation 68
Repères décalés pour aujourd'hui à partir de Trotsky et Voline 69
En guise de conclusion 71
Bibliographie 72
Révolte, révolution et temps. L'insurrection spartakiste vue par Furio Jesi 73
Introduction 73
Kairos, révolution permanente et utopie 75

La révolte comme suspension du temps historique 80

La révolte entre l'histoire-nature des révolutions avortées et l'héroïsme tragique et sacrificiel spartakiste 85

Bibliographie 90

Les jeunes socialistes italiens, le premier conflit mondial, la révolution 94

Bibliographie 103

Ce que 'prendre le pouvoir' signifie. À partir de l'écologie politique 105

Introduction 105

Écologisme et marxisme 105

Écologie et politique 110

Ce que « prendre le pouvoir » signifie 113

Conclusion 119

Bibliographie 120

Les femmes albanaises et la longue révolution « imaginée » (1989-1991)* 123

La première révolution (1944-1990) 124

La seconde révolution et la « grande peur » de 1990 (et 1991) 129

Conclusion 134

Bibliographie 136

Politique spirituelle. Michel Foucault et la révolution iranienne 140

Conclusion 157

Révolution comme réaction ? Les soulèvements armés en Argentine et en Uruguay (1890-1905) 161

L'agir d'en bas dans le jaillissement du soulèvement tunisien 179

Un contre-espace de paroles libres 180

L'affranchissement de l'autorité du pouvoir 186

Le souffle des subjectivations contestataires 188

Quelle auto-organisation ? 193

Bibliographie 196

Au sujet de Mai 68. Réflexions sur l'écriture, l'image, et l'archive philosophique d'une révolution 198

Introduction 198

1, 2, 3 Mai 68, à peu près 200
Théâtres d'un Mai 68 sans image 203
1968 – 1848 : autres répétitions, autre bifurcation 208
Mai 68 entre conscience internationaliste et inconscient historico-mondial ... 210
Mai 68 et « nous » – et quelques autres 213
Bibliographie 215
Landauer et Benjamin : l'émancipation comme réitération et comme interruption 219
Pas un pas de plus vers la liberté : terminer la révolution 223
Marat et le refus de la fondation 225
Sieyès et Condorcet : la réitération du pouvoir constituant 228
Bibliographie 233
Postface ..... **Erreur ! Signet non défini.**

Sous le régime d'Ali Soilihi aux Comores (1975-1978)

Badroudine ABDOU NOUHOU

Historien

Université de La Réunion

Laboratoire Observatoire des Sociétés de l'Océan Indien (OSOI)

Photo 1. Les membres du parti et organisation progressiste des îles du Sud-ouest de l'océan Indien conviés à la conférence du 27 au 29 avril 1978 à Victoria (Seychelles) : Le SPUP des Seychelles, le MMM de Maurice, le PCR de La Réunion, le FNDR de Madagascar et le Comité national populaire des Comores représenté par Ali Soilih Mtsashiwa (en cercle rouge). Cette conférence consiste à mettre en place une politique anti-impérialiste, la solidarité avec les peuples en luttes d'Afrique australe, la lutte pour un nouvel ordre économique et l'exploitation équitable des ressources des océans dans le partage des îles. Source : Journal océan Indien actuel, n°5- avril 1978.

Cet article se veut un éclairage sur les modalités stratégiques politico-militaires de la conquête du pouvoir par Ali Soilih Mtsashiwa ou Ali Swalihi (avec ou sans « i » après le « h ») et ses militants pour établir un régime révolutionnaire aux Comores[5] de 1975 à 1978. En effet, la question centrale de toute stratégie révolutionnaire reste la conquête du pouvoir politique, comme l'a bien décrit Trotsky :

> La stratégie révolutionnaire couvre tout un système combiné d'actions qui, dans leur liaison et leur succession, comme dans le développement, doivent amener le prolétariat à la conquête du pouvoir. (*La stratégie révolutionnaire aujourd'hui*, Cahiers de formation Marxiste, n°03, 2006:05)

Ainsi, Ali Soilih a pour ambition suprême et pour projet irrévocable de transformer son pays et, plus explicitement de créer « Komoro » : une nouvelle appellation qu'il donne à l'archipel des Comores, désignant l'identité et la conscience nationale comorienne (Soilih, 2008, p. 565).

Nous cherchons donc à comprendre les différentes stratégies menées par cette personnalité politique pour l'établissement d'un État révolutionnaire populaire et démocratique. Ainsi, à quelles conditions, sociales, économiques, politiques et culturelles la révolution soilihiste est-elle considérée comme un vecteur d'émancipation de la société comorienne de l'époque ? Pourquoi ce nouveau régime choisit-il le mot révolution comme identité politique ? Comment analyser la part de violence et de radicalité dans cette révolution ? Comment Ali Soilih endoctrine-t-il son armée et la masse populaire avec l'idéologie socialiste ? Peut-on aujourd'hui parler d'une réussite ou d'un échec de la révolution soilihiste ?

Ali Soilih est ce révolutionnaire Comorien ayant pris le pouvoir à la suite d'un coup d'État le 3 août 1975 qui lui a permis d'instaurer un régime populaire. Sa stratégie révolutionnaire repose d'abord sur une indépendance totale vis-à-vis de l'ancienne puissance coloniale et des pouvoirs en place qui privilégient la politique impérialiste. Son pouvoir était caractérisé par un rôle accru de la femme dans la société et un rapprochement de l'administration au plus près des administrés. Mais surtout il ambitionne une émancipation qui se traduirait par un bouleversement catégorique sur les plans social, politique et coutumier.

[5] Composé de quatre îles, l'archipel des Comores comprend : Grande Comore, Anjouan, Mayotte et Mohéli (respectivement connu en ShiKomori de Ngazidja, Ndzuwani, Maore et Mwali). Depuis 1974, l'île de Mayotte fait l'objet d'un contentieux entre les Comores et la France après la consultation d'autodétermination à l'issue de laquelle elle demeure sous administration française. En réaction à cette décision française, Ahmed Abdallah, qui présidait alors l'Assemblée comorienne, proclame l'indépendance des Comores de manière unilatérale, le 6 juillet 1975.

Cette situation politique correspond bien à la définition donnée par Robert Pelloux :

> Les Révolutions, les véritables, celles qui ne se bornent pas à changer les formes politiques et le personnel gouvernemental mais qui transforment les institutions et déplacent la propriété, cheminent longtemps invisibles avant d'éclater au grand jour sous l'effet de quelques circonstances fortuites.

L'auteur ajoute :

> Si les changements considérés doivent être assez profonds, il faut aussi, pour qu'on puisse légitimement les qualifier de révolutionnaires, qu'ils se soient réalisés avec rapidité, avec brusquerie, voire avec violence (Pelloux, 1952, p. 43-44).

Cette période constitue une nouvelle ère politique qui change la donne socio-économique et culturelle de l'archipel. Dès le coup d'État du 3 août, le nouveau pouvoir prend l'appellation de *Mapinduzi* ou de *Siyasa ya ufwakuzi* (la révolution). Une politique qui introduit une charte socialiste aux Comores. Ce régime révolutionnaire imposé par Ali Soilih a pour objet de changer la société comorienne en long et en large à sa manière. Il détruit l'héritage colonial et exige en même temps des Comoriens des changements dans les habitudes accumulées depuis des siècles, pour mettre en place un nouveau mode de vie, vu comme capable d'assurer le bonheur du peuple (Abdou-El-Gaffour, 1996, p. 68).

Le Père de la Révolution Comorienne tente une synthèse remarquable entre socialisme et islam rénovés, en s'appuyant sur 5 piliers : Mahomet, Marx, Lénine, Mao-Tsé-Toung et René Dumont. Il situe son expérience dans un cadre mondial, en général, et dans la situation des Comores, en particulier. Il est question d'apporter, par la phase antiféodale, une contribution au système socialiste mondial : « Si nous réunissons, dit-il, nous rendrons un grand service à l'Afrique ». Son analyse écarte le modèle Soviétique parce qu'incompatible avec la société rurale comorienne, et prend en référence le processus Chinois qui prend appui sur les paysans, population qui représente plus de 88 % de l'Archipel.

Le nouveau maître du pays choisit la « Démocratie populaire », un régime révolutionnaire à parti unique et d'inspiration marxiste et socialiste. Dès les premiers jours, Ali Soilih place la jeunesse au premier rang de la politique du pays, reléguant les grandes familles, l'aristocratie à des places qui ne sont pas les leurs dans ce pays régi par la tradition. Il crée l'armée, la milice populaire, la police politique et les comités qui servent à la mise en place de ce régime qui devient petit à petit totalitaire. Pour que ses décisions soient appliquées à la lettre, Ali Soilih donne carte blanche à l'armée populaire pour faire respecter la loi révolutionnaire, quelle que soit la manière.

Aujourd'hui, le débat se poursuit sur les réussites et les échecs de la révolution soilihiste. Le règne d'Ali Soilih est diversement apprécié. Pour ses partisans, le régime révolutionnaire a été une chance perdue pour les Comores. Ils estiment que durant cette période, une partie importante de l'aide internationale (Banque Mondiale, Banque Africaine de développement, etc.) était bien gérée car orientée vers la création de grandes sociétés d'État : Comores denrées, Socovia, etc.

Pour les détracteurs et opposants du régime révolutionnaire, ce dernier n'a été qu'un régime autocratique et dictatorial. Ils l'accusent d'avoir instauré un système de terreur d'État, un pouvoir dirigé par des jeunes lycéens sans expérience. Ils invoquent pour cela les réquisitions, les corvées, et les diktats des multiples Comités. Ils estiment que le droit et la loi n'existaient pas.

L'instauration du régime révolutionnaire (1975-1978)

Les Comores proclament unilatéralement l'indépendance effective le 6 juillet 1975. Un mois plus tard, le 3 août, avec l'aide des partis politiques, Ali Soilih renverse le pouvoir par un coup d'État et devient chef des armées. Cependant, une très grande partie de la population de l'archipel des Comores refuse catégoriquement de reconnaitre et d'obéir à ce nouveau régime. La population est à la limite d'une totale rébellion : c'est le début de la révolution.

Le 3 août 1975 : début de la révolution

Après le coup d'État, des institutions provisoires ont été mises en place. Le 10 août un Conseil Exécutif National a vu le jour. À sa tête, l'ancien président et sénateur Said Mohamed Jaffar devient Chef de l'État, chargé de la fonction Publique, de l'Information et de l'Administration des régions. L'investigateur du coup d'État, Ali Soilih récupère la Justice et la Défense : un poste stratégique qui lui permet de contrôler l'armée et de faire alliance avec elle afin de reprendre le pouvoir (Nakidine Mattoir, 2004, p.60).

Le nouveau chef de l'armée et de la Justice va user de méthodes violentes telles qu'elles sont définies par Robert Pelloux. Suivant ce dernier, les révolutions politiques s'accompagnent généralement de violence, d'effusion de sang. C'est à peu près inévitable. Toute révolution lèse immédiatement beaucoup d'intérêt et en inquiète beaucoup d'autres.

L'auteur rajoute :

> Elle doit briser les résistances actuelles et intimider les résistances éventuelles. Le tempérament révolutionnaire accepte facilement cette nécessité. Les violences révolutionnaires n'auraient-elles pas d'ailleurs une valeur morale, par l'énergie qu'elles suscitent chez ceux qui les exercent.

L'homme fort du 3 août juge inconcevable qu'une déclaration unilatérale de l'indépendance ne puisse s'ouvrir sur des changements profonds dans la société comorienne. Il estime le mode révolutionnaire d'accession à la souveraineté nationale incompatible avec les structures féodales issues de l'héritage colonial, qui lui paraissent très négatives, en particulier pour le développement économique.

Le 2 septembre Ali Soilih se rend à Mbeni, au Nord-Est de la Grande-Comore pour essayer de rallier Mohamed Taki Abdoulkarim, ancien Ministre d'Ahmed Abdallah, l'ancien dirigeant, et sa région qui se rebelle. À la tentative de dialogue, la population répond par des jets de pierre qui blessent Ali Soilih au bras. Affolés, les *Mapinduzi*, militaires révolutionnaires tirent, tuent 5 personnes et font plusieurs blessés[6].

Ramenant les blessés pour se faire soigner à Moroni, les *Mapinduzi* s'en servent comme moyen de propagande. Tout au long de la route, ils s'arrêtent dans les différents villes et villages traversés pour montrer les blessés et frapper l'esprit de ceux qui veulent tenter de s'opposer aux nouvelles autorités. On voit ici le schéma de la propagande autoritaire décrit par Hannah Arendt :

> Si les élites et la populace sont spontanément séduites par les promesses révolutionnaires, pour obtenir l'adhésion des masses il faut en revanche recourir à la propagande, à travers des images fortes et accessibles à tous. (Hannah Arendt, 1972. Repris dans Fejtô, 1997, p. 38)

Une sécession éclate aussi dans l'île d'Anjouan, fief du président déchu Ahmed Abdallah qui tente d'organiser une résistance au nouveau pouvoir. Le 21 septembre, une centaine de militaires lourdement armés débarquent sur place. Après deux heures de bataille, la capitale d'Anjouan, Mutsamudu, est prise et l'île est investie. Le Préfet se soumet. Les collaborateurs de l'ex-président sont arrêtés. Dans cette opération, trois des *Mapinduzi* meurent, dont le commandant Mwassi. Ali Soilih et ses *Mapinduzi* peuvent donc asseoir leur

[6] Le 2 septembre 2015, j'ai organisé, pour la première fois, une conférence-débat qui s'est tenue à Mbeni à la mémoire des victimes de l'évènement tragique du 2 septembre 1975. Cette conférence, qui s'est ténue dans une place publique en plein air, à vue la participation des témoins et des acteurs, des jeunes cadres, des femmes, des notables et des responsables villageois comme le maire de la région de Hamahame, Hamadi Mohamed Ali connu de Mohamed Karidji. Nous avons surtout cherché à expliquer ce fait historique placé entre l'histoire et la mémoire puisque cet évènement tragique a laissé des souvenirs douloureux dans la mémoire collective des villageois de Mbeni qui ont perdus leurs proches lors de cette intervention militaire. Le but de cette conférence n'avait pas comme objectif de réveiller les sentiments de haines des uns et des autres, mais plutôt d'alimenter un esprit de tolérance, de paix et défendre les valeurs humaines de nos sociétés contemporaines. L'objectif était surtout de à donner une explication à cet évènement dans le présent et lui donner un sens. J'ai proposé d'ériger une stèle dans le quartier administratif de Mbeni portant les noms des victimes de la fusillade du 2 septembre 1975. Un projet qui a vu le jour en septembre 2018 à l'initiative de monsieur le Maire de la région.

autorité car tous les obstacles sont dégagés. Moheli est la seule île qui ne pose pas de problème à la révolution. Le 29 septembre dans un discours prononcé à Anjouan, le chef de la révolution déclare :

> Il faut montrer aux habitants de Maoré (Mayotte) que nous sommes déterminés à construire avec eux un État au sein duquel les libertés, la justice seront garanties.

Stratégiquement, le nouveau régime annonce chaque soir, à la radio, le nom de personnalités qui se sont ralliées à la révolution. En janvier 1976, Ali Soilih, devient le chef d'État comorien. Le 2 février, il fait une déclaration :

> La proclamation unilatérale de l'indépendance est un acte révolutionnaire qui doit rompre avec le système féodal et colonial et imposer la révolution.

Cependant, Ali Soilih a bien compris que le chemin de la réussite d'une révolution passe par la lutte révolutionnaire armée.

> Refuser de s'y engager, c'est renoncer à la révolution au profit du verbe. C'est choisir l'activisme. (Joyeux, non daté, p. 18)

La création de l'armée et de la milice populaire

L'artisan de la révolution s'occupe activement de la mise en place d'une armée qui prend le nom de *Djeyishi la ufwakuzi* (armée révolutionnaire) et d'une milice populaire qui aura la charge de prêcher la bonne parole révolutionnaire dans les villes et villages.

Ali Soilih considère qu'il y a deux types d'armées : *Djeyishi la kibepare* (armée bourgeoise ou capitaliste) et *Djeyishi la ufwakuzi* (armée révolutionnaire). Il crée une unité spéciale, le Mbawa Moissi qui joue le rôle de police politique. Il crée ensuite le Comité central qui joue le rôle de parlement. Ce Comité central est composé de 16 membres. C'est-à-dire que chaque île est représentée par quatre membres. Avec l'aide de la police politique, les membres du Comité central passent dans tout le pays pour expliquer le rôle que doivent jouer les membres des comités dans chaque ville et village.

Dès la création de la police politique et de tous ces différents comités, les violences et les exactions sont dirigées contre l'aristocratie et les classes privilégiées ; des classes qu'il faut effacer de la mémoire des citoyens. Soilih veut que les décisions prises soient appliquées à la lettre. Il donne carte blanche à l'armée populaire pour faire respecter la loi révolutionnaire, quelle que soit la manière.

Photo 2. Ali Soilih qui passe devant son armée révolutionnaire. Source : Soilih, 2008 (photo de couverture)

Pour mieux endoctriner cette armée avec l'idéologie socialiste, composée en majorité de jeunes paysans venant des milieux défavorisés, il place la jeunesse au premier rang de ses idées nationalistes avec un discours très solide. Il tente de démontrer aux jeunes Comoriens que leur présence est indispensable pour la construction du pays car sans eux l'avenir du pays risque de s'assombrir. Les jeunes commencent à croire en lui, à dire qu'il est le seul capable de sauver les Comores postcoloniales. L'enivrement de ces jeunes soldats dépasse les espérances du nouveau maître.

La nouvelle structure administrative révolutionnaire

Le chef de la révolution décide de tout chambouler et changer les habitudes des Comoriens. De janvier à mars 1976, le démantèlement du système administratif, hérité de la colonisation, est très rapide, et même fulgurant.

> Nous allons maintenant mettre par terre l'administration, obstacle énorme dans tous les pays sortis de la colonisation. Nous allons faire table rase absolue et brûler les dossiers. Déjà, les fonctionnaires, au nombre de 3 500, et qui engloutissaient entièrement le budget de fonctionnement et même à 150%, ont été prévenus de leur licenciement sans solde à une date prochaine. La plupart des ministères cesseront d'exister et une organisation simplifiée va voir le jour. Une nouvelle structure est prévue, avec, pour entité de base, les *mudiria*, sous la seule autorité du conseil national populaire de neuf membres, appuyé par l'armée populaire et la milice populaire. La période transitoire est commencée. Tous les fonctionnaires ont été avertis, seuls les services, surtout techniques, absolument essentiels, garderont

> un noyau d'exécution. Ainsi seront créées les conditions à la planification intrinsèque nécessaire au socialisme. (Vérin, 1994, p. 185)

Le nouveau chef de l'État comorien va insister sur l'importance de disposer d'une administration qui soit totalement au service de la production et des administrés. Il vise à associer le citoyen à la gestion de la chose publique, donc à rapprocher l'administration des administrés et rompre avec le modèle français. Le chef de l'État Ali Soilih change toutes les anciennes appellations. L'administration doit être assurée par la *wilaya* (gouvernorat), dirigée par un *Muhafidh* qui est chargé de contrôler les affaires administratives et politiques, dans l'attente de l'adoption d'une nouvelle constitution devant définir les institutions de la *Daula* (République). Il est assisté d'un *Mwadzishi djimla* (secrétaire générale).

La *Sirikali Mshindji*, c'est l'administration de base, le fondement du système, sur lequel tous les espoirs reposent. L'unité de base est le *mudiria*, qui comprend un nombre d'habitants se situant entre 3000 et 6000. L'administration de base doit se situer au point central des villages et villes concernées, sans privilégier d'agglomération particulière. Il marque la présence de l'État dans tous les coins du pays. Physiquement cette unité comprend deux pièces qui correspondent au bureau du *mudir* (l'administrateur de la *mudiria*) et de son secrétariat, deux pièces composées du bureau du juge et de son secrétariat, les deux logements du juge et du *mudir*, une salle d'audience, des casernements pour trois à quatre agents de la force de sécurité et de la répression des fraudes, enfin une cellule de garde à vue.

Photos 3 et 3bis.

Photo 3. Les jeunes du Comité populaire du Wilaya de la Grande-Comore. Source : Journal océan Indien actuel, n°1-décembre 1977.

Photo 3. Une mudiria en construction. Source : Journal océan Indien actuel, n°1-décembre 1977.

La destruction des catégories sociales et la lutte contre « l'obscurantisme »

Le maître à penser des Comores décide de changer l'aspect essentiel de la société comorienne la coutume du grand-mariage. Il sait évidemment que la réussite de sa politique révolutionnaire dépend de la destruction de ce grand-mariage, car non seulement il conditionne la vie du comorien quel que soit son sexe et son rang social, mais il confère aussi à certaines personnes le droit d'être au-dessus des autres. Ali Soilih sait pertinemment qu'en laissant intacte cette coutume traditionnelle, son projet de donner le pouvoir à la jeunesse est voué d'avance à l'échec.

Dans un discours prononcé le 6 juillet 1976, le chef de l'État dénonce d'abord les dépenses occasionnées par les enterrements et le grand-mariage. En effet, entrainant des dépenses considérables (dot constituée de plusieurs kilos d'or en bijoux, festivités durant plus d'une semaine…), il marque une consécration sociale et se trouve donc réservé aux plus riche. L'homme qui a fait le grand-mariage devient un notable (*mndru mdzima*), portant à certaines occasions un vêtement particulier et pouvant intervenir en priorité lors des conseils de villages. Ali Soilih trouve cela immoral car d'une part toute l'épargne d'une vie est consacrée à ce privilège, et d'autre part cela conduit à une inégalité, créant deux types de citoyens au sein d'une même société. En outre, le cycle des cérémonies implique des abattages inconsidérés de bœufs, qui diminuent inutilement le cheptel comorien. Ayant terminé avec le démantèlement de *Ndola Nkuu* ou grand-mariage, le *Mongozi*, le Guide s'attaque à la question féminine.

L'émancipation de la femme comorienne

La société comorienne est une société dominée par les hommes. Toutes les décisions sont prises par ces derniers. En outre, dans cette société, la fille aînée n'a pas la même valeur que ses sœurs cadettes, car elle est réservée au grand mariage, tandis que les petites sœurs, sauf exception, sont destinées aux petits mariages. Les filles aînées des grandes familles portent le *bwibwiyi* (voile noir couvrant la tête), en général, bien qu'il ne soit pas interdit aux femmes les moins aisées.

La révolution interdit aux femmes le port du voile noir (*bwibwiyi*) et même celui du *chiromani* traditionnel (vêtement bicolore couvrant le corps). Cette interdiction sacralisée lors d'un rassemblement populaire sur une place de Moroni traditionnellement réservée aux hommes, près de la mosquée de vendredi, à la stupeur des notables présents quotidiennement. Les jeune filles peuvent dès lors être mélangées aux garçons au sein des comités révolutionnaires, et faire pression sur les hommes et les femmes qui ne

voulaient pas entendre parler de ce « sacrilège » (Journal océan Indien, n°1-décembre 1977).

Le *Mongozi* pose la question : les conditions de vie d'aujourd'hui permettent-elle à la femme de porter le voile ? Aujourd'hui une femme pourra-t-elle aller au champ pour travailler puis rentrer librement au village ? Ou doit-elle être encombrée par ce voile et être contrainte de ne rien porter (fagots ou nourriture) ? Pour la révolution, la condition de la femme comorienne doit être différente de celle de la femme comorienne médiévale :

> À l'hôpital, il y a beaucoup de monde et on ne sait pas ce que la personne cache sous ce vêtement noir (voile) ; on ne voit que les yeux de celle ou celui qui le porte. En conséquence, cette femme aux caractères aristocratiques est interdite dans tous les lieux de fréquentation publics, cinémas, hôpitaux, écoles, boutiques, transports en commun, dans les locaux administratifs et dans les rassemblements populaires. (Discours du 13 juillet 1976)

Dès la publication de l'Arrêté, dans les villes et villages, les jeunes des Comités partent à la chasse du port du voile. Une punition s'abat sur toutes les femmes qui s'obstinent à vouloir porter le voile. Les membres des Comités n'épargnent pas leurs maris, coupables de ne pas les avoir incitées à se conformer à la nouvelle loi.

Ayant dégagé ces obstacles, et écarté les *mabepare* (bourgeois) au profit des jeunes hommes et femmes, le *Mongozi* décide alors que la religion doit s'accorder avec le régime.

Vers un État laïque

Début octobre 1977, le *Mongozi* ou le Guide Ali Soilih aborde la question de la réforme religieuse car des bruits se répandent que l'État comorien devient laïc. Le préambule de la loi fondamentale a défini que *Ye daula ya Komori kayitsina dini mahusus* : l'État Comorien n'a plus de religion particulière. Le camarade Président tente de séparer la religion de l'État. Il rencontre là des difficultés considérables car pour un Comorien, l'État et la religion sont deux choses inséparables. Dans ce pays tout le monde est censé être musulman. Ali Soilih est donc considéré comme un dangereux athée. Il donne le droit à tous les citoyens comoriens de choisir leur religion, ce qui est considéré par les pieux comme une provocation, une ouverture vers l'athéisme.

Le premier article de la Loi fondamentale stipule que les Comores constituent une République Démocratique Laïque et Sociale, Une et indivisible. L'État comorien ne privilégie aucune couleur de peau particulière, ni aucune race, ni donc aucune religion particulière. Mais c'est un gros dilemme car pour les Comoriens l'islam est la religion de l'État.

Dans un discours diffusé à la radio, le chef de l'État Ali Soilih déclare :

> En nous appuyant sur les femmes et les jeunes, qui avaient seuls le souffle nécessaire pour prendre d'assaut la société féodale en raison de la sujétion totale où ils étaient tenus, nous avons liquidé le pouvoir traditionnel, incarné par les hommes à turban, les hommes à 'grand-mariage', les charlatans de toute sorte qui encombraient les mosquées et les villages, les bureaucrates qui vivaient grassement dans la capitale, aux crochets des Français et du peuple. (*Politique hebdo,* 24 au 30 octobre 1977)

On comprend très bien ici que le révolutionnaire est un homme

> scandalisé par le spectacle de l'injustice, la corruption des puissances établies et l'usage qu'elles font de la religion pour maintenir le peuple dans leur dépendance. (Pelloux, 1952, p. 46)

La révolution face à l'islam

L'islam constitue une cible privilégiée. Les temps de prière sont écourtés. Les prières spéciales sont interdites. Les citoyens ont d'autres préoccupations que de passer tout leur temps à la mosquée. Le prêche du vendredi est remplacé par des slogans révolutionnaires qui doivent se dire en comorien, et non plus en arabe. Au début du prêche, le prédicateur se trouve dans l'obligation de commencer par *Ne nyi wantsi, hazi do hakim* (Eh ! Vous citoyens, le travail est la base de toute vérité) ; au lieu de dire *Min baladina hadha haswa* (appeler au bien des villes), il faut désormais dire *Min baladina hadha daula* (appeler au bien de l'État). Et les fidèles du régime doivent chanter d'abord l'hymne national avant d'entrer à la mosquée.

Les confréries religieuses sont totalement banniescar elles n'ont pas de place dans la société révolutionnaire. Egrener le chapelet est quasiment interdit. Des livres tels que le *Minihadj* sont été rassemblés par les membres du Comité National Politique. Il s'agit pour les *Mapinduzi* de « purifier » l'islam et de le débarrasser des devins, sorciers et marabouts qui l'encombrent.

Pour arriver rapidement à leurs fins, les comités vont montrer du doigt les notables récalcitrants et user vis-à-vis d'eux de pratiques violentes et humiliantes; des hommes seront battus s'ils restent autour des mosquées, d'autres seront obligés de balayer devant leurs femmes, et pire, certains seront enfermés dans des citernes. La base du commando Moissi accueille les « inciviques » dénoncés par les comités pour être rééduqués, parfois par des humiliations, ou des tortures prolongées, comme celle qui consiste à courir sur une piste glissante, chaque défaillance étant sanctionnée par une grêle de coups.

Quand les *Mapinduzi* font la loi, rien ne les arrête. On trouve chez Andreï Siniavski cette observation au sujet de la participation enthousiaste des milieux très modestes au premier élan de la Révolution :

> Dans les premiers temps, nous assistons au formidable éveil des énergies créatrices populaires qui, se manifestant de toutes les manières, dessinaient peu à peu le

> panorama de l'utopie réalisée. Berger hier, aujourd'hui à la tête d'un régiment ou d'une armée. C'était aussi en quelque sorte l'utopie concrétisée. Hier tailleur, aujourd'hui commissaire. Hier analphabète, aujourd'hui lisant laborieusement la Pravda : comprenant qu'il est un homme, qu'il est le maître, et lisant à haute voix pour que tous l'entendent. (cité dans Fejtô, 1997, p. 38)

La politique économique de la révolution

Le 15 juin 1977, le *Mongozi* ou Guide Ali Soilih décide de défendre l'instauration du socialisme économique (*ufwakuzi wa wusawa wa maesha*). L'émancipation des travailleurs manuels demeure au centre de la politique. Il entend l'adapter aux spécificités des Comores tout en épousant son caractère scientifique. Le Guide de la Révolution déclare que le socialisme s'impose pour une véritable révolution nationale et sociale utile au développement socioéconomique du pays. Un premier plan quinquennal de développement socioéconomique est élaboré et porte sur une révolution agraire, artisanale et sur une révolution culturelle et éducative. Un second plan quinquennal vise aussi à lutter contre le chômage et est axé sur une révolution industrielle portant sur la transformation des produits agricoles locaux. Il s'agit de créer les conditions d'un État moderne capable de satisfaire les conditions de vie de ses citoyens.

Vers la chute du régime révolutionnaire le 13 mai 1978

L'État n'est connu par les citoyens que sous le visage de la contrainte et de la violence. Les restrictions des libertés fondamentales et des droits des citoyens ainsi que les excès des différents comités révolutionnaires ont fini par générer un fort mécontentement qui conduit à des soulèvements. On assiste également à des véritables exodes vers Mayotte-française, la France et les pays de la côte Est-africaine (Abdou-El-Gaffour, 1996, p. 72).

Le 28 décembre 1977, l'île comorienne de Mohéli se rebelle contre le régime d'Ali Soilih. Le pouvoir réussit à mater le soulèvement et les meneurs du mouvement sont arrêtés, jugés et gardés dans les différentes prisons du pays. Les émeutes d'Iconi du 18 mars 1978 où l'armée intervenient brutalement pour réprimer la population sont cependant le signe de la chute du régime révolutionnaire.

Les puissances étrangères ne restent pas indifférentes. Elles portent le coup fatal. Le samedi 13 mai 1978 le régime révolutionnaire est renversé par un coup d'État mené sous le commandement du mercenaire Français Bob Denard. Ils neutralisent les camps militaires, arrêtent tous les gradés et les dignitaires du régime, à commencer par le chef de la révolution Ali Soilih. Ce dernier est assassiné le 29 mai. Ali Soilih se trouve allongé sur une table et couché sur le dos, les mains attachées sur les côtés, les yeux bandés, quand un des

mercenaires lui porte deux coups de poignard à la poitrine, provoquant une hémorragie interne, a effet mortel rapide (Soilih, 2008, p. 30).

Moufti déclare à la radio :

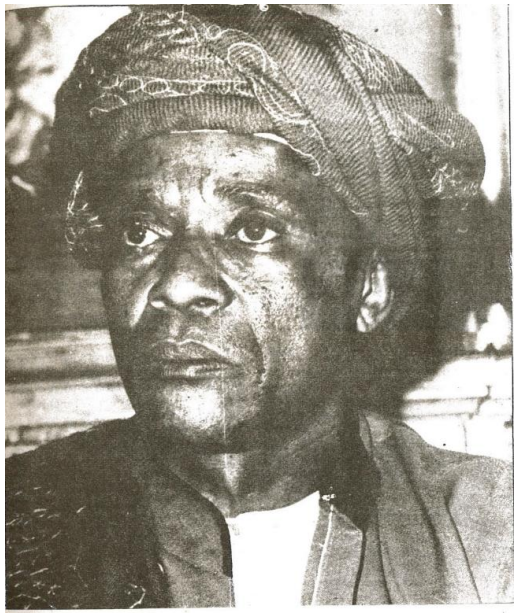
> Il ne faut pas laver le corps ni l'enterrer selon les normes islamiques parce que c'était un infidèle, un communiste. Il faut simplement creuser un trou et l'y jeter, et non pas l'enterrer dans un cimetière commun. Il faut le mettre à part. (Soilih, 2008, p. 515)

Ahmed Abdallah et ses partisans sont accueillis partout comme des « libérateurs », des « sauveurs de l'islam et de tout ce qui est humain ». Les chansons diffusées à la Radio font l'éloge des libérateurs.

> Nous ne voulons point entendre parler de Révolution, encore moins de luttes de classe, seule la bourgeoisie et le féodalisme dont le chef de file est notre vénéré Ahmed Abdallah, sont habilités à gérer notre avenir.

Une autre chanson reprend les propos d'Ahmed Abdallah:

> Je suis un bourgeois et je suis riche. Lequel d'entre vous n'aimerait pas être riche et bourgeois… (Journal océan Indien actuel, n°19/20, juin-juillet 1979)



Photos 4 et 4bis. (Source : Journal océan Indien actuel, n°6/7, mai-juin 1978)

Photo 4. Le leader révolutionnaire et progressiste Ali Soilih renversé du régime révolutionnaire le 13 mai 1978 par un coup d'État fomenté par le mercenaire Bob Denard et Ahmed Abdallah, sous le silence complice de certaines autorités françaises. Source : Journal océan Indien actuel, n°6/7, mai-juin 1978.

Photo 4bis. M. Ahmed Abdallah à son retour au pouvoir après le coup d'État du 13 mai 1978. Source : Journal océan Indien actuel, n°6/7, mai-juin 1978.

La restauration d'Ahmed Abdallah et ses mercenaires Français remet les choses dans l'ordre habituel établi par l'aristocratie et les religieux. Toutes les pratiques interdites sous Ali Soilih Mtsashiwa sont restaurées, notamment les cérémonies ostentatoires du grand mariage, l'affairisme ou la pratique de la sorcellerie. Les *mudiria* sont transformés en salles de classes. Le nouveau gouvernement abolit la Loi Fondamentale révolutionnaire et la remplace par la constitution d'une République Fédérale Islamique. Le nouveau président des Comores décide d'effacer tout ce qui peut ressembler à un héritage du régime déchu. Le découpage politique et administratif issu de cette révolution est rendu caduc : C'est ainsi que s'achève l'expérience révolutionnaire d'Ali Soilih et de ses jeunes.

Conclusion

Aujourd'hui, le peuple Comorien regrette la chute du régime révolutionnaire d'Ali Soilih. Selon eux, le régime révolutionnaire a été une chance perdue pour les Comores. Beaucoup estiment que durant cette période, une partie importante de l'aide internationale (Banque Mondiale, Banque Africaine de développement, etc.) était bien géré car orientée vers la création de grandes sociétés d'État. Le bilan économique du pouvoir révolutionnaire est positif, malgré des obstacles humains et matériels : disette financière croissante, soutien international insuffisant, calamités imprévues (massacres de Majunga et éruption de Singani, en 1977). Il ne suffira pas de « *philosopher à coup de marteau* » (Nietzsche, 1888), mais de proposer au peuple un nouveau système de valeurs, une nouvelle conception de l'histoire un sens inédit de ce qui est la nation comorienne. C'est ainsi que le chef de la révolution a orienté toute son action de refonte de la société comorienne et de création de « Komoro ».

Cependant, la terreur, les exactions et les tortures qui l'ont caractérisé, restent vives dans la mémoire collective. La peur d'y retomber désavantage tout mouvement révolutionnaire. Ainsi, les jeunes militants du parti Front Démocratique ont payé les pots cassés[7]. Ils sont taxés de révolutionnaires

[7] Le parti politique du Front Démocratique est créé aux Comores en 1982. Ce parti politique était animé par des militants des idéologies marxistes, léninistes et maoïstes. Ils voulaient à leur tour conquérir le pouvoir et établir un régime révolutionnaire. Mais la tentative de coup

semblables à Ali Soilih. Certaines personnalités du FD reconnaissent que leur opposition au régime révolutionnaire était une erreur stratégique qui s'explique par une mauvaise appréciation. De ce fait, la révolution comorienne est tombée en échec puisqu'il n'y a pas eu continuité. Les héritiers d'Ali Soilih sont dispersés. Tout cela illustre la défaite des enseignements révolutionnaires, que les jeunes militants ont été sommés d'abreuver. La bataille est perdue sur tous les fronts. Toutefois, de 1978 à 1990, une dictature féodale appuyée par les mercenaires, instaure un régime dictatorial, fondé sur le népotisme et les privilèges.

Bibliographie

Abdou-El-Gaffour, A. (1996). *La démocratie populaire aux Comores : 1975-1978*, Mémoire de Maîtrise, Université Paul Valéry/Montpellier III.

Badroudine, A. N. (2014). *Chansons de luttes partisanes et indépendantistes aux Comores de 1960 à 1978*, Université d'Antananarivo.

Badroudine, A. N. (2016). Le présent politique comorien (la question des migrations), *Colloque sur l'actualité politique dans les îles du Sud de l'Océan indien*, CRESOI et OSOI, Université de La Réunion, 27 et 28 octobre.

Badroudine, A. N. (2018). Activisme et revendication artistique aux Comores (2001-2014) : les crispations autour de la souveraineté de Mayotte, *Colloque sur Art et Esthétique des luttes*, Paris, Université de Nanterre, 30 et 31 mai.

Badroudine, A. N. (2018). Africa-Asia: A New Axis of Knowledge international Conference in Dar es Salaam, Songs of political struggles and propaganda in the Comoros from 1960 to 1985, *Conference Between nationalism and cultural identity*, Tanzania, University of Dar es Salaam, 20, 21 et 22 september.

Fejtö, F. (1997). *La fin des démocraties populaires*. Paris : Seuil.

Ibrahime, M. (2000). *La naissance de l'élite politique comorienne (1945-1975)*, Paris : L'Harmattan.

Joyeux, M. (1970). La lutte révolutionnaire. *La Rue*, n°8, 2-18.

Lafon, M. (1995). *L'éloquence comorienne au secours de la révolution : Les discours d'Ali Soilihi (1975-1978)*, Paris : L'Harmattan.

Mattoir, N. (2004). *Les Comores de 1975 à 1990. Une histoire politique mouvementée*, Paris : L'Harmattan.

Soilih, A. (2008). *L'imposture féodalo-bourgeoise (I), La théorie Fondamentale (1976-1977)*, Espagne, Editions Djahazi. https://www.editions-djahazi.com/librairie/

Vérin, E. & Vérin P. (1999). *Archives de la Révolution comorienne : Le verbe contre la coutume (1975-1978)*, Paris : L'Harmattan.

Vérin, E. & Vérin P. (1999). *Histoire de la Révolution comorienne : Décolonisation, idéologie et séisme social*, Paris : L'Harmattan.

---

de d'Etat en 1985 a vu l'emprisonnement des leaders du FD et voit la dislocation de cette formation politique....

Vérin, E. (1983). *Les Comores au temps de l'indépendance unilatérale : 06 juillet 1975 au 13 mai 1978*, Mémoire de Maitrise, Paris IV.

Vérin, P. (1994). *Les Comores*, Karthala : Paris.

Sources

Journal océan Indien actuel, « Comores : « La bataille des mudirias », n°2-janvier 1978

Journal océan Indien actuel, « Comores : Le complot », n°3-février 1978

Journal océan Indien actuel, « Comores. La grande lessive », n°19/20, juin-juillet 1979

Journal océan Indien actuel, « Comores. Le coup d'État du 13 mai », n°6/7, mai-juin 1978

Journal océan Indien actuel, « la chute des turbans », n°1-décembre 1977

Journal océan Indien actuel, « les forces progressistes s'organisent », n°5-avril1 1978

Kurdistan : une révolution par la réconciliation

Anouk COLOMBANI

Philosophe

Université Paris VIII Vincennes / Saint Denis

Introduction

À l'automne 2014, un événement surgit en Occident sous le nom de « bataille de Kobané ». À la surprise générale, est révélé qu'existent dans le nord de la Syrie des groupes armés d'hommes et de femmes, les YPG/YPJ[8], sans lien avec aucun État, qui tiennent tête à Daech. Cette découverte en amène une autre : ces groupes sont liés à un projet de région autonome ayant pour nom Rojava et étant lié à l'histoire d'un parti placé sur la liste des organisations terroristes de l'Union européenne et des États-Unis : le Parti des Travailleurs du Kurdistan (PKK).

La surprise est d'autant plus grande que cette région paraît défendre un projet démocratique émancipateur et que le PKK semblait un parti remisé aux oubliettes de l'histoire depuis l'emprisonnement de son leader Abdullah Öcalan en 1999. Pourtant ce parti, fondé en 1978 en Turquie, a mué au cours des années 2000 et porte désormais un projet issu de l'histoire de libération nationale des Kurdes et appuyé sur une réponse spécifique, géographique et contextualisée. À l'origine structuré selon les principes du marxisme-léninisme, le parti s'est réorganisé par le travail idéologique d'Abdullah Öcalan et les mutations volontaires ou non des diverses structures le composant. Des expérimentations ont été mises en œuvre dans la guérilla, dans les camps de réfugiés d'Irak puis dans le Kurdistan nord (celui qui est en Turquie), et enfin au Rojava. Il suffit de se rendre au Kurdistan Nord ou au Rojava pour constater l'ampleur de la transformation et le caractère de masse de la révolution en cours. Reste à en comprendre les mécanismes.

[8] YPG : Unité de protection du peuple ; YPJ : Unité de protection de la femme

Nous affirmons sans ambages qu'une révolution est en cours. Or celle-ci se donne difficilement à voir, car elle ne repose ni sur une prise du pouvoir d'État ni sur la violence. Ce qui est visé c'est une émancipation du collectif, et des individus qui le composent, par une modification des structures sociales. Mais l'histoire de cette révolution en cours pose la question du rôle des structures, et notamment du rôle du parti. Tout en étant un projet ouvert et fondé sur l'horizontalité, les militant-e-s parlent ouvertement de « paradigme » à mettre en œuvre. La discipline et les contraintes du collectif demeurent des éléments essentiels de la réalisation du paradigme. Traduire ce qui se passe au Kurdistan, c'est accepter de saisir les contradictions d'un profond changement sans en juger les errements. Pour ce faire, nous avons choisi d'exposer d'un côté la théorie proposée par Öcalan et de l'autre certaines expérimentations en cours.

L'émergence d'une nouvelle voie politique

Un pays qui n'existe pas

L'histoire de ce qui pourrait être un Kurdistan contemporain tire ses racines de la désintégration de l'Empire ottoman qui régnait sur le Moyen-Orient, amenant à la formation de nombreux États entre la fin de la Première Guerre mondiale et la fin de la Seconde Guerre mondiale. Les Kurdes n'auront pas d'État. Ils sont séparés entre quatre pays avec quatre formes de dominations différentes, quatre parties qu'ils renomment du nom des appellations de la rose des vents : Bakur (Nord, en Turquie), Bachour (Sud, en Irak), Rojava (Ouest, en Syrie), Rojhilat (Est, Iran). Cette exclusion de la forme État-nation va les mettre à l'écart d'une certaine modernité. Comment développer une langue ou formaliser une culture sans les institutions qui le permettent ? Alors que les nationalismes arabes, turcs et perses se développent et assoient leurs cultures, les Kurdes entrent dans un cercle vicieux de minorisation.

Le PKK est, en quelque sorte, le dernier des grands partis kurdes. Fondé en 1978 en Turquie, il porte un projet pour tous les Kurdes. Ce qui fait sa spécificité par rapport aux autres partis kurdes, c'est de théoriser la lutte des Kurdes comme une lutte de décolonisation. C'est un parti de stratégie marxiste-léniniste, qui vise, lors de sa création, la fondation d'un État-nation kurde contre les États colons. Depuis le coup d'État en Turquie de 1980[9], c'est un parti de riposte, dont les actions militaires deviennent visibles en 1984 et dont les militant-e-s sont exilés entre le Liban, la Syrie et l'Irak. À partir du début des

[9] En septembre 1980, la Turquie connait un nouveau coup d'État militaire qui balaye l'explosion politique et sociale des années 1960-1970. Tous les partis sont interdits, des centaines de milliers de personnes sont arrêtées. Pour éviter condamnations voire meurtres extrajudiciaires, les militant-e-s de gauche, dont ceux du PKK, qui souhaitent poursuivre la lutte s'exilent.

années 2000, il abandonne la revendication d'un État kurde pour lui préférer des projets confédéraux au sein des frontières existantes. Plusieurs raisons le conduisent à cette idée : l'échec de la lutte armée, la prise en compte de l'enchevêtrement géographique des peuples, et donc à la fois le caractère fictionnel des frontières et l'immense difficulté à faire tomber ces frontières. Le PKK lui-même malgré une volonté pankurde exerce l'essentiel de son action en Turquie. Cela s'explique à la fois par les histoires séparées des Kurdes selon la nation où ils grandissent et par le fait que la Turquie est le pays où vivent le plus de Kurdes (près de 15 millions).

Naissance d'une perspective politique

L'arrestation, en 1999, du dirigeant du PKK, Abdullah Öcalan va accélérer, dans les orientations du PKK et son fonctionnement, une transformation d'ampleur dont les prémices se faisaient sentir dès le milieu des années 1990.

Celle-ci a plusieurs raisons. Dès le milieu des années 1980, le parti prend ses distances avec le socialisme réel de l'Union soviétique. Entre le début de la lutte armée en 1984 et le premier cessez-le-feu en 1993, plusieurs évolutions ont eu lieu. Une guérilla de femmes est formée dès 1987-1988. Hors de la guérilla, le parti fait aussi face à la volonté des femmes de s'y organiser en propre, une volonté forgée lors des nombreux rassemblements qu'elles organisent pour leurs maris, fils, frères enfermés dans les prisons. Dans les prisons aussi, se développe un mouvement parallèle structuré autour de pratiques de lutte telles que la grève de la faim. Profitant de la réouverture de l'espace politique au début des années 1990 apparaît aussi un parti pro-kurde légal, indépendant du PKK, qui participe ou tente de participer aux élections[10]. Enfin des associations naissent et commencent à constituer un tissu civil important : associations étudiantes, association de droits humains, mais aussi syndicats.

Toutes ces évolutions se font dans un contexte de guerre et de dépérissement des territoires. Ce sont d'abord des milliers de morts militaires et civils, avec beaucoup de corps disparus. Des milliers d'hectares sont détruits forçant une population majoritairement rurale à fuir vers les villes et en particulier Diyarbakir. Des milliers de Kurdes connaissent la prison qui est souvent précédée de tortures systématiques. Et la population dans son entier vit dans un contexte d'humiliation répétée de la part de l'État et de l'armée turque.

[10] Sur la question importante des partis légaux et leur place dans le mouvement kurde, voir notamment, Güney, A. (2002). The people's Democracy Party, *Turkish Studies,* volume 3 ou Gunes, C. (2017). The New Left in Turkey, *The New Left Review,* Septembre dont une traduction est disponible dans Collectif, (2008). *Kurdistan. Ecologie, « Jineoloji », Syndicalisme,* Paris : Syllepse (traduction Anouk Colombani et Cyril Colombani).

En 1993, un cessez-le-feu est validé par l'État turc et le PKK, mais la mort du président turc Turgut Özal en avril, dans d'étranges conditions, met fin aux espoirs et la répression recommence. Le PKK déclare par la suite plusieurs cessez-le-feu unilatéraux avec pour objectif de relancer une solution politique. Au fil de ces années, le caractère léniniste du parti s'estompe : la lutte armée est-elle la solution ? Faut-il encore réclamer un État-nation kurde ? Quel est le sens d'une avant-garde ? … Emprisonné, Öcalan entame un programme de lectures d'ampleur pour asseoir idéologiquement les transformations déjà entamées. Ses écrits réalisent la synthèse d'auteurs très divers et d'une vision renouvelée de l'histoire de la région. Approfondissant la compréhension de l'histoire du Moyen-Orient il en tire sa perspective d'une refonte démocratique. Öcalan vise plusieurs objectifs à la fois : faire arrêter la guerre et les souffrances subies par les populations, développer un projet démocratique et réconcilier les peuples de la région. En 2002 il commence à lire un intellectuel américain, Murray Bookchin. Celui-ci est un marxiste et un anarchiste, critique du marxisme productiviste et de l'anarchisme individualiste, à l'origine de deux concepts : l'écologie sociale et le municipalisme libertaire[11]. Convaincu de l'impasse de la stratégie choisie par le PKK, Öcalan va s'inspirer de ces théories qui correspondent selon lui beaucoup plus aux besoins de la région. En quelques années, ce qu'on appelle désormais le mouvement kurde laisse derrière lui le marxisme-léninisme et adopte un projet dénommé « confédéralisme démocratique », qui promeut la fin des États-nations, l'égalité, l'écologie et une économie de partage. Par ce choix, le PKK va donc passer d'une radicalité à une autre en se lançant dans la réinvention du socialisme. Plusieurs textes importants vont être rendus publics permettant de saisir les contours de la théorie : le dossier présenté à la Cour européenne des droits de l'homme où Öcalan formule un recours contre sa condamnation puis la feuille de route vers les négociations, texte proposé à l'État turc en 2012 pour résoudre le problème kurde.

Une théorie de l'émancipation collective

Le modèle du confédéralisme démocratique est pensé comme un « projet de démocratie radicale », qui réfute l'idée d'une modernité de l'État-nation, avec son système centraliste, pour lui préférer un modèle fédéral. C'est une organisation par « le peuple lui-même », la voie qui permet de reconnaître la pluralité culturelle, sociale et religieuse des peuples qui vivaient dans cette région. Outre une critique de l'État-nation, le projet vise une refonte

[11] Voir Janet Biehl, *Bookchin,* « Öcalan et la dialectique démocratique » *in* Bouquin S. Court M. Den Hond Ch., *La commune du Rojava,. L'alternative à l'Etat-nation,* Paris, Syllepse, 2017.

économique et sociale. Il s'agit de construire une contre-hégémonie à l'État-nation, au capitalisme et au patriarcat, en répondant par une lutte des femmes, l'écologie, l'égalité économique et le confédéralisme. Le confédéralisme démocratique répond à ce qu'Öcalan appelle la « modernité capitaliste » qui décrit l'état du capitalisme actuel. Cette modernité repose sur le nationalisme, l'exploitation économique, l'individualisme et le patriarcat. Autant de rapports à déconstruire.

La « modernité capitaliste » : l'État-nation comme modèle

La modernité capitaliste est définie par Öcalan comme un ensemble de violences : l'État-nation, les formes extrêmes d'individualisme ou encore la négation de la société. Son idée centrale est la nécessité de la fin de l'État-nation. Il écrit dans sa feuille de route qu' :

> Un État-nation requiert l'homogénéité de ses citoyens, une seule langue et une seule ethnie. Il attache les citoyens à cette croyance en les faisant accomplir certains rituels. L'adhésion à cette croyance n'est pas du patriotisme, mais du chauvinisme et du fanatisme. L'État-nation réprouve les différences sociales et insiste sur l'identique, tout comme ce fut le cas de l'idéologie fasciste. (Öcalan, 2013)

Cette appréciation est fondée sur la naissance de la République de Turquie, née en supprimant les diversités culturelles, linguistiques et religieuses. L'exemple le plus violent en étant le génocide des Arméniens (toujours nié) qui préside à la naissance de cet État-nation. Selon lui, l'État-nation est un concept qui repose sur la construction d'une ethnicité totalisante, l'exclusion du différend et s'avère antinomique avec l'idée de démocratie.

L'État pose lui aussi problème dans la mesure où il s'impose sans cesse à la société. Il cherche à tout diriger : la religion, l'histoire, la culture, le social… Dans sa conception, l'État est totalitaire. L'État induit des frontières. Öcalan différencie la terre et la nation, et donc la terre et l'État. Plusieurs nations peuvent cohabiter sur la même terre, comme c'est le cas historiquement dans cette région (par exemple, Kurdes et Arméniens ont la moitié de leurs terres en commun). Ainsi il ne s'agit pas de revendiquer un redécoupage de la région, mais d'indiquer l'impossibilité même du découpage. Tout découpage léserait certaines nations. Le militant insiste aussi sur le fait que l'identité est trop souvent un « concept strict et fermé », qui participe de l'impossibilité de dialogue entre les peuples. Ainsi chacun s'enferme dans les caractéristiques de sa « communauté » que sont la religion, l'ethnie, la culture et le genre. Il se sent lui appartenir et ce sentiment est renforcé par le dogmatisme des concepts. Ces identités sont, de plus, construites par l'Occident, c'est pourquoi il écrit :

> Notre priorité doit être de nous débarrasser de l'hégémonie idéologique de l'Occident. Alors seulement, il sera possible d'accorder aux questions sociales, et en particulier à la démocratisation, l'attention qu'elles méritent, et de les traiter en

> accord avec leur propre nature sociale. Une démocratisation ne peut être obtenue qu'au terme d'un débat réalisé dans un environnement de liberté intellectuelle totale. La superposition des différents héritages culturels de la région, y compris celui de la culture musulmane, ne peut être analysée par des théories et concepts sociologiques eurocentriques. Les tentatives orientalistes des deux siècles derniers l'ont clairement démontré. […] La turcité et la kurdicité sont des réalités qui n'ont pris un semblant de forme factuelle qu'à partir du siècle dernier. L'exaltation d'une factualité aussi vague, et qui aurait dû le demeurer, et son exagération compliquèrent sérieusement les problèmes. Le nationalisme, religion positiviste par excellence, complique les problèmes sociaux encore plus que ne le faisaient les religions traditionnelles. (Öcalan, 2013, p. 31)

Plusieurs éléments de la pensée d'Öcalan sont cruciaux dans cet extrait. Par l'oxymore « religion positiviste », Öcalan place le nationalisme du côté de la croyance et du dogme. Il critique l'hégémonie idéologique de l'Occident et l'eurocentrisme des concepts encore en vigueur qui nient la « nature sociale » des questions sociales propres à la région. C'est pourquoi il estime nécessaire de se libérer des concepts occidentaux en appelant à une « liberté intellectuelle totale ». Mais qu'est-ce que la « nature sociale » des « questions sociales » ? Il s'agit là de parvenir à différencier ce qui relève de problèmes importés, comme la création de catégories ethniques (Kurdes, Turcs, Arabes...), et de problèmes propres à l'histoire des sociétés de la région. C'est pourquoi Öcalan insiste sur la nécessité de ne pas se laisser flouer par une histoire déterministe, qui, dans ses termes, confond « l'historicité et le moment présent ». Il n'est pas question d'accepter le présent comme un destin. Il oppose tout le long du texte, l'histoire plurimillénaire des peuples de la région à l'actualité du capitalisme.

La « nation démocratique » : société et communes

À chaque élément de la modernité capitaliste, Öcalan répond soit par un autre concept, soit en repeuplant le concept d'un autre sens. Par exemple il ne récuse pas le mot de « nation », induisant d'ailleurs une incompréhension sur le mot « Kurde ». Il invente un concept qu'il nomme « la nation démocratique ». L'emploi positif du mot « nation » renvoie à une catégorie historico-culturelle. Ainsi il invoque la nécessité de construire une fédération de nations qu'il appelle aussi la « nation des nations » (Öcalan, 2013, p. 26). Nation ne relevant pas alors d'une conception et d'une construction politico-ethnique, mais se fondant sur des racines historiques qui contiennent un métissage permanent. Il explique ainsi qu'à l'adjectif turc, il faut préférer l'expression « de Turquie ». Kurdes est remplacé par « peuples du Kurdistan ». Il s'agit de reconnaître la pluralité nationale des terres et de la visibiliser en préférant un concept pluriel, mais unifiant, à un concept totalisant. S'opère ainsi une séparation entre « Turcs » et « Turquie », le premier n'étant plus l'adjectif de la seconde. Öcalan promeut aussi une identité « souple et ouverte ».

Cette opération doit s'accompagner de la mise en œuvre d'une société démocratique. Dans son vocabulaire, la société s'oppose à l'État. Celle-là doit avoir le droit de « se déterminer et […] se construire » (Öcalan, 2013, p. 28). L'État n'a pas à s'imposer comme norme. La démocratie qu'il défend est clairement assimilée à une démocratie directe, qui fonctionne en étages. La démocratie directe au niveau du premier noyau de la société, puis l'autonomie démocratique au niveau des régions et enfin le confédéralisme démocratique. Il précise que :

> L'origine politique de la solution de la nation démocratique est le confédéralisme démocratique de la société civile, qui n'est pas un État. Le confédéralisme démocratique n'est pas la même chose que le confédéralisme ou le fédéralisme étatique. (Öcalan, 2013, p. 107)

Le confédéralisme est le dernier barreau de l'échelle de la « nation démocratique ». Le premier est ce qu'il appelle des « unités communales », au sein desquelles s'organise la réalisation des besoins fondamentaux. Ces étages ne constituent pas des hiérarchies. La préoccupation centrale d'Öcalan est de permettre la liberté des individus, mais cette liberté n'a de sens pour lui que réalisée en lien avec la société, elle suppose un État inexistant ou un État laissant la société se développer par elle-même, et la réalisation pleine et entière du collectif social, qui permet à l'individu de s'émanciper. Öcalan ajoute un élément : la démocratie directe comme la liberté sont fonction de

> la conscience scientifique de la période. La liberté de la société et de l'individu n'existe que lorsque la conscience scientifique, les arts, l'éthique et la politique sont entremêlés. (Öcalan, 2013, p. 106)

Il ne s'agit donc pas de passer tout de go d'un État dictatorial à une société fondée sur la démocratie directe, mais de créer les structures collectives qui permettent la mise en œuvre de ce qu'on pourrait nommer une culture démocratique. Même s'il ne le formule jamais explicitement, le facteur « temps » a une importance considérable dans sa théorie. Il affirme ainsi que

> la solution proposée n'est pas valable uniquement pour la durée d'existence de la civilisation occidentale, mais a le potentiel de transcender celle-ci. (Öcalan, 2013, p. 108)

Sa théorie est une théorie révolutionnaire du temps long.

Öcalan semble d'ailleurs faire fi du moment capitaliste :

> Les cultures orientales et moyen-orientales puisent leurs jugements moraux et religieux dans une expérience sociale plurimillénaire de résolution des conflits de manière juste et en conscience. (Öcalan, 2013, p. 33)

L'idée d'« expérience » adossée à celle de « social » renvoie à l'importance des structures sociales déjà soulignée. Le mot « expérience » appuie l'idée de la

nécessité d'une libération du modèle occidental. Ici s'opère un processus de réconciliation au sens de « retour à ». La réconciliation est à la fois une réconciliation dans le présent des groupes qui s'affrontent et une réconciliation de la structure sociale avec sa nature sociale, c'est-à-dire son expérience sociale. Cette réconciliation vient rendre possible l'émancipation.

Enfin la critique d'Öcalan porte sur le capitalisme. Il englobe dans le mot un ensemble de traits culturels et une culture économique de la destruction et du profit. Destruction de la nature et des moyens de subsistance. L'écologie et l'économie coopérative sont d'ailleurs présentées comme la solution économique au capitalisme.

Le Newroz : le moment de la réconciliation

Une nouvelle écriture décolonisée de l'histoire de la région est centrale dans le nouveau paradigme. Ce n'est pas seulement une critique de la colonisation que fait Öcalan, ses recherches remontent à plusieurs millénaires avant l'ère contemporaine. La nature sociale des peuples de Mésopotamie se repère selon lui avant l'apparition des structures sumériennes. De cette époque lointaine, il tire l'idée d'une société matrilinéaire fondée sur une organisation communale égalitaire. Ce rapport à un passé mythique s'incarne dans le Newroz. Chez les Kurdes, ce Nouvel An qu'on célèbre au printemps (le 21 mars) renvoie à une légende, celle de Kawa. Kawa est le nom d'un forgeron qui seul osa affronter un monstre qui s'était installé dans la vallée, faisant fuir les humains vers les montagnes. Kawa parvint à tuer le monstre et défit ainsi les humains de la tyrannie. Pour prévenir ceux qui s'étaient cachés dans les montagnes, il alluma des feux. Chaque année est donc l'occasion de rallumer la flamme pour mettre fin à la tyrannie. Des millions de personnes se rassemblent dans tout le Kurdistan et sont lus des textes politiques, dont, en Turquie, le message du prisonnier Öcalan.

Ainsi c'est lors du Newroz de 1993 qu'est annoncé un cessez-le-feu, c'est lors de celui de 2005 que la théorie du confédéralisme démocratique fut rendue publique. Les années qui suivirent furent l'occasion d'appels à la paix, mais aussi à la réconciliation avec tous les peuples de la région, eux aussi appelés à rejoindre la résistance. Par-delà les discours, le Newroz est le lieu physique de la réconciliation. Durant une journée, des milliers de personnes dans chaque ville se réunissent sous les diverses bannières du mouvement pour danser, chanter et écouter des discours politiques. L'organisation est simple : un immense terrain, une scène et des drapeaux. Chaque ville du Kurdistan organise son Newroz et chaque groupe et peuple s'y aperçoit. Le Newroz formalise le caractère de masse du mouvement. Femmes, LGBT, Jeunes, Kurdes, Arméniens,

Chaldéens, Arabes, Assyriens, Ezidis, selon les villes et les régions, la composition de la foule change, mais exprime la diversité des régions.

Le Newroz est donc pensé comme une démonstration de force, mais aussi la réalisation concrète du programme. Ce jour se donnent à voir des millions de personnes prêtes à se soulever, non pas pour les bienfaits de la lutte armée, mais bien mues par l'utopie d'une réconciliation possible avec elles-mêmes et avec les peuples qui habitent la terre commune.

Chez Öcalan, la révolution prend la forme d'une réconciliation. Quand il est emprisonné et propose ses textes, Öcalan a en tête Nelson Mandela. Ce qu'il lit chez le leader sud-africain c'est la force d'un homme, qui a su, malgré et par la prison, inventer une issue politique et réconcilier un peuple. Le projet d'Öcalan est clairement une réconciliation de même profondeur qui amènerait la paix dans une région en guerre depuis cent ans, une guerre qui détruit les collectifs sociaux comme les individus. C'est sur ce point en particulier qu'Öcalan prend ses distances avec le léninisme : l'objectif n'est plus la prise de l'État et la mise en œuvre d'une dictature du prolétariat, qui précéderait un dépérissement de l'État. L'idée d'une prise du pouvoir d'État est critiquée au profit de la construction d'un mouvement de masse fédéré et dont chaque membre est à égalité des autres. L'avant-garde du parti est remplacée par la création de structures de libération des femmes et des jeunes, qui selon Öcalan sont les catégories les plus en prise avec la société. Leur libération est donc le chemin à prendre pour libérer toute la société. La théorie d'Öcalan n'est pas une théorie de prise du pouvoir, elle est une théorie de l'émancipation collective.

De la théorie aux expérimentations : le nouveau rôle du parti

Concrètement comment la théorie va-t-elle prendre corps ? Ou plutôt comment faire ressortir cette expérience sociale qui serait la clé d'une nouvelle société démocratique ? Ce qui constitue la force du mouvement kurde, c'est la synthèse inattendue entre la structure coercitive propre aux marxistes-léninistes et la fluidité des mouvements libertaires. Les militant-e-s kurdes ont fait se rencontrer deux courants théorico-pratiques du XXème pour former un paradigme politique nouveau pour le XXIème siècle. Si l'aspect libertaire est souvent mis en avant dans les descriptions qui sont faites du mouvement avec les assemblées et les nombreuses formes d'horizontalité, il n'en reste pas moins que la forme « parti » avec ses aspects dirigistes n'a pas disparu. Du léninisme, il reste la discipline, le sacrifice et le don de soi, mais aussi les formations d'avant-garde. C'est à ce prix que semble s'effectuer la révolution, car c'est à ce prix qu'une nouvelle société réconciliée est possible. Ainsi le projet n'est pas sorti de terre par la simple réalisation de la nature des peuples de la région. Il y a un volontarisme affiché pour expérimenter le nouveau paradigme.

L'avant-garde des femmes et des jeunes

Deux groupes sont particulièrement importants dans l'expérimentation du paradigme : le mouvement des femmes et le mouvement des jeunes.

- Fondé en 1995, le Mouvement des femmes est un organe non mixte, dont les décisions ne sont pas discutées ni discutables par les organes communs. Il est composé d'organisations qui vont des associations de quartier à la guérilla. Cet organe a réussi à imposer une parole et un agenda propres aux femmes, mais aussi la parité dans les instances du mouvement par le biais de quotas : 40 % d'hommes, 40 % de femmes. En plus des « grosses » structures du mouvement et des branches armées, les femmes sont organisées par un tissu associatif fort dans les quartiers et parfois les villages quand elles le peuvent, mais aussi au sein d'espaces particuliers comme les universités. Ces divers groupes ont d'abord eu un rôle pratique d'entraide et de travail contre les violences subies par les femmes, mais il s'agit aussi au travers de cette autonomie de retrouver ce que les Kurdes considèrent comme étant une vraie nature. Les académies de femmes font se rencontrer des générations diverses et les discussions/formations sont des lieux de transmission de l'histoire des femmes et de la culture.

- Le mouvement des jeunes est lui aussi très structuré, au point d'avoir ses propres groupes armés comme le YDG-H. La formation des jeunes commence tôt. Les diverses structures démultiplient les lieux de socialisation des jeunes. L'un des buts de ces formations et des lieux créés est de maintenir collectivement une « conscience kurde »[12] contre la politique de turcification, mise en œuvre tout particulièrement par le biais de l'école. C'est aussi par les jeunes que le lien au Kurdistan a pu se maintenir avec la diaspora. Alors que les parents exilés, pour diverses raisons, ont souvent pris des distances avec le mouvement, des organisations comme les YXK (Yekîtiya Xwendekarên Kurdistan), association de jeunesse du Kurdistan, entretiennent des liens et forment la jeunesse kurde européenne. Fondée en 1991, cette organisation a toujours envoyé au Kurdistan (dans les monts Qandil comme au Bakur) des jeunes pour se former, certains travaillant ensuite dans les mobilisations en Europe. Pas étonnant dès lors que de jeunes Allemands d'origine kurde aient fait rapidement le choix de rejoindre les combattant-e-s du Rojava. Comme les femmes, les jeunes bénéficient d'une indépendance totale et leurs décisions ne peuvent pas être remises en cause par le reste du mouvement.

[12] Entretien avec le BDP jeune, 24 mars 2014.

- Le mouvement des femmes et celui des jeunes sont les avant-gardes, mais d'autres mouvements existent et font vivre la lutte. Il est possible d'identifier ici une stratégie assez classique des partis communistes, qui déploient dans toutes les structures de la société des organisations pour toucher la conscience du peuple. Ici plusieurs éléments originaux et forts sont à noter. Le premier, c'est l'indépendance des mouvements les uns par rapport aux autres. Il ne s'agit pas d'une indépendance de façade. Cette indépendance est l'une des garanties de la démocratie en construction du mouvement. Le deuxième élément, c'est l'existence de ce que le mouvement nomme des Congrès. Le congrès est une organisation parapluie qui en regroupe plusieurs. Au travers de ces congrès, c'est d'abord au Bakur, dans la guérilla et dans le camp de Maxmur, que le paradigme est expérimenté avant de prendre corps au Rojava.

La démocratie du congrès ou comment faire société

En 2007 le DTK (congrès pour une société démocratique) est fondé au Bakur. En entretien, Ahmet Türk, l'un de ses co-présidents, le décrivait de cette façon :

> Le DTK est l'assemblée du Kurdistan et fait converger diverses assemblées par quartier ou corporation, ainsi que les mouvements existants. La spécificité de ce système d'autonomie démocratique que nous voulons créer est que ces mécanismes d'assemblées permettent un auto-gouvernement. Nous voulons vivre de manière égale, juste et libre avec tous les peuples de Turquie. Le DTK se compose des différents partis politiques et organisations de la société civile et de diverses personnes influentes (comme les chefs religieux). Il s'agit d'un chapeau dans lequel se regroupent diverses organisations. Toutes les décisions prises dans les assemblées générales s'appliquent aux organisations qui le composent. Les gouvernements locaux (municipalités) en sont membres. Le DTK s'est constitué de règles démocratiques. Parmi les 501 délégués, 301 délégués du peuple ont été choisis dans des assemblées. Les 200 autres délégués sont des représentant-es de diverses institutions : membres de partis politiques, d'organisations de la société civile, chefs religieux progressistes, chefs de tribus. Ces deux cents délégués ont été choisis par des élections dans leurs institutions.

La structure du DTK cherche ainsi à intégrer toutes les communautés et toutes les composantes du mouvement. Le ralliement des chefs religieux permet une assise différente dans la société. C'est l'unification sans uniformisation de tous ces groupes qui organise le mouvement de masse. La société civile devient ainsi l'acteur central de la transformation en lieu et place du parti.

Le congrès remplace le parti, mais aussi l'État. En effet, l'une des leçons de la guerre couplée à la théorie d'un Kurdistan colonisé est la nécessité de remplacer des États dictatoriaux sans vocation sociale. Là où le PKK marxiste-léniniste guerroyait pour expulser l'État colonial, le PKK de l'autonomie démocratique va mettre en place une stratégie de développement d'une structure parallèle à

l'État. Le DTK est cette structure. Il vient cohabiter avec l'État turc et et suppléer là où il le peut à ce que celui-ci ne fait pas. Le congrès par le biais de ses commissions et de leur travail construit de la société, là où l'État turc en détruit. C'est probablement pour cette raison qu'il a pu rassembler jusqu'à 500 organisations, d'après les chiffres avancés par le mouvement, partis, associations, mais aussi syndicats. Le Tev Dem (mouvement pour une société démocratique) au Rojava a eu exactement ce même rôle, mais dans une société où l'État ne pouvait plus intervenir à proprement parler. Cette structure a ainsi piloté la création du Rojava comme entité. Les réalisations au Bakur ont facilité ce travail. Très vite, nourriture, livres et même combattants ou formateurs seront envoyés vers le Rojava pour aider à la pérennisation du projet. L'État est remplacé par des unités communales fédérées qui prennent forme dans des Assemblées générales décisionnelles. C'est en leur sein que s'exerce la démocratie. À partir de cette « petite » échelle, les besoins peuvent être plus clairement déterminés et les politiques ne sont pas décidées ailleurs ou d'en haut.

Cette logique de petite échelle s'accompagne de la reconnaissance d'une terre multi-ethnique. Chaque groupe est invité à créer son assemblée. Pour ce faire, le parti puis le mouvement va multiplier les gestes volontaristes et symboliques. Sans ces gestes, il n'est pas dit que les autres peuples aient rejoint le mouvement. La question du génocide des Arméniens et de leurs droits à exister et vivre en Turquie va constituer un des premiers défis à relever. Si le mouvement kurde a reconnu le génocide des Arméniens (contrairement à l'État turc), ce n'est que dans un second temps que des leaders du mouvement, interpellés par des Arméniens, vont demander pardon pour la participation des tribus kurdes au génocide. Les réalisations concrètes des mairies dirigées par le parti kurde aideront aussi à cette réconciliation : inscription en alphabet arménien, réhabilitation d'églises, reconnaissance d'associations arméniennes… En Turquie, le mouvement kurde va aussi défendre la diversité des façons de pratiquer l'Islam en s'opposant à une captation par l'État turc de ce que serait le « bon Islam ». Les associations alévies vont ainsi pouvoir se développer dans les mairies du mouvement kurde.

Au Rojava, cela est passé par la reconnaissance de toutes les langues vernaculaires et le droit à un enseignement dans sa langue maternelle. Les gestes envers les Arabes, perçus comme des oppresseurs, vont être cruciaux pour permettre la paix dans la petite région. Si la langue kurde est réhabilitée, très vite, les responsables se tiendront à des discours dans les deux langues. Pour permettre une existence libre, chaque groupe sera encouragé à créer son assemblée. En 2016, la région va changer de nom en devenant la Fédération démocratique de la Syrie du Nord, expression défaite de toute empreinte kurde.

Une fois les groupes rassemblés, ces congrès fonctionnent aussi par le biais d'une direction collégiale, dont les décisions sont l'application de mandats de l'assemblée. Ahmet Türk explique pour le DTK qu'il :

> est dirigé par deux co-dirigeants (un homme et une femme) accompagné-e-s de 11 membres d'un comité de direction élu par l'AG. Tous les deux ans, le DTK se réunit en "congrès". Ils se réunissent tous les trois mois en AG. L'AG des 501 délégué-es est le lieu central de décision. Le comité de direction applique les décisions. Les décisions sont prises suite au travail de commissions. Chaque commission discute et définit les besoins, fait son compte-rendu. Si la commission en a le besoin, elle soumet une motion à l'AG. La motion est discutée par les 501 délégué-es, puis soumise au vote. Elle est acceptée à la majorité simple. L'AG peut ajouter ou ôter des parties des motions. Le lieu de prise de décisions est cette AG. (Entretien réalisé à Diyarbakir le 18 mars 2015)

La co-direction homme/femme est un point crucial. Aucun poste n'y coupe. À ce système, le mouvement ajoutera aussi la volonté de placer dans des co-directions des personnes membres des « minorités ». Chaque mesure vise à ne pas reproduire les dérives de l'État. Leur transformation passe par les structures collectives. En théorie, le congrès fonctionne du bas vers le haut. Des assemblées ont été créées partout où c'était possible depuis 2007. Cependant ces structures étant nées par la volonté du parti, l'aspect directif est souvent palpable dans les rencontres qu'on peut faire. L'un des enjeux reste la mise en œuvre d'un réel système horizontal à terme.

Une écologie sociale

Le dernier élément important du mouvement porte sur l'écologie et la question économique. L'écologie est un pilier du nouveau paradigme, mais celle-ci est couplée à une économie coopérative et une vision anticapitaliste. Dans la façon de la concevoir, l'écologie se trouve, on l'a dit, une inspiration directe d'un théoricien et militant étatsunien Murray Bookchin, qui inventa le concept d'écologie sociale dans les années 1960. Cependant la question du rapport à la nature est présente depuis le début du PKK. La guérilla kurde a longtemps vécu grâce aux assises paysannes de la population du Kurdistan. Son rôle a toujours compris une défense de la nature. La politique de colonisation puis la « sale guerre » menée par l'État turc sont passées par la destruction de milliers d'hectares et le départ vers les villes des populations sans infrastructures pour les accueillir. Dès les années 1960, Ankara prévoit la construction de dizaines de barrage et noie des vallées entières détruisant ainsi des dizaines de village. L'une des stratégies mise en œuvre durant la guerre a consisté à détruire les terres : incendies, construction de grands projets industriels et d'axes inutiles… Guerre ou pas, le calcul est simple : les Kurdes vivent grâce à leur environnement, il faut détruire cet environnement. Des rivières sont asséchées, des champs sont détruits, des cultures OGMs sont plantées… Et pour bien

marquer le paysage, l'État fait monter d'immenses structures lumineuses visibles de loin comportant des messages nationalistes tel que « Fier d'être turc ». En Syrie, la question s'est posée de façon différente, mais avec des résultats similaires : l'État a développé des monocultures de blé et d'olives entraînant une exploitation mortifère des terres — destruction des forêts et interdiction de planter des arbres — et rendant impossible l'autonomie de la région.

L'écologie est un besoin vital. L'autonomie démocratique n'est possible qu'avec une récupération des terres et un rapport écologique à celles-ci. Plusieurs luttes importantes ont ainsi eu lieu au Bakur, s'opposant aux projets d'ampleur du gouvernement. Le mouvement ne s'oppose pas seulement à des projets, il cherche aussi à reconstruire le lien à la terre. Les associations écologistes et le DTK essayaient avant la reprise de la guerre en 2016 de développer des programmes de retour vers les villages en accompagnant un travail de récupération des terres, qui furent brûlées ou compromises de diverses façons par l'État. De la même façon, l'un des enjeux à la naissance du Rojava a été de développer le plus vite possible des potagers et des champs permettant une autonomie alimentaire, mais aussi une résurrection des terres exploitées. Il est d'ailleurs emblématique que la commune internationale du Rojava ait choisie comme première campagne le mot d'ordre *Make Rojava Green Again*. Cette campagne vise à publiciser la politique de diversification des cultures et la plantation massive d'arbres. S'inspirant de l'agroforesterie[13], il s'agit à la fois de faire revivre les terres et de pouvoir nourrir les populations. Plutôt que des grandes productions, chaque village ou quartier est encouragé à produire localement selon ses besoins.

Dans le cadre de la révolution, la question écologique est le plus souvent couplée avec l'agriculture. Pour la fédération démocratique de la Syrie du Nord, les coopératives agricoles sont un moyen de nourrir la population, de se réapproprier le travail et de permettre l'autonomie de chacun-e tout en se tenant dans un rapport respectueux à la nature. La structure coopérative est, avant tout, pensée à un petit niveau — une assemblée ou un quartier, un village — et accompagne le développement de la démocratie en redonnant du pouvoir aux habitant-e-s. Cette écologie sociale incarne peut-être le mieux tout le projet du confédéralisme démocratique : créer des espaces de vie où l'on est réconcilié avec la nature qui nous entoure et les humains qui la peuplent.

[13] Néologisme formé dans les années 1970, l'agroforesterie est une pratique qui consiste à allier les arbres et les cultures. Considérée comme plus respectueuse de l'environnement, cette technique semble aussi permettre de meilleurs rendements puisqu'elle épuise moins les sols.

Conclusion

Cette révolution est encore en cours. Travaillant sur les questions de conflit et réconciliation en politique, j'en retiens, en l'état, plusieurs éléments essentiels. Le mouvement n'a pas connu de conversion. Il ne renie pas les combats passés et les formes choisies, mais avance avec eux en tirant les leçons de ce qui était contraire à ce qui était voulu. En complément de la théorie, il a fait évoluer sa stratégie au fil du temps en tenant compte à la fois de facteurs internes et externes, en analysant de façon permanente la situation de la région et en se préparant à saisir les opportunités pour mettre en œuvre la libération des peuples de la région. Les applications pratiques sont liées à plusieurs idées importantes qui dépassent les frontières du Moyen-Orient :

- le rejet de la forme État-nation, conçue en Occident comme la modernité absolue ;
- la construction d'une égalité de fait, le mouvement laisse ainsi derrière lui l'idée d'une hiérarchie des luttes : que les femmes se libèrent, que chaque peuple soit égal aux autres est mis sur le même plan que la libération de tout le peuple kurde ; voire les libérations des groupes opprimés sont des préalables nécessaires à la libération des peuples. Seule une démocratie des assemblées peut permettre cette absence de hiérarchie. Toute centralisation est à surveiller.
- le respect de la nature. L'exploitation débridée de la nature entraine nécessairement l'exploitation débridée de l'humain. La surexploitation que pratique le capital, théorisée par Marx, passe d'abord et aussi par une surexploitation de la nature. La critique du capitalisme est donc d'abord une critique du rapport de celui-ci à la nature. Évidemment la situation sociale et économique des peuples du Kurdistan explique cette entrée particulière.

Il nous faut cependant conclure sur le fait que ces expérimentations sont fragiles. Depuis 2016, la guerre a repris au Bakur détruisant beaucoup des réalisations du mouvement et du DTK. Il est impossible de savoir à ce jour ce qu'il adviendra de la Fédération démocratique de la Syrie du Nord menacée militairement par la Turquie, le régime syrien et la région autonome du Kurdistan d'Irak. La frilosité persistante des gauches européennes ne les aidera pas, même si les Kurdes ont été et sont encore les « remparts contre l'État islamique ». Ce qui peut être dit par contre c'est que l'idée d'une émancipation et d'une révolution possibles ne pourront exister là-bas, ici et ailleurs que par la solidarité internationale. Le projet d'Öcalan a permis de rompre l'isolement des Kurdes en créant des alliances avec les autres peuples de la région, mais ce ne sera pas suffisant dans une région qui attire toutes les convoitises et où les régimes autoritaires sont bien installés. Les militant-e-s au Bakur comme au

Rojava sont lucides, ils savent que, dans un monde majoritairement acquis et tenu par le capital, pour exister il faudra faire des compromis. Le niveau de ces compromis, et donc la possibilité d'aller jusqu'au bout des expérimentations révolutionnaires, seront conditionnés par le soutien et les luttes de par le monde.

Bibliographie

Biehl, J. (2017). Öcalan et la dialectique démocratique. In Bouquin, S., Court, M., et Den Hond, Ch., *La commune du Rojava.. L'alternative à l'État-nation.* Paris : Syllepse.

Bookchin, M. (2011). *Une société à refaire. Vers une écologie de la liberté*, Paris : Ecosociété.

Bookchin, M. (2011). *Urbanization Without Cities: The Rise and Decline of Citizenship*, Montreal: Black Rose Books.

Bouquin, S., Court M., Den Hond, C. (2017). *La commune du Rojava. L'alternative kurde à l'État-nation*, Paris : Syllepse.

Collectif, (2008). *Kurdistan. Ecologie, « Jineoloji », Syndicalisme*, [traduction Anouk Colombani et Cyril Colombani], Paris : Syllepse.

Collectif, (2018). *Kurdistan. Ecologie, "Jineloji", Syndicalisme*, Paris : Syllepse.

Gunes, C. (2017). The New Left in Turkey, *The New Left Review,* Septembre.

Güney, A. (2002). The people's Democracy Party, *Turkish Studies,* volume 3.

Knapp, M., Flach, A. & Ayboga, E. (2016). *Revolution in Rojava*, Londres : Pluto Press.

Öcalan A. (2011). *Prison Writings. The PKK and the Kurdish Question in the 21st Century*, Londres: Pluto Press.

Öcalan, A. (2006). *Prison Writings. The roots of civilisation*, Londres: Pluto Press.

Öcalan, A. (2013). *La feuille de route vers les négociations, carnets de prison*, [traduction depuis le turc par Sacha Alsancakli], Paris, International Initiative Edition.

Penser la révolution dans la transition argentine

David COPELLO

Politiste

Université Paris 13

CERAP

Introduction

Ce travail prend pour point de départ un événement précis de l'histoire argentine des années 1980, pour en tirer des conclusions plus générales sur la façon dont la gauche de l'époque envisage l'idée de « révolution ». Cet événement, c'est l'attaque à main armée d'une garnison militaire par un groupuscule révolutionnaire en 1989, dans une période de renouvellement des institutions de l'État de droit mettant fin à plusieurs décennies d'autoritarisme gouvernemental. Ce fait précis peut alors servir de révélateur des conceptions de la révolution qui existent en Argentine dans les années 1980, et du rapport à la démocratie « réelle » qu'entretiennent les révolutionnaires argentin.e.s, à travers l'analyse des réactions suscitées par l'attaque au sein des cerles militant.e.s et intellectuel.e.s de gauche de l'époque.

Le sujet sera abordé en trois temps. On présentera d'abord les circonstances précises de l'événement, l'attaque du régiment militaire de la ville de La Tablada, dans la province de Buenos Aires, par le *Movimiento Todos por la Patria* (MTP), et la façon dont cette explosion de violence interagit avec son contexte historique et politique. On montrera ensuite quelles sont les réactions immédiates des différentes tendances de la gauche de l'époque vis-à-vis de l'attaque, qui correspondent à différents positionnements par rapport à la démocratie et à l'idée de révolution. Ce paysage sera divisé, à des fins d'exposition, en trois pôles principaux : un pôle trotskyste, un pôle social-démocrate et un pôle regroupant les acteurs et actrices de la « post-nouvelle gauche ». Dans un troisième temps, on abordera de manière plus approfondie les opinions émises par certains des principaux intellectuels de ce dernier pôle. Cherchant à concilier la défense du régime démocratique et le maintien d'une perspective révolutionnaire, ce groupe adapte son projet politique pour l'inscrire dans une perspective démocrate radicale, afin de se démarquer des assaillants de La Tablada.

L'attaque de La Tablada : un événement incongru dans l'histoire des gauches argentines

L'attaque du régiment militaire de La Tablada constitue un événement extrêmement intéressant du point de vue de l'historien.ne et du politiste, et ce sous au moins trois points de vue. En premier lieu, il révèle certaines des tensions du contexte politique de l'époque, marqué par un rétablissement de l'État de droit après des années de dictature et de violence politique chronique. La Tablada constitue donc une porte d'entrée pour la compréhension d'un présent passé, dont les principes organisateurs se manifestent à travers ce moment qui en fournit les principales coordonnées. L'attaque du régiment se présente, en deuxième lieu, comme le resurgissement du passé révolutionnaire des années 1960 et 1970 dans une époque, les années 1980, qui semble avoir fait le deuil des alternatives politiques caractéristiques des « années 1968 » (Dreyfus-Armand et al., 2000, p. 68). De ce fait, La Tablada interroge les frontières de l'histoire politique contemporaine, l'articulation entre un présent et son passé. Enfin, l'événement analysé dans cet article permet d'interroger la façon dont la gauche radicale de l'époque conçoit son futur en rapport avec ce passé révolutionnaire, à la fois source de fiertés et de gêne. En effet, la violence des moyens employés quelques années auparavant fait l'objet d'une criminalisation dans les années 1980 : elle est donc en partie occultée par ceux qui l'ont défendue, tout en étant au cœur d'une conception épique revendiquée de l'action politique.

En 1989, cela fait un peu plus de cinq ans qu'un gouvernement issu d'élections libres, dirigé par le président Raúl Alfonsín, exerce le pouvoir en Argentine. Le scrutin de 1983 a en effet marqué un tournant dans l'histoire politique récente : il fait suite à une longue dictature militaire qui, entre 1976 et 1983, a exercé une répression féroce à l'égard de ses opposants, provoquant des dizaines de milliers d'assassinats et disparitions forcées (Novaro et Palermo, 2003). Suite à son arrivée au pouvoir en décembre 1983, le gouvernement d'Alfonsín a permis à la justice d'enquêter sur les crimes contre l'humanité commis pendant la période précédente. Un procès retentissant a même eu lieu en 1985, au cours duquel ont été jugés 9 des 12 dirigeants des juntes militaires successives (Feld, 2002). Cette volonté politique de jugement des crimes passés reste toutefois timide, et conditionnée par un objectif qui reste prioritaire pour le gouvernement : préserver la stabilité politique et parer aux velléités putschistes des militaires, froissés par les poursuites dont ils font l'objet (Nino, 1997).

C'est dans ce contexte qu'a lieu, à partir de 1987, une série de soulèvements, menés principalement par des sous-officiers et officiers situés au bas de la hiérarchie militaire. Ceux-ci protestent contre les poursuites judiciaires dont ils font l'objet et demandent à en être exonérés, sous prétexte qu'ils n'auraient fait

qu'obéir aux ordres des hauts-gradés. On parle de soulèvements « carapintadas » (« visage-peints »), en référence au fait que les militaires soulevés se couvrent le visage de peinture noire. Le gouvernement négocie alors avec les mutinés une loi dite d' « obéissance due », qui exonère les rangs hiérarchiques inférieurs au grade de colonel de toute responsabilité pénale. De ce fait, le gouvernement amnistie la plupart des militaires, et met un coup d'arrêt aux procès pour crimes contre l'humanité. Malgré ces larges concessions, plusieurs soulèvements ont lieu par la suite (Novaro, 2009). Pour l'opposition de gauche, ces derniers montrent l'inefficacité des reculades du gouvernement sur la question, et légitiment une demande de fermeté à l'égard des militaires, seule manière de contenir la menace (réelle) qu'ils représentent pour la démocratie. Cette position est d'autant plus populaire à gauche que les soulèvements militaires ont suscité de nombreuses manifestations spontanées parmi la population argentine : des rassemblements de masse en défense de la démocratie ont lieu autour des garnisons militaires lors des soulèvements, ce qui semble suggérer une véritable volonté de résistance au sein de la population (Rubenstein, 2014).

Alors que ces polémiques sont encore au centre du débat public, le 23 janvier 1989, 42 personnes armé.e.s, déguisé.e.s en militaires « carapintadas », s'introduisent à l'aube dans le régiment militaire de la ville de La Tablada, à côté de Buenos Aires, et essaient d'en prendre le contrôle. L'intention des assaillant.e.s est de faire passer leur action pour un soulèvement militaire, afin de susciter une insurrection populaire en défense de la démocratie. Ils et elles projettent de prendre le contrôle de ce mouvement spontané, de le diriger vers le palais présidentiel et, appuyé.e.s par les tanks récupérés dans le régiment attaqué, de renverser le gouvernement et de prendre le pouvoir au nom du peuple révolté. Ce plan, d'un optimisme démesuré, échoue. Quelques heures après l'assaut, la véritable identité des assaillant.e.s commence à circuler : il s'agit de militant.e.s du *Movimiento Todos por la Patria* (MTP), une organisation de gauche de type guévariste. L'armée reprend rapidement le contrôle de la base militaire : au bout de 24 heures, l'ordre est rétabli sur place. L'attaque a fait 11 morts côté militaire, 29 côté assaillant.e.s (dont 9 après avoir rendu les armes, plusieurs corps restant par ailleurs disparus à ce jour) (Celesia et Waisberg, 2013 ; Hilb, 2013).

Les circonstances de l'attaque de La Tablada nous informent donc sur l'état de la démocratie argentine dans les années 1980, et sur les tensions qui l'habitent. Celles-ci ne peuvent toutefois être détachées d'un passé qui continue de hanter les acteurs et actrices politiques de l'époque, et que les assaillant.e.s de La Tablada semblent incarner à la perfection pour les observateurs de l'événement. En effet, la méthodologie utilisée par le MTP pour réaliser l'attaque rappelle les

modes d'action de la nouvelle gauche révolutionnaire des années 1970 (Álvarez et Tristán, 2016 ; Tortti, Celentano et Chama, 2014). D'inspiration castro-guévariste et/ou nationaliste, celle-ci avait joué un rôle de premier plan dans la vie politique argentine, avec des organisations telles que *Montoneros* (Gillespie, 1982) ou le *Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo* (Parti Révolutionnaire des Travailleurs – Armée Révolutionnaire du Peuple, PRT-ERP) (Carnovale, 2011). Ces organisations de gauche armée, diverses du point de vue idéologique, se caractérisaient par l'importance accordée à la « propagande armée » dans la stratégie politique de conquête du pouvoir. De ce fait, entre 1970 et 1976, on compte de nombreux exemples d'attaques de postes de police et de garnisons militaires par des organisations révolutionnaires. Au-delà des considérations matérielles (vols d'armes et de munitions notamment), celles-ci cherchaient à démontrer, par ce type action d'éclat, leur puissance de feu, à même de rivaliser avec celle des forces armées. L'existence de ces organisations est d'ailleurs un des principaux prétextes utilisés par les militaires qui s'accaparent le pouvoir, entre 1976 et 1983, pour justifier l'imposition d'un état de siège à l'ensemble du territoire. Ayant atteint un point culminant autour de 1975, les organisations révolutionnaires commencent à être annihilées physiquement à partir de cette date, dans une supposée « guerre sale » contre la « subversion », au cours de laquelle l'armée crée des camps de détention clandestine et de torture dans tout le pays (Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas, 1984 ; Frontalini et Caiati, 1984).

Pour les observatrices et observateurs de l'attaque de La Tablada en 1989, l'événement se présente donc souvent comme une forme de retour en arrière, de resurgissement du passé révolutionnaire dans un présent de démocratie libérale et d'État de droit. C'est le cas par exemple de la revue *Somos*, dont le titre en Une les jours suivants est particulièrement explicite : « Otra vez la guerra » (« Encore une fois la guerre »). Ce parallèle entre les faits de 1989 et les précédentes actions de la guérilla argentine est d'autant plus prégnant que de nombreux assaillant.e.s de La Tablada sont elles-mêmes issu.e.s de ces organisations armées des années 1970. Certain.e.s des activistes survivant.e.s des groupes révolutionnaires décimés dans les années 1970, tels que *Montoneros* et (surtout) le PRT-ERP, ont en effet rejoint le MTP à sa création en 1986. Ce dernier est d'ailleurs dirigé par Enrique Gorriarán Merlo, un des anciens leaders du PRT-ERP (Carnovale, 2013 ; Gorriarán Merlo, 2003 ; Mattini, 1995 ; Montero, 2012). On observe donc de très fortes affinités entre l'attaque de La Tablada en 1989 et les actions révolutionnaires de la décennie précédente, dont l'événement semble être comme une résurgence. Ce rapprochement, alors omniprésent dans la presse, contribue donc à fortifier, dans l'espace public, chez les militaires comme chez les sympathisant.e.s du gouvernement, le rejet

des expériences révolutionnaires passées, mais aussi la méfiance à l'encontre des survivant.e.s de la guérilla et de celles et ceux qui s'en réclament encore à l'époque. Au sein de la presse de gauche, on craint même le déclenchement d'une forme de « chasse aux sorcières » contre les militants de l'opposition[14].

L'attaque de La Tablada révèle donc les tensions du présent argentin en 1989, tout en se présentant comme une résurgence du passé révolutionnaire. De ce fait, elle met en question la survie même du projet révolutionnaire en Argentine, car les assaillant.e.s de La Tablada font l'objet d'une condamnation unanime. La gauche argentine se trouve donc confrontée à un problème de taille : comment se dissocier des assaillant.e.s ? Faut-il renoncer publiquement au projet de révolution, et accepter la criminalisation du militantisme révolutionnaire passé et présent ? Si toutefois on ne renonce pas au projet révolutionnaire, comment faire pour ne pas subir cette criminalisation et ne pas être associé.e aux assaillant.e.s ? Quelles conséquences ce refus comporte-t-il malgré tout sur la mise en forme du projet révolutionnaire lui-même ? En somme, c'est le futur de la gauche argentine qui se trouve remodelé par l'attaque de La Tablada.

Les réactions différenciées de la gauche argentine

Les événements de la Tablada ne modifient par l'horizon d'attente et les perspectives politiques futures de la même manière pour toutes les tendances de la gauche. Ses effets disparates doivent être envisagés en fonction des caractéristiques propres à trois de ses pôles internes : un pôle trotskyste, un pôle social-démocrate et un pôle des post-nouvelles gauches.

Le pôle trotskyste

Le pôle trotskyste de la gauche argentine, bien que disposant d'une faible influence électorale, dispose toutefois d'une longue histoire dans le pays, de bases militantes importantes, et d'une forte structuration autour de deux courants principaux (l'un dirigé par Nahuel Moreno, l'autre par Jorge Altamira). À la fin des années 1980, c'est le courant moréniste qui domine le spectre du trotskysme local, à travers le parti *Movimiento Al Socialismo* (MAS) et le leader Luis Zamora (Coggiola, 2006).

Dans le débat qui fait suite à l'attaque de La Tablada à l'intérieur de la gauche, le trotskysme occupe une position relativement particulière. En effet, ce courant politique est resté assez éloigné des expériences armées de la nouvelle gauche des années 1970. Alors qu'ils et elles s'étaient rapproché.e.s des courants latino-américanistes et guévaristes dans les années 1960, participant à la

[14] Voir la une du magazine *El Porteño*, n°86, février 1989.

fondation du PRT en 1965, les morénistes rompent avec l'organisation dès 1968, lorsqu'elle s'engage dans une stratégie de lutte armée pour la prise du pouvoir (Mangiantini, 2014). Le trotskysme argentin reste ainsi marqué par une posture ouvriériste, orientée vers la lutte syndicale et éloignée des tentations *guerrilleras* et foquistes. Au lendemain de l'attaque de La Tablada, ceci place les trotskystes dans une position relativement confortable pour critiquer les assaillant.e.s : éloigné.e.s des expériences armées de la nouvelle gauche des années 1970, elles et ils ne subissent pas de pression à la « désolidarisation » vis-à-vis de militant.e.s dont elles et ils n'ont jamais partagé les vues sur la violence révolutionnaire. De même, leur conception de la révolution ne se voit en rien affectée par l'événement : celui-ci consiste en une mise en pratique de principes qu'elles et ils ont toujours réprouvés, dans un contexte démocratique qui ne constitue qu'une circonstance aggravante.

Le positionnement du trotskysme à l'extrême-gauche du paysage politique argentin n'aboutit donc pas à une remise en question particulière suite à l'attaque de La Tablada. On assiste même à un phénomène étonnant : le leader du MAS envoie des fleurs pour l'enterrement des militaires tués pendant l'attaque, sans faire de même pour les assaillant.e.s (Barrera, 2017 ; Grenat, 2016 ; Partido Obrero, 2009).

Le pôle social-démocrate

Le pôle social-démocrate de la gauche argentine dispose à l'époque d'un poids infinitésimal sur les appareils partisans, mais il est constitué par des intellectuel.le.s de renom avec des contacts au sein de l'administration du Président Alfonsín (Elizalde, 2009). Ces intellectuel.le.s se structurent autour de revues comme *La Ciudad Futura*, la revue du *Club de Cultura Socialista*, dont nous pouvons tirer quelques enseignements sur la façon dont l'attaque est perçue et interprétée. Malgré son positionnement au centre-gauche, ce pôle social-démocrate compte beaucoup plus d'anciens soutiens de la lutte armée que le pôle trotskyste. En effet, nombre des intellectuel.le.s qui l'incarnent, comme Juan Carlos Portantiero ou José Aricó, ont sympathisé avec les mouvements guérilleros guévaristes et/ou péronistes des années 1970 (Burgos, 2004). Pour ces acteurs et actrices de la politique argentine, l'enjeu soulevé par La Tablada est donc beaucoup plus fort que pour les trotskystes. Il leur impose de se dissocier d'une expérience à laquelle on pourrait les identifier en raison de leur trajectoire politique préalable. Leur positionnement face à l'événement, et la façon dont il les amène à repenser les rapports entre le projet politique de la gauche et la démocratie, peut se découper, du point de vue logique, en trois étapes.

En premier lieu, les intellectuel.le.s socio-démocrates affichent un refus absolu de toute violence :

> Nous devons condamner fondamentalement l'utilisation de la violence pour résoudre les problèmes politiques, quelle que soit la situation. (Portantiero, 1989)

À partir de cette cause première, de ce motif fondamental, les intellectuel.le.s socio-démocrates en arrivent, dans un deuxième mouvement, à condamner l'idée de révolution elle-même, car celle-ci renferme toujours la possibilité d'un basculement dans la violence.

> Tant qu'est soutenue l'idée de révolution, la violence est incorporée au discours. On peut la considérer opportune ou non, légitime si elle est massive ou populaire, ou illégitime si c'est un groupe messianique, mais l'idée de violence est sous-entendue dans le discours révolutionnaire. (Aricó et Gorbato, 1989)

Bien qu'elle ne fasse pas nécessairement partie des moyens d'action immédiats préconisés par les révolutionnaires, la violence serait donc vouée, fatalement, à réapparaître dans leur répertoire d'action à plus ou moins long-terme. En arrière-plan, c'est une vision procédurale de la démocratie qui est défendue : la légitimité d'une action est limitée par des normes s'appliquant également à tous ; le peuple n'est pas plus habilité à faire usage de la violence que ne le sont les puissants. Le renoncement à l'idée révolutionnaire est donc d'autant plus pressant que, même dans les cas où l'action armée n'est pas envisagée, le mépris des révolutionnaires pour l'État de droit reste un danger d'ordre immédiat. Car toutes les variantes des gauches radicales reposeraient en dernière instance sur un paradigme militariste – insurrection spontanéiste, dictature du prolétariat, révolution par le haut ou théorie du foyer rural ou urbain. Que cette logique de militarisation de la politique ait été menée à son terme ou pas, le constat reste le même

> La militarisation n'implique pas nécessairement la pratique de la lutte armée, mais bien la pratique du mépris pour la démocratie politique. (Godio, 1989)

La condamnation de la violence ne suffit pas : au-delà de la condamnation des faits survenus à La Tablada, la tâche la plus urgente de la gauche argentine consiste donc à réinventer une tradition politique distincte de celle des gauches révolutionnaires, qui domineraient le paysage. Elle doit « admettre l'obsolescence d'une partie de sa tradition, celle qu'il s'impose de dépasser pour toujours » (La Ciudad Futura, 1989), tradition qui va bien au-delà de l'usage de la violence armée comme outil d'une politique et qui renvoie, tout simplement, à l'idée de révolution. La révolution tendant inéluctablement vers une violence qui doit être rejetée en toute circonstance, il convient donc, dans un troisième moment logique, d'opter pour une politique réformiste assumée : la gauche ne serait compatible avec la démocratie que dans la mesure où elle renoncerait à son identité révolutionnaire (de départ).

La post-nouvelle gauche

Enfin, un troisième pôle peut être distingué au sein de la gauche argentine de l'époque : celui qu'on désignera comme la « post-nouvelle gauche », à l'intérieur duquel se trouvent les groupes revendiquant une filiation vis-à-vis de la nouvelle gauche armée des années 1970, ayant toutefois renoncé explicitement à recourir à la lutte armée en Argentine après le retour à la démocratie en 1983. Ce pôle se découpe lui-même en deux tendances : d'un côté, le MTP, et de l'autre le *Frente Amplio de Liberación* (FRAL).

Le MTP est, comme on l'a vu précédemment, le groupe responsable de l'attaque de La Tablada. Toute son histoire depuis sa création en 1986 peut être analysée comme une tentative de continuer le combat mené par la nouvelle gauche contre l'impérialisme dans les années 1970. Il s'agit également, dans une certaine mesure, d'un groupe de la « post-nouvelle gauche », au sens où jamais, dans son discours public, n'a été justifiée la lutte armée en démocratie. Au contraire, la défense publique assumée par le MTP consiste à rejeter la responsabilité de l'attaque : d'abord en la maquillant en attaque des militaires, ensuite en affirmant que le subterfuge utilisé, et la violence déployée, n'avaient pour objectif ultime que de protéger la démocratie (Hilb, 2013). En un sens, suite à l'attaque de La Tablada, l'objectif révolutionnaire n'est lui-même plus présent dans le discours public du MTP, qui se contente d'affirmer son attachement aux institutions et à la participation populaire.

La situation est tout aussi complexe au sein du FRAL, une coalition formée par une multitude de petits groupes issus de la nouvelle gauche, ainsi que du Parti Communiste d'Argentine (PCA) alors en voie de guévarisation après son congrès de 1986 (Águila, 2008). De par son positionnement public, le groupe se trouve dans une position difficile après l'attaque de La Tablada. En effet, le FRAL revendique l'héritage des luttes de la nouvelle gauche révolutionnaire des années 1970, et considère donc la violence comme justifiée dans certaines situations. En outre, parmi les militant.e.s et figures de premier plan de cette coalition, on compte beaucoup d'anciennes figures de la guérilla argentine, comme Eduardo Luis Duhalde, un avocat et intellectuel initialement proche du péronisme révolutionnaire, qui s'apprête à prendre la direction de *Nuevo Sur*, le quotidien national affilié au FRAL. À l'instar de Duhalde, plusieurs personnalités au sein du FRAL ont par ailleurs maintenu dans les années précédentes des liens étroits avec une partie des militant.e.s du groupe responsable de l'attaque de La Tablada. En 1985, Duhalde a par exemple fondé une maison d'édition, *Contrapunto*, grâce au financement apporté par Enrique Gorriarán Merlo, leader du MTP (Celesia et Waisberg, 2013) : ce dernier vient d'ailleurs d'être mis à l'honneur par la publication d'une série d'entretiens sous format-livre (Blixen, 1988).

Ce secteur de la post-nouvelle gauche se trouve donc pris en tenaille entre, d'une part, les trotskistes dont l'usage de la violence en démocratie n'affecte pas la théorie révolutionnaire et, d'autre part, les socio-démocrates dont l'usage de la violence en démocratie les amène à rejeter toute perspective de révolution. Quel espace reste-t-il à la post-nouvelle gauche ? Comment peut-elle rester fidèle à la révolution alors qu'elle fait figure de complice idéale de la dérive sanguinaire du MTP ? Dans les semaines suivantes, la post-nouvelle gauche liée au FRAL va tenter d'affronter ce défi par une série d'écrits à vocation théorique, visant à concilier la défense du projet révolutionnaire et la défense du régime démocratique.

Concilier projet révolutionnaire et défense du régime démocratique

Nous allons ici effectuer l'analyse des opinions émises par deux des principaux référents intellectuels de la post-nouvelle gauche argentine des années 1980 : Eduardo Luis Duhalde et Rodolfo Mattarollo. Chacun d'eux publie un texte de quelques pages dans un recueil qui paraît dans les mois qui suivent l'attaque, intitulé *La izquierda y La Tablada* (La gauche et La Tablada) (Kohen et Mattarollo, 1989). Du point de vue des auteurs de ce recueil, l'attaque de La Tablada peut être considérée comme une mise à l'épreuve, au sens où les événements forcent à une mise à jour du discours de la gauche dans la transition. Ils obligent à former une expression publique et à articuler des présupposés qui n'avaient pas besoin d'être mis en mots jusque-là. Alors que la défense de la démocratie et la passion révolutionnaire se côtoyaient sans nécessairement interagir dans le quotidien militant et intellectuel, les événements de La Tablada obligent ces acteurs à les articuler, à tenter d'élaborer une doctrine révolutionnaire adaptée à une période de transition démocratique et d'enthousiasme pour la démocratie formelle.

Eduardo Luis Duhalde et Rodolfo Mattarollo : notices biographiques
Eduardo Luis Duhalde (1939 – 2012). Après des études de droit à l'Université de Buenos Aires (UBA), il devient dans les années 1960 un avocat de prisonniers politiques de renom, ainsi qu'un intellectuel et journaliste de premier plan, proche du péronisme révolutionnaire. En 1975, il fonde le *Partido Revolucionario de los Obreros Argentinos*, une petite organisation armée marxiste. En 1976, depuis son exil madrilène, il prend la tête de la *Comisión Argentina de Derechos Humanos* (CADHU), qui dénonce les violations des droits de l'Homme commises par les militaires argentins. Après son retour en Argentine en 1983, il collabore à différents organes de la presse de gauche, fonde un *think tank,* l'*Instituto de Relaciones Internacionales* (IRI), et un parti, *Izquierda Democrática Popular* (IDEPO). Située dans l'opposition de gauche au gouvernement de l'époque, l'IDEPO obtient des résultats électoraux

faibles, mais n'en exerce pas moins une influence importante sur les réseaux militants hérités de la nouvelle gauche des années 1970, via sa participation à la coalition FRAL. Après la dissolution du parti en 1991, Duhalde quitte la politique active et est nommé juge. Il noue des contacts avec le futur président Néstor Kirchner au début des années 2000. Celui-ci le nomme au poste de Secrétaire d'État aux Droits de l'Homme dès son arrivée au pouvoir en 2003, fonction qu'il conserve jusqu'à son décès en 2012.

Rodolfo Mattarollo (1939 – 2014). Après des études de droit à l'UBA, il devient juriste. Engagé au sein du PRT-ERP au début des années 1970, il dirige une des revues du parti (*Nuevo Hombre*) et devient avocat de prisonniers politiques. En 1975, il est missionné à Paris par le PRT-ERP pour y organiser la solidarité internationale. En 1976, il devient le référent de la CADHU en France. De retour en Argentine en 1983, il travaille comme journaliste pour divers magazines de gauche. En parallèle, il rejoint l'IRI, et organise des formations d'histoire pour les activistes de l'IDEPO. Dans les années 1990, il travaille comme consultant pour l'ONU dans différentes missions internationales, et collabore quelques temps aux activités parlementaires du député communiste Eduardo Sigal. Il devient chef de cabinet de Duhalde au Secrétariat d'État aux Droits de l'Homme en 2003, avant d'être nommé Sous-Secrétaire de 2005 à 2007.

L'audace première de Duhalde et de Mattarollo consiste à présenter l'attaque comme un acte non pas révolutionnaire, mais contre-révolutionnaire depuis la perspective de la post-nouvelle gauche.

Ceci leur permet de condamner l'attitude des assaillant.e.s, mais également les opinions de

> ceux qui, à gauche, tombent dans des positions basées sur les mêmes arguments que la droite, qui supposent le renoncement à toute perspective de libération. (Duhalde, 1989, p. 26).

Duhalde et Mattarollo reprochent en effet aux critiques socio-démocrates de La Tablada de s'être converti.e.s aux valeurs démocratiques-libérales de manière acritique, et considèrent que leur posture contribue à renforcer les positions de la droite dans le pays. Ainsi, si Mattarollo appelle de ses vœux une réflexion critique sur « les conceptions et pratiques prédominantes » (Mattarollo 1989, 68) au sein de la gauche radicale argentine, l'*aggiornamiento* libéral ne se présente en rien comme une alternative à ses yeux. Au contraire, il s'élève contre

> la célébration libérale et sociale-démocrate d'une 'démocratie sans adjectifs', l'éloge de 'l'évolution', la condamnation de la 'révolution' et la négation abstraite du rôle de la violence dans l'histoire. (Mattarollo, 1989, p. 68).

Condamner La Tablada, ici, ce n'est donc pas condamner la violence révolutionnaire en tant que telle : au contraire, celle-ci doit être sauvée des critiques injustes que lui adressent ses détracteurs et détractrices.

Pour les auteurs étudiés, l'attaque de La Tablada est d'abord contre-révolutionnaire du point de vue de ses conséquences :

> Elle a permis une avancée rapide dans l'unification stratégique du bloc civil-militaire dominant, des innovations institutionnelles qui nous rapprochent d'une démocratie sous surveillance – avec la création du Conseil National de Sécurité –, la réactualisation de la doctrine de la sécurité nationale sur le plan national et continental, et des pressions pour un changement de la politique étrangère de l'Argentine vis-à-vis du Nicaragua et de Cuba. (Mattarollo, 1989, p. 74)

En somme, l'échec de l'action menée par le MTP a permis le renforcement de l'emprise de la droite conservatrice et militaire sur l'État argentin. Il s'agirait donc d'une opération pour le moins irresponsable, dont les risques n'avaient pas été suffisamment mesurés par celles et ceux qui l'ont déclenchée.

Plus grave encore, l'attaque de La Tablada se présente comme contre-révolutionnaire non seulement du point de vue de ses conséquences, mais également par sa mise en forme :

> L'action de La Tablada est antidémocratique parce que […] c'est un acte élitiste, étranger à la volonté et à l'action de la classe ouvrière et du peuple, qu'elle implique un mépris absolu et total pour la volonté populaire. Ce paternalisme et cet élitisme avérés sont contre-révolutionnaires et autoritaires en ceci qu'ils ont cherché à imposer leur volonté sur les cours d'action du peuple lui-même. (Duhalde, 1989, p. 24)

L'action est donc contre-révolutionnaire parce qu'elle émane d'une volonté qui elle-même n'est pas authentiquement révolutionnaire, car elle reproduit de nouvelles formes de domination sur le peuple. Ici, une équivalence est établie entre la démocratie et la révolution : ce qui est antidémocratique, ce n'est pas la violence révolutionnaire, mais l'élitisme et le paternalisme qui se manifestent à travers la volonté de manipuler le peuple dans le processus mobilisateur. En dernière instance, selon Duhalde et Mattarollo, ce que se proposait le MTP n'était donc pas une révolution populaire, mais plutôt un putsch autoritaire.

En outre, pour la post-nouvelle gauche incarnée par Duhalde et Mattarollo, la violence révolutionnaire n'est pas une issue nécessaire de la lutte politique, mais une simple hypothèse stratégique parmi d'autres.

En premier lieu, la violence révolutionnaire n'est légitime que sous certaines conditions :

> Aucune action armée menée à bien tant que l'ordre constitutionnel se maintiendra ne peut être justifiée ou insuffisamment critiquée depuis la gauche. Sa condamnation doit être catégorique. (Face à une nouvelle dictature militaire, la question devrait être reposée, parce qu'il n'y a pas non plus d'équation mécanique : *dictature* = *résistance violente*, et surtout pas en marge de la lutte des masses). (Duhalde, 1989, p. 27-28)

Autrement dit : ce n'est pas parce que l'opération de La Tablada a échoué, ou même qu'elle était vouée à l'échec, qu'il faut la dénoncer, mais aussi et surtout parce qu'elle contrevient, dans sa conception même, à une vision révolutionnaire de la transformation sociale. La révolution authentique ne peut en effet se situer en marge des luttes réelles des masses qui lui sont contemporaines, et celles-ci doivent quant à elles se dérouler dans le cadre de l'ordre constitutionnel, avance Duhalde. Le recours à la violence d'une avant-garde ne peut éventuellement se justifier que dans des contextes où les voies démocratiques ont été supprimées, et requiert comme condition minimale un travail en commun avec les masses. Si les avant-gardes ne sont pas nécessairement à rejeter – ce n'est pas le cas ici –, elles doivent toutefois s'intégrer à cette dialectique pour se rendre légitimes. Ce n'est qu'à cette condition que l'usage révolutionnaire de la violence pourra être justifié. En ce sens, la révolution n'est pas toujours violente, et la violence pas toujours révolutionnaire : préserver une tradition révolutionnaire dans la post-dictature, c'est revendiquer un héritage où la violence se présente encore comme hypothèse, mais jamais comme nécessité, y compris en cas de dictature.

Dans la condamnation de l'usage de la violence révolutionnaire par le MTP, on n'observe ni un refus *a priori* de la lutte armée ni un rejet de l'héritage castro-guévariste de la nouvelle gauche. Au contraire, celui-ci se trouve réaffirmé par Duhalde et Mattarollo, qui considèrent que même chez Castro et le Che, la violence n'apparaît que comme un dernier recours, et les armes ne sont en rien présentées comme une obsession :

> Le militarisme n'est pas synonyme de pratique militaire, il n'en est qu'une forme dégénérée. (Duhalde, 1989, p. 15)

Un.e révolutionnaire authentique ne fera pas un usage systématique des armes, comme le souligne Mattarollo en paraphrasant Ernesto Guevara :

> Le Che signale comme condition nécessaire pour le déclenchement de la lutte armée que la continuation de la lutte de masses par des moyens pacifiques ne soit plus possible. (Mattarollo, 1989, p. 74)

La violence n'apparaîtrait en fait, chez les modèles révolutionnaires cubains, que comme dernier recours,

> elle n'équivaut pas à 'forcer' un processus, elle signifie [simplement] qu'on renonce à espérer des changements révolutionnaires 'comme résultat de l'évolution spontanée du capitalisme dépendant'. (Mattarollo, 1989, p. 79)

La violence se présente donc ici comme une hypothèse permanente à l'intérieur des processus révolutionnaires, mais aussi – et surtout – comme l'hypothèse dernière. On assiste donc à une étonnante réaffirmation de la filiation révolutionnaire à travers la condamnation de La Tablada.

Dans une veine similaire, l'attachement à la démocratie et au respect des droits de l'Homme de cette post-nouvelle gauche se trouvent également replacés dans la continuité d'un héritage révolutionnaire :

> Fidel Castro l'a affirmé de manière catégorique : 'aucune révolution ne peut justifier la violation des droits de l'Homme'. (Duhalde, 1989, p. 23)

La référence est ici particulièrement intéressante : elle montre la tentative de chercher pour les droits de l'Homme des formes de légitimation internes à l'univers intellectuel de la révolution. Ainsi se trouvent déjouées la dialectique de la surenchère aussi bien que celle de la neutralisation : dans un cas, les droits de l'Homme empêcheraient de recourir à la violence, donc ils devraient être rejetés pour passer à l'action ; dans l'autre, les droits de l'Homme seraient étrangers à l'idée révolutionnaire, les intégrer comme ligne de conduite supposerait donc de renoncer à la révolution. Il s'agit ici à l'inverse de réconcilier ces contraires supposés, en bâtissant de nouvelles lignes de partage :

> L'enjeu est de savoir si le mouvement révolutionnaire latino-américain s'inscrira dans ce courant humaniste [que représenteraient les révolutions cubaine et nicaraguayenne], ou se rapprochera de l'extrémisme sentiériste[15]. Si la gauche conçoit la lutte pour la démocratie authentique et l'application des droits de l'Homme individuels et collectifs comme simple instrument pour la prise du pouvoir, ou si au contraire elle les considère comme des fins supérieures qui ne sauraient être conditionnées, et dont la réalisation concrète est inséparable de son projet historique. (Mattarollo, 1989, p. 78)

Révolution, démocratie et droits de l'Homme iraient donc de pair pour Rodolfo Mattarollo. Restent alors à déterminer les formes que doit adopter l'activité politique révolutionnaire dans une démocratie, puisque l'action violente n'y est pas à l'ordre du jour. Cette dimension du discours de Duhalde et Mattarollo est particulièrement sensible, parce qu'ils s'y exposent à l'accusation de vider le projet révolutionnaire de son contenu tout en continuant d'en arborer la marque, d'en tirer les bénéfices sans en assumer le coût.

Dans ce cadre intellectuel, à quoi devrait ressembler la révolution désirée par la post-nouvelle gauche argentine ? Duhalde et Mattarollo répondent à cette question en recourant à un vocabulaire de type gramscien, ce qui contribue à réinscrire (encore une fois) leur opposition au MTP au sein de la tradition révolutionnaire. L'attaque de La Tablada se trouve ainsi renvoyée à la guerre de mouvement, et la position de Duhalde et consorts à la guerre de position valorisée par Gramsci, à travers le projet de construction d'une contre-hégémonie au sein de la démocratie :

[15] En référence au Sentier Lumineux péruvien, connu pour ses exactions et massacres à répétition commis à partir de la fin des années 1980.

> Le camp du peuple se doit de sauver la démocratie, parce qu'il y est stratégiquement intéressé, et ceci ne sera possible qu'à travers son approfondissement, l'enrichissement de la démocratie représentative avec les dimensions de la démocratie directe et semi-directe, via la construction de la contre-hégémonie d'un nouveau bloc historique – le monde du travail et de la culture – qui, à travers la participation populaire, cherchera à atteindre la synthèse, toujours lointaine, de la démocratie politique et sociale, tâche qui occupera plus d'une génération plutôt qu'acte instantané d'une grande journée révolutionnaire. (Mattarollo, 1989, p. 80)

On voit ici prendre forme une conception de l'action politique pour laquelle la continuité des idéaux révolutionnaires s'exprime à travers un processus d'approfondissement de la démocratie, par l'action d'un bloc populaire œuvrant à sa radicalisation. Alors que, dans les années 1970, ces acteurs concevaient la politique comme une forme de guerre civile larvée, leur recours à la symbologie révolutionnaire dans les années 1980 se présente, après La Tablada, comme l'expression de la radicalité d'un point de vue se déployant néanmoins dans un cadre institutionnel partagé.

Le projet de « Grand Soir » est ainsi supplanté par une sorte de démocratie radicale à construire qui, tout en aspirant à la démocratie parfaite, la « démocratie politique et sociale », ne s'y résume pas. En effet, le processus d'émancipation semble ici acquérir une valeur propre, quand il s'inscrit dans cet horizon de radicalité. On peut évidemment interroger la différence réelle qui sépare cette conception de la simple idée de progrès social, ou d'une simple perspective réformiste, mais il est important de noter que, dans la présentation qu'en font les auteurs, les notions de « progrès » et de « réforme » sont soigneusement évitées. Ceux-ci cherchent ainsi à conserver à cette action contre-hégémonique sa dimension radicale, sa conceptualisation en tant que démocratie révolutionnaire qui prendra, dans les années 2000, le nom de « démocratie avancée » (Duhalde, 2012). Leur insatisfaction vis-à-vis de la démocratie représentative ne les conduit donc pas à en nier le principe, mais plutôt à en chercher des formes d'enrichissement. La révolution, pour ces représentants de la post-nouvelle gauche argentine des années 1980, se fait dans la démocratie, et pas contre la démocratie.

Conclusion

Au terme de ce travail, on constate donc que l'attaque de La Tablada en 1989 amène la gauche à une série de clarifications idéologiques, qui divergent en fonction du positionnement des individus au sein du champ politique argentin. Pour le pôle trotskyste, si l'événement n'amène pas de réajustement particulier du point de vue de la doctrine révolutionnaire, il donne lieu à d'étonnantes formes de solidarisation avec les agents des forces de l'ordre tués par les militant.e.s révolutionnaires du MTP. En ce qui concerne le pôle social-

démocrate, La Tablada permet de confirmer l'évolution d'une série d'intellectuel.le.s initialement proches des organisations armées des années 1970 vers un réformisme assumé et une défense inconditionnelle de la démocratie formelle. Quant aux figures intellectuelles de la post-nouvelle gauche, on observe chez elles une tentative de concilier le maintien d'une perspective révolutionnaire avec la condamnation de l'attaque menée par le MTP, à travers une perspective de radicalisation démocratique, respectueuse des instances de l'État de droit tout en se proposant de les dépasser par l'utopie d'une démocratie politique et sociale à construire.

Du point de vue de la théorie révolutionnaire, on ne trouve pas nécessairement, chez ces derniers acteurs, de grande innovation conceptuelle, dans la mesure où les objectifs redéfinis après La Tablada restent assez vagues. Ainsi, on peut s'interroger sur la nature de leur projet : s'inscrit-il vraiment dans une perspective révolutionnaire, ou bien ne se résume-t-il pas plutôt à une forme de social-démocratie radicalisée ? Ce qui est intéressant toutefois, c'est que ces acteurs cherchent malgré tout, dans un contexte adverse, à inscrire leur action politique dans une logique discursive de la rupture avec l'ordre établi. C'est cette ténacité discursive qui leur permet de préserver l'inscription de leur action politique présente dans une généalogie révolutionnaire héritée des années 1970, et solidaire de la révolution cubaine, modèle indépassable des nouvelles gauches latino-américaines. Préserver la révolution ici, c'est préserver un univers de références révolutionnaires, et travailler à l'inclusion de nouveaux concepts (la démocratie, les droits de l'Homme) dans cet univers hérité du passé.

Cette posture, mêlant défense des institutions et revendication d'une rupture radicale avec celles-ci, est en outre caractéristique des formes de légitimation mises en avant bien plus tard, dans les années 2000, par les gouvernements de Néstor Kirchner et Cristina Fernández de Kirchner, auxquels les acteurs étudiés ici ont participé. L'analyse des réactions de la post-nouvelle gauche aux événements de La Tablada en 1989 peut donc être réinscrite dans une préhistoire du populisme gouvernemental des années 2000.

Bibliographie

Águila, G. (2008). El Partido Comunista Argentino entre la dictadura y la transición democrática (1976-1986). *Revista de Historia Actual* (6), 57-69.

Álvarez, A. M., et Rey Tristán, E. (2016). *Revolutionary Violence and the New Left: Transnational Perspectives*. New York: Routledge.

Aricó, J. et Gorbato, V. (1989). Contra la lógica de la guerra. *La Ciudad Futura* (15): 7.

Barrera, G. (2017). La Tablada: el último combate de la guerrilla. *La Izquierda Diario*. http://www.laizquierdadiario.com/La-Tablada-El-ultimo-combate-de-la-guerrilla.

Blixen, S. (1988). *Treinta años de lucha popular: conversaciones con Gorriarán Merlo*. Buenos Aires: Contrapunto.

Burgos, R. (2004). *Los gramscianos argentinos: cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Carnovale, V. (2011). *Los combatientes: historia del PRT-ERP*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Carnovale, V. (2013). De Entre Todos a La Tablada: redefiniciones y permanencias del ideario setentista. *PolHis* (12), 244-264.

Celesia, F. et Waisberg, P. (2013). *La Tablada: a vencer o morir. La última batalla de la guerrilla argentina*. Buenos Aires: Aguilar.

Coggiola, O. (2006). *Historia del trotskismo en Argentina y América Latina*. Buenos Aires: Razón y Revolución.

Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas (1984). *Nunca Más: Informe de la Comisión Nacional Sobre la Desaparición de Personas*. 6e éd. Buenos Aires: EUDEBA.

Dreyfus-Armand, G., Frank, R., Lévy, M.F. et Zancarini-Fournel, M. (dir.) (2000). *Les années 68 : le temps de la contestation*. Paris : Complexe.

Duhalde, E. L. (1989). El operativo es contrarrevolucionario. In *La izquierda y La Tablada*, Kohen, A. et Mattaroll, R. (dir.), Buenos Aires: Cuadernos de ideas, 14-28.

Duhalde, E. L. (2012). *Apuntes para la construcción de una democracia avanzada*. Buenos Aires: Punto Crítico.

Elizalde, J. (2009). La participación política de los intelectuales durante la transición democrática: el Grupo Esmeralda y el presidente Alfonsín. *Temas de historia argentina y americana* (15) 53-87.

Feld, C. (2002). *Del estrado a la pantalla: las imágenes del juicio a los ex comandantes en Argentina*. Madrid: Siglo XXI de España.

Frontalini, D., et Caiati, M. C. (1984). *El mito de la guerra sucia*. Buenos Aires: CELS.

Gillespie, R. (1982). *Soldiers of Perón: Argentina's Montoneros*. Oxford: Clarendon Press.

Godio, J. (1989). ¿Por qué la mezcla entre terroristas y estafados? *La Ciudad Futura* (15) 4-5.

Gorriarán Merlo, E. (2003). *Memorias de Enrique Gorriarán Merlo: de los setenta a La Tablada*. Buenos Aires: Planeta.

Grenat, S., (2016). Democracia o muerte… ». *El Aromo* (77). http://razonyrevolucion.org/democracia-o-muerte-por-stella-grenat.

Hilb, C. (2013). La Tablada: el último acto de la guerrilla setentista. In *Usos del pasado: qué hacemos hoy con los setenta*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 53-90.

Kohen, A., et Mattarollo, R. (1989). *La izquierda y La Tablada*. Buenos Aires: Cuadernos de ideas.

La Ciudad Futura (1989). Esta pelea es también la nuestra. *La Ciudad Futura* (15): 3-4.

Mangiantini, M. (2014). *El trotskismo y el debate en torno a la lucha armada: Moreno, Santucho y la ruptura del PRT*. Buenos Aires: El Topo Blindado.

Mattarollo, R. (1989). Izquierda y democracia. In *La izquierda y La Tablada*, Kohen, A. et Mattarollo (dir.), R. Buenos Aires: Cuadernos de ideas, 68-80.

Mattini, L. (1995). *Hombres y mujeres del PRT-ERP: de Tucumán a La Tablada: la pasión militante*. La Plata (Argentine): De la Campana.

Montero, H. (2012). *De Nicaragua a La Tablada: una historia del Movimiento Todos por la Patria*. Buenos Aires: Continente.

Nino, C. (1997). *Juicio al mal absoluto*. Buenos Aires: Emecé.

Novaro, M. (2009). *Argentina en el fin de siglo: democracia, mercado y nación (1983-2001)*. Buenos Aires: Paidós.

Novaro, M., et Palermo, V. (2003). *La dictadura militar, 1976-1983: del golpe de Estado a la restauración democrática*. Buenos Aires: Paidós.

Partido Obrero, (2009). A veinte años del ataque del MTP al cuartel de La Tablada ». http://argentina.indymedia.org/news/2009/02/652400.php

Portantiero, J. C. (1989). La distancia entre la política y el terror. *La Ciudad Futura* (15) 6.

Rubenstein, J. (2014). *La sédition militaire de Semana Santa de 1987 : le peuple au secours du régime démocratique argentin*. Thèse de doctorat en Histoire. Paris 1.

Tortti, M. C., Celentano, A. et Chama, M. (éd.) (2014). *La nueva izquierda argentina (1955-1976): socialismo, peronismo y revolución*. Rosario: Prohistoria.

La Révolution russe et l'émancipation : retours et interférences décalées (Trotsky, Voline, Ferro), entre bolchevisme et anarchisme

Philippe CORCUFF

Politiste

Institut d'Etudes Politiques de Lyon

Centre de recherche sur les liens sociaux, UMR 8070, CNRS-Université Paris Descartes-Université Sorbonne Nouvelle

Introduction

Ma contribution s'inscrit dans le cadre d'une exploration plus large quant à la reformulation de repères libertaires pour une politique d'émancipation au XXIème siècle (Corcuff, 2015). L'espace académique de mes analyses est celui de la théorie politique, au sens d'un lieu de dialogue, d'articulations et de tensions entre philosophie politique et théorie en sciences sociales (Leca, 1985). Mon texte amorcera un retour sur la Révolution russe de 1917, ou plutôt sur trois lectures qui en ont été proposées, deux lectures par des acteurs opposés de cette révolution et une lecture par un historien contemporain. Il s'agit pour les deux premiers de :

- *Histoire de la révolution russe* de Léon Trotsky (écrit en 1930-1932 ; 1ère édition russe du tome 1 en 1931 et du tome 2 en 193316) ; Trotsky est un des principaux dirigeants de la révolution bolchevique, éliminé par la suite par Staline ; c'est lors de son exil en Turquie qu'il écrit le livre.
- *La Révolution inconnue. Russie 1917-1921* de Voline ; anarchiste, ayant eu des responsabilités dans l'Armée makhnoviste de sensibilité libertaire en

[16] Je remercie Jan Malewski pour l'information sur les éditions originales des deux tomes du livre.

Ukraine (Makhnovchtchina, qui a alterné des périodes d'alliance et de confrontation avec le pouvoir bolchevik, pour finir par être éliminée par lui) ; c'est lors de son exil français que Voline écrit le livre, vers 1938-1945, année de sa mort ; le livre sera publié en 1947.

La troisième lecture concerne celle de l'historien Marc Ferro dans son livre paru en 1980, *Des soviets au communisme bureaucratique : les mécanismes d'une subversion*. Ferro y présente et commente une série de documents d'époque.

Mes analyses se situent plus précisément dans une théorie politique engagée dans « l'époque », au sens que Maurice Merleau-Ponty a donné à ce terme dans un texte intitulé *Complicité objective* datant de juillet 1948. C'est-à-dire que la théorie politique s'y confronte tout particulièrement aux incertitudes du moment présent, avec ses pièges, ses potentialités et ses ambiguïtés, « encore collé à nous […] comme un visage que nous ne savons pas encore déchiffrer », mais « encore sensible au jugement humain qui le comprend et qui le change » (Merleau-Ponty, 1997, p. 113). Je dessinerai, en vue du difficile déchiffrement de notre « époque », des interférences avec des éclairages sur un autre contexte historique. Les textes de Trotsky et de Voline seront lus à la fois comme contribuant à l'élaboration de légendes sur la Révolution russe – légende bolchevique et légende anarchiste – et comme débordant par des notations d'observation, mais aussi par des tensions ou des impensés qu'on peut mieux identifier aujourd'hui, ces légendes. Les analyses de Ferro m'aideront à mettre à distance ces légendes. Je lirai donc le passé à la lumière d'enjeux politiques actuels, de manière décalée.

Avant de rentrer dans le vif des lectures de la Révolution russe, je tenterai, dans un premier point, de clarifier la notion d'émancipation, car c'est par rapport à elle que des repères seront esquissés.

Sur la notion d'émancipation

J'entends *émancipation* dans le sens que ce terme a commencé à prendre à la fin des Lumières du XVIIIème siècle : une « sortie de l'homme hors de l'état de tutelle », selon l'expression d'Emmanuel Kant en 1784 pour définir l'*Aufklärung* (Kant, 1991, p. 43). Aujourd'hui, la problématisation de l'émancipation se situe bien après la naissance du mouvement socialiste et avec les apports des sciences sociales modernes. On peut aussi tirer parti de la façon dont Cornelius Castoriadis a mis au cœur de la perspective émancipatrice-démocratique la question de l'autonomie (notamment dans Castoriadis, 1975). C'est pourquoi je parlerai à propos de l'émancipation d'une sortie des dominations dans la construction d'une autonomie individuelle et collective supposant certaines conditions sociales.

Cette émancipation a renvoyé, de Kant à Marx et Bakounine, à un double niveau individuel et collectif. Elle a, ce faisant, associé un double idéal : l'autogouvernement de soi et l'autogouvernement des collectivités humaines. Or, un « logiciel collectiviste », qui a progressivement imprégné la gauche (après la première guerre mondiale pour le cas de la France), a peu à peu marginalisé le niveau individuel au profit du niveau collectif (Corcuff, 2009).

Par ailleurs, l'émancipation, toujours de Kant à Marx et Bakounine, se veut auto-émancipation, dans la logique du verbe pronominal *s'émanciper*. Cependant, proclamant l'auto-émancipation, le mouvement socialiste, soit dans des formes avant-gardistes dites « révolutionnaires » soit dans des formes parlementaires ou présidentialistes dites « réformistes », est souvent passé subrepticement du côté du verbe transitif *émanciper* (par), réinstallant de nouvelles « tutelles » oligarchiques dans les mouvements émancipateurs au nom de l'émancipation.

Telle qu'entendue ici, la notion d'émancipation aurait besoin d'être reformulée en fonction d'enjeux de notre début de XXIe siècle (comme les urgences de la question écologiste ou les défis des *identitarismes*, vus comme des tendances à enfermer des individus et des groupes dans des identités uniques et closes) par rapport auxquels l'entrée par la notion d'autonomie ne peut suffire. Mais cela ne relève pas de ce texte de commencer à explorer ce problème.

Marc Ferro et les légendes de la Révolution russe

Marc Ferro introduit le thème des « légendes » dans les lectures de la Révolution russe dans son livre de 1980. Ces « légendes » passent à côté de ce qu'il appelle « un absolutisme à foyer double » (Ferro, 1980, p. 138). Qu'est-ce à dire ? La combinaison d'un absolutisme bolchevik et d'un « absolutisme populaire » (*ibid.*, p. 163).

L'absolutisme bolchevik ou « bolchevisation » ?

> Un mouvement émanant du parti communiste qui triomphe de ses adversaires politiques, les liquide et se substitue d'abord aux soviets, à d'autres institutions ensuite, les maintenant ou non en place pour autant qu'il agit par le relais de leur légitimité. (*ibid.*, p. 138)

« L'absolutisme populaire » ?

> La terreur politique, qui écarte bientôt tous les non-bolcheviks des institutions révolutionnaires, fonctionne à la base des institutions *avant même* que le pouvoir bolchevik ne déclare illégaux les autres partis socialistes », écrit Ferro en s'appuyant sur des documents d'époque concernant le fonctionnement de soviets précis. (*ibid.*, p. 174)

Et d'ajouter que l'absolutisme bolchevik « va à la rencontre d'un comportement populaire qui ignore le pluralisme, en conteste la légitimité, et pratique spontanément la violence » (*ibid.*, p. 230).

L'aveuglement à l'égard de ce double absolutisme nourrira la légende bolchevik ou même, au-delà du cas russe dans des formes nettement moins autoritaires, des légendes démocratiques-représentatives insensibles à leurs pentes élitistes et oligarchiques. La focalisation sur l'absolutisme bolchevik et l'aveuglement à l'égard de l'absolutisme populaire nourrira la légende anarchiste ou, au-delà du cas russe, des légendes basistes et « populistes ».

Légendes bolchevik et anarchiste chez Trotsky et Voline

Tant Trotsky que Voline n'hésitent pas à avancer des analyses critiques de positionnements et de comportements de leurs camarades de l'époque, les bolcheviks pour Trotsky et l'armée makhnoviste pour Voline. Ce ne sont pas des récits apologétiques et s'y manifestent clairement un esprit critique et des efforts de distanciation dans l'analyse historique, plusieurs années après les événements relatés et vécus. Toutefois on y trouve également des tendances fortes à la constitution de légendes.

Légende bolchevik chez Trotsky

Chez Trotsky, la légende bolchevik fait du rôle du parti le simple accoucheur de ce qui serait principalement le mouvement des masses. Envisageons quelques citations en ce sens, qui tout à la fois légitime la place du parti en tant que lieu de direction du processus et méconnaît la logique oligarchique qui l'accompagne – c'est-à-dire ce que j'ai appelé le passage subreptice du verbe pronominal *s'émanciper* au verbe transitif *émanciper* (par) :

> C'est seulement par l'étude des processus politiques dans les masses que l'on peut comprendre le rôle des partis et des leaders que nous ne sommes pas le moins du monde enclin à ignorer. Ils constituent un élément non autonome, mais très important du processus. Sans organisation dirigeante, l'énergie des masses se volatiliserait comme de la vapeur non enfermée dans un cylindre à piston. Cependant le mouvement ne vient ni du cylindre ni du piston, mais de la vapeur. (Trotsky, 1999, tome I, p. 3)

> L'art d'une direction révolutionnaire, dans les moments les plus critiques, consiste, pour les neuf dixièmes, à savoir surprendre la voix des masses (…) bien qu'il soit nécessaire de voir plus largement. La faculté jamais surpassée de surprendre la voix de la masse faisait la grande force de Lénine. (*ibid.*, tome I, p. 68)

> Le prolétariat ne peut, les mains nues, s'emparer du pouvoir : il lui faut une organisation appropriée à cette tâche. (*ibid.*, tome II, p. 273)

> Le soviet, ayant à sa tête un parti révolutionnaire, tend consciemment et en temps utile à s'emparer du pouvoir. (*ibid.*, tome II, p. 274)

> Lénine ne s'inclinait pas une minute devant la force élémentaire 'sacrée' des masses. Il avait médité plus tôt et plus profondément que d'autres le rapport entre les facteurs objectifs et subjectifs de la révolution, entre le mouvement des forces élémentaires et la politique du parti, entre les masses populaires et la classe avancée, entre le prolétariat et son avant-garde, entre les soviets et le parti, entre l'insurrection et la conspiration. (*ibid.*)

> Les méthodes de la démocratie ont leurs limites. On peut questionner tous les voyageurs d'un train pour savoir quel est le type de wagon qui leur convient le mieux, mais on ne peut aller les questionner tous pour savoir s'il faut freiner en pleine marche un train qui court au déraillement. Or, si l'opération de sécurité est accomplie adroitement et en temps voulu, on est sûr d'avoir l'approbation des voyageurs. (*ibid.*, tome II, p. 277)

Dotant donc à plusieurs reprises le parti d'un rôle dirigeant, dans une pente oligarchique qui n'apparaît pas perçue comme telle, Trotsky se fait aussi implicitement le chantre d'un rapport instrumental aux soviets. Par exemple, à propos de septembre 1917, de Petrograd (alors Capitale) et Moscou :

> Dès que les bolcheviks furent en possession des Soviets des deux capitales, Lénine dit : 'Notre temps est venu'. (*ibid.*, tome II, p. 252)

Encore implicitement, Trotsky rapproche même à un moment la politique révolutionnaire bolchevik de la politique représentative bourgeoise et, au-delà, des politiques basées sur la hiérarchie gouvernants/gouvernés :

> La tâche principale du régime politique, d'après l'aphorisme anglais, est de mettre *the right man in the right place*. Comment apparaît, de ce point de vue, l'expérience de 1917 ? Dans les deux premiers mois, la Russie était encore sous les ordres du droit de la monarchie héréditaire, d'un homme désavantagé par la nature, qui croyait aux reliques et obéissait à Raspoutine. […] À dater du 25 octobre se plaça à la tête de la Russie Lénine, la plus grande figure de l'histoire politique de ce pays. Il était entouré d'un état-major de collaborateurs qui, de l'aveu des pires ennemis, savaient ce qu'ils voulaient et étaient capables de combattre pour atteindre leurs buts. (*ibid.*, tome II, p. 365)

Légende anarchiste chez Voline

Voline, quant à lui, tend implicitement à faire du parti bolchevik le principal agent de la dérive autoritaire de la Révolution d'Octobre, qu'il appuie dans un premier temps. Je reprendrai une longue citation :

> Le parti bolchéviste, disons-nous, s'empara de l'action. Et, au lieu de prêter simplement main-forte aux travailleurs, dans leurs efforts pour achever la Révolution et pour s'émanciper ; au lieu de les *aider* dans leur lutte, rôle que dans leur pensée les ouvriers lui assignaient, rôle qui, normalement devrait être celui de tous les idéologues révolutionnaires et qui n'exige nullement la prise ni l'exercice du 'pouvoir politique', au lieu de remplir ce rôle, le parti bolchéviste, une fois au pouvoir, s'y installa naturellement, *en maître absolu* ; il s'y corrompit vite ; il s'organisa en une caste privilégiée et, par la suite, il *écrasa et subjugua la classe ouvrière pour l'exploiter, sous des formes nouvelles, dans ses propres intérêts*. (Voline, 1947, pp. 55-56)

Ferro pourrait dire qu'il y a là quelque chose d'irréaliste, du point de vue sociologique et historique, dans la réduction de la pluralité des logiques sociales en jeu dans un événement au facteur principal « parti bolchevik ».

Face au pôle négatif bolchevik, « les masses » occupent chez Voline le pôle positif. Il écrit ainsi à propos de la Révolution de Février :

> Une fois de plus, *l'action des masses fut une action spontanée qui couronna logiquement, fatalement, une longue période d'expériences vécues et de préparation morale. Cette action ne fut ni organisée ni guidée par aucun parti politique.* (*ibid.*, p. 48)

Les masses, principalement positives, peuvent être trompées et subjuguées par le pôle négatif, le parti bolchevik :

> Et les masses ne réagirent pas car, totalement subjuguées par leurs nouveaux maîtres, elles perdirent rapidement, et le sens de la vraie Révolution, et tout esprit d'initiative, de libre action, de réaction. Ligotées, soumises, dominées, elles sentaient l'inutilité - que dis-je ? - l'impossibilité de toute résistance. Trotsky participa en personne à faire renaître dans les masses cet esprit d'obéissance aveugle, cette morne indifférence vis-à-vis de tout ce qui se passe 'en haut'. La tâche réussit aux 'Chefs'. La masse fut terrassée, et pour longtemps. (*ibid.*, p. 161)

Certes, Voline touche le problème de la relation gouvernants/gouvernés, mais tend à donner un rôle moteur au premier pôle dans la relation, même s'il reconnaît à certains moments les effets de « passivité » sur les masses des habitudes étatistes.

Des légendes opposées aux repères pour l'émancipation

Si l'on revient sur les contributions des livres de Trotsky et Voline à des légendes opposées sur la Révolution russe, on voit déjà s'esquisser, sous une forme négative, des repères pour une politique d'émancipation aujourd'hui :

- les risques oligarchiques portés par les institutions représentatives comme par les partis sur les processus d'émancipation ;
- le redoublement oligarchique par la place accordée au(x) leader(s) ; sur ce double plan, la valorisation non critique de la représentation politique et l'affirmation du « caractère central du rôle du leader » chez le penseur politique contemporain Ernesto Laclau dans son livre *La raison populiste* (Laclau, 2008, p. 121) constitue un prolongement actuel de l'aveuglement trotsko-bolchevik et une possible contribution à la légitimation démocratique de nouvelles organisations à tendances oligarchiques, qu'elles s'appellent, sous des modalités diversifiées, Podemos ou La France Insoumise ;
- ne pas fétichiser positivement a priori « les masses » ou « le peuple », comme image renversée de leur essentialisation négative dans les cercles

dominants ; pour reprendre les catégories de Francis Dupuis-Déri dans son livre *La peur du peuple* (Dupuis-Déri, 2016), la critique nécessaire de l'« agoraphobie politique » des milieux dominants ne doit pas déboucher sur une « agoraphilie politique » ;

- déplacer principalement le regard critique sur la *relation* gouvernants/gouvernés plutôt que de se focaliser sur le pôle « gouvernants ».

Repères décalés pour aujourd'hui à partir de Trotsky et Voline

On peut, par ailleurs, piocher dans les livres de Trotsky et de Voline d'autres pistes et problèmes utiles pour reformuler une politique d'émancipation aujourd'hui.

Tout d'abord, tant Trotsky que Voline ne tarissent pas chacun d'éloges sur une figure héroïsée : Lénine pour Trotsky et Makhno pour Voline. Cela participe de la constitution des légendes, et plus particulièrement de la personnalisation des légendes. Et cela introduit dans le cadre théorique de chacun des tensions :

- Chez Trotsky, avec Lénine : « Le rôle de l'individualité se manifeste ici à nous dans des proportions véritablement gigantesques » (Trotsky, 1999, tome I, p. 177). Ce qui entre en tension avec « la méthode matérialiste » revendiquée par Trotsky et le rôle principal accordé par cette méthode aux structures sociales (*ibid.*, tome II, p. 3). C'est un problème plus général du livre où se juxtapose sans guère d'articulations et de médiations précises, mais parfois seulement des formulations vagues à prétention d'articulation, le plan des structures sociales globales supposées déterminantes relevant de l'analyse « marxiste » et le plan des actions d'individus et/ou des groupes dans des dynamiques événementielles ayant des composantes aléatoires. Ce second plan apparaît le moins dogmatique et le plus stimulant chez Trotsky.
- Voline, avec Makhno, parle à plusieurs reprises de « guide » de l'armée makhnoviste (Voline, 1947, pp. 235, 236, 259, 306 et 310), ce qui entre en tension avec ce qu'il appelle ailleurs « l'idée maîtresse de l'anarchisme » :

> Aucun parti, groupement politique où idéologique, se plaçant au-dessus ou en dehors des masses laborieuses pour les 'gouverner' ou les 'guider', ne réussira jamais à les émanciper, même s'il le désire sincèrement. (*ibid.*, p. 69)

Cette fétichisation des personnes de Lénine et de Makhno, moins forte chez Voline, qui consacre plusieurs pages à la fin du livre aux « faiblesses » de leader

ukrainien (*ibid.*, pp. 310-315), ce qui n'est pas le cas pour Lénine avec Trotsky, peut déboucher sur deux problèmes intéressants :

- Elle laisse entendre une sorte d'individualisme sélectif ou élitiste au caractère étriqué. Ce qui pourrait inviter, à l'inverse de cette restriction, à un élargissement émancipateur vers un individualisme démocratique.
- Elle nous amène à mettre en tension de manière pragmatique la place, difficilement éliminable dans les sociétés modernes de grande taille, de représentants politiques, sans pour autant oublier les dangers oligarchiques qu'elle porte. Pierre Bourdieu apparaît ici plus heuristique qu'Ernesto Laclau en pensant l'ambivalence de la représentation politique. Il écrit ainsi dans un texte de 1984 sur *La délégation et le fétichisme politique* : « Il faut toujours risquer l'aliénation politique pour échapper à l'aliénation politique » (Bourdieu, 2001, p. 261). Cela peut être entendu comme une incitation à mettre en rapport des formes maintenues de verticalité représentative, une critique libertaire de leurs risques oligarchiques et la mise en dépendance de ces verticalités par rapport à des dispositifs horizontaux.

Deux pistes pourraient, par ailleurs, être retenues chez Trotsky et chez Voline :

- Le livre de Trotsky est particulièrement sensible, comme je l'ai dit, aux dynamiques événementielles, avec leur part d'aléatoire, la mobilité des événements et la difficile évaluation du moment opportun, du *kairos*. Il écrit, par exemple : « Dans la minute décisive, voici la seconde décisive. […] Cela décide non seulement de l'issue d'une escarmouche dans la rue, mais peut-être des résultats de toute la journée ou même de toute l'insurrection » (Trotsky, 1999, tome I, p. 70). Il consacre le chapitre 20 du second tome dédié à la Révolution d'Octobre à *L'art de l'insurrection*, où il précise : « Mais l'insurrection elle-même n'est pas un acte homogène et indivisible : il y a eu en elle des points critiques, des crises et des élans intérieurs » (*ibid.*, tome II, p. 328). D'où le point de vue selon lequel le soulèvement se présente comme un problème d'art pratique » (*ibid.*, p. 334). Une difficulté pour l'émancipation consiste alors en la démocratisation des fonctions tactiques et stratégiques, alors que dans le bolchevisme l'importance accordée aux calculs tactiques et stratégiques tend aussi à servir de justification au rôle dirigeant d'une avant-garde de « révolutionnaires professionnels ».
- Voline avance, quant à lui, une piste émancipatrice quant aux rapports entre des minorités actives indépassables et les masses :

> Bien entendu, il faut que l'esprit organisateur, que les hommes capables d'organiser - les 'élites' - interviennent. Mais, en tout lieu et en toute

> circonstance, toutes ces valeurs humaines doivent librement participer à l'œuvre commune, en vrais *collaborateurs*, et non en *dictateurs*. Il faut que, partout, ils donnent l'exemple et s'emploient à grouper, à coordonner, à organiser les bonnes volontés, les initiatives, les connaissances, les capacités et les aptitudes, sans les dominer, les subjuguer ou les opprimer. » (Voline, 1947, pp. 61-62)

Et d'ajouter : « Et quant aux "élites", leur rôle, tel que le concevaient les libertaires, était d'aider les masses » (ibid., p. 62). Des « collaborateurs » afin d'« aider » donc, mais pas des dirigeants !

En guise de conclusion

Dans une brève conclusion, je voudrai préciser trois choses sur ma démarche pour l'instant embryonnaire :

1. Le panorama que j'ai proposé des deux livres n'a rien exhaustif. J'ai présenté seulement une première sélection de problèmes utiles pour une pensée et une pratique de l'émancipation aujourd'hui.

2. J'ai symétrisé les deux auteurs et les deux légendes dans une visée méthodologique. Cette symétrisation méthodologique ne constitue pas une symétrisation normative du point de vue de l'émancipation. Dans une perspective émancipatrice, on ne peut pas mettre sur le même plan un analyste-militant qui a participé, avec de grandes responsabilités, à des logiques autoritaires et répressives, comme Trotsky, et quelqu'un qui a été victime de ces logiques comme Voline.

3. Ce ne sont pas les légendes en général que j'ai récusées, car des légendes peuvent nourrir et stimuler l'imagination politique, en faisant se télescoper passé et avenir émancipateurs via l'action présente, si l'on s'inspire des thèses *Sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin (2000). C'est en tant qu'elles ont pu occulter des problèmes importants pour l'émancipation que j'ai critiqué certaines légendes. Ce ne sont pas des légendes qui rouvrent les perspectives émancipatrices, mais des légendes qui deviennent des rails obligatoires enfermant par avance nos voyages politiques. Ce sont des légendes au sens d'une chanson d'Eddy Mitchell de 2006, *On veut des légendes*, qui dit notamment :

> On veut des légendes, des légendes
>
> À consommer toutes prêtes sur commande
>
> Les mythes nous rongent mais tiennent bon
>
> Grâce nos marchands d'illusions.

La Révolution russe pourrait donc avoir encore des choses à nous dire, mais pas comme elle a pu le dire au XXème siècle dans les milieux socialistes, qu'ils

soient dits « réformistes » ou dits « révolutionnaires », dans des lectures favorables ou défavorables. Car cela suppose d'abord de sortir de la dogmatisation de légendes dans la lecture de l'événement révolutionnaire : dogmatisation léniniste ou dogmatisation anarchiste, par exemple. C'est à partir de là que l'on pourrait glaner dans les analyses proposées de la Révolution russe, en particulier de ceux qui y ont participé, des ressources décalées, utiles pour la reproblématisation d'une politique d'émancipation au XXIème siècle.

Bibliographie

Benjamin, W. (2000). *Sur le concept d'histoire* [manuscrit de 1940], In *Œuvres III*, Paris : Gallimard collection « Folio Essais », 427-443.

Bourdieu, P. (2001). La délégation et le fétichisme politique [1e éd. : juin 1984], In. *Langage et pouvoir symbolique*, Paris : Seuil, collection « Points Essais », 259-279.

Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*, Paris : Seuil.

Corcuff, P. (2009). Individualisme, In. Caillé, A. et Sue, R.(dir.), *De gauche ?*, Paris : Fayard, 199-208.

Corcuff, P. (2015). *Enjeux libertaires pour le XXIe siècle par un anarchiste néophyte*, Paris : Les Éditions du Monde libertaire.

Dupuis-Déri, F. (2016). *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal : Lux.

Ferro, M. (présenté par) (1980). *Des soviets au communisme bureaucratique : les mécanismes d'une subversion*, Paris : Gallimard/Julliard, collection « Archives ».

Kant, E. (1991). Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? [1e éd. : 1784], In. *Vers la paix perpétuelle – Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, Paris : GF-Flammarion, 41-51.

Laclau E. (2008). *La raison populiste* [1e éd. : 2005], Paris : Seuil.

Leca, J. (1985). La théorie politique, In Grawitz, M. et Leca J. (éds.), *Traité de science politique*, tome I, Paris : PUF, 47-174.

Merleau-Ponty, M. (1997). Complicité objective [1e éd. : juillet 1948], In *Parcours 1935-1961*, Lagrasse : Verdier, 112-121.

Trotsky, L. (1999). *Histoire de la révolution russe* [écrit en 1930-1932], Marxists Internet Archive, https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/hrrusse/hrrsomm.htm ; tome I : *Février* [1e éd. russe : 1931], https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/hrrusse/fevrier.pdf , et tome II : *Octobre*, [1e éd. russe : 1933], https://www.marxists.org/francais/trotsky/livres/hrrusse/octobre.pdf .

Voline (1947). *La Révolution inconnue. Russie 1917-1921* [1e éd. posthume : 1947, écrit vers 1938-1945], Paris : Les Amis de Voline ; repris dans Bibliothèque Anarchiste, https://fr.theanarchistlibrary.org/library/voline-la-revolution-inconnue.

Révolte, révolution et temps. L'insurrection spartakiste vue par Furio Jesi

Christophe DAVID

Philosophe

Université de Rennes 2

Pour P. W.

Introduction

Qui était Furio Jesi ? Né en 1941 et mort — intoxiqué par les gaz émanant d'une chaudière défectueuse — en 1980, c'était une figure de l'extrême gauche italienne qui fut aspiré par la politique en mai 68. Il était archéologue, germaniste, historien, philosophe, essayiste, romancier et traducteur — traducteur, entre autres, du *Droit maternel* de Johann Jakob Bachofen (2016), de *Masse et puissance* d'Elias Canetti (2015), de *La religion romaine archaïque* de Georges Dumézil (2001), des *Budenbrook* de Thomas Mann (2007) ou encore de *L'Île du Tonal* de Carlos Castaneda (2001). Il est mort à 39 ans mais, ayant commencé à produire très tôt, il a laissé une œuvre plutôt conséquente. Enfant prodige, il s'est formé « à la Leopardi », en dévorant des livres dans la bibliothèque de ses oncles plutôt qu'en fréquentant le lycée. À 16 et 17 ans, il publie des recherches sur la culture de Nagada et sur la céramique égyptienne (Jesi, 1957, 1958). Il travaille dans l'édition, monte des spectacles d'avant-garde puis, entre 1967 et 1977, écrit des essais sur les mythes de la culture allemande (Jesi, 1967), sur Bachofen (Jesi, 2005), sur Rilke (Jesi, 1971, 1976)[17], Thomas Mann (Jesi, 1972), Hesse (Jesi, 1980), Brecht (Jesi, 1974), Kierkegaard (Jesi, 1972), Rousseau (Jesi, 1972), Pascal (Jesi, 1972), Wittgenstein (Jesi, 2009), Pavese (Jesi, 1964, 1966a et b), sur les mégalithes et le « langage des pierres » (Jesi, 1978), sur l'anthropologie de la fête (Jesi, 1977) ou encore sur la culture de

[17] On trouvera d'autres textes de Jesi sur Rilke traduits en français par Martin Rueff dans le n°121/2007 et le n°127/2009 de la revue *Po&sie*.

droite (Jesi, 1979)… Il écrit une vingtaine de livres en dix ans, auxquels il faut ajouter les manuscrits qu'on a retrouvés chez lui, qui ont été édités de façon posthume, notamment une lecture du *Bateau ivre* de Rimbaud (2008), une étude sur les mythologies de l'antisémitisme (1992) et le livre autour duquel va tourner cet article : *Spartakus. Symbolique de la révolte* (2016). C'est « sur travaux » qu'on lui attribue en 1976 la chaire de langue et littérature allemandes de l'université de Palerme.

Spartakus. Symbolique de la révolte n'est donc pas un livre publié par Jesi lui-même mais un manuscrit inachevé, édité de façon posthume par Andrea Cavalletti en 2000. Ce manuscrit date en fait de 1969. Jesi y a travaillé peu après être allé à Paris en mai 1968 voir l'insurrection de ses propres yeux puis avoir vécu en novembre 1968 les luttes du « mai rampant » italien à Turin. C'est un texte qui superpose donc Berlin 1919, Paris 1968 et Turin 1968. De ce manuscrit, on peut rapprocher un article de Jesi sur Rosa Luxemburg qui s'intitule *Le juste moment de la révolution. Rosa Luxemburg et le problème de la démocratie ouvrière* publié dans le journal *Resistenza* le 10 octobre 1970[18].

Spartakus. Symbolique de la révolte, ne néglige pas les faits. Les faits, c'est que la Ligue spartakiste [der Spartacusbund] sort du Parti socialiste allemand (SPD), crée le Parti communiste allemand (le KPD), mais refuse de participer aux élections de la nouvelle République de Weimar. Karl Liebknecht appelle à l'insurrection le 5 janvier 1919 ; Rosa Luxemburg pense que cette insurrection est prématurée — elle considère, pour reprendre les mots de Jesi, que ce n'est n'est pas le « juste moment » — mais elle finit tout de même par la soutenir. Dès le 6 janvier, dès le lendemain donc, la répression organisée par le SPD avec l'aide des Corps Francs (40 000 hommes armés) aboutit, dans les rues de Berlin, où la grève générale a mobilisé quelques 500 000 hommes, à l'assassinat, pour l'exemple, de Rosa Luxemburg et de Karl Liebknecht le 15 janvier. Plus de 150 insurgés, spartakistes ou non, seront également tués. Jesi ne néglige pas ces faits, disais-je, mais, comme il l'annonce dès les premières lignes de son introduction :

> Ce livre n'est pas une histoire du mouvement et de l'insurrection spartakiste. Le nom de la collection dans laquelle il est publié *Mythe et symbole de l'Allemagne moderne* offre déjà une indication du contenu de l'ouvrage : il s'agit d'une étude de mythes et de symboles, dont le sous-titre (*Symbolique de la révolte*) indique la volonté de tendre vers des considérations […] à caractère général, au-delà des références spécifiques à des situations allemandes (Jesi, 2016, p. 59).

[18] Jesi, F. (2015). *Le juste moment de la révolution. Rosa Luxemburg et le problème de la démocratie ouvrière*, In *Période*, 26 mars (trad. Younes Bourakadi). http://revueperiode.net/rosa-luxemburg-et-le-juste-temps-de-la-revolution. Dans la même revue en ligne, on trouvera Jesi, F. (2015). *Connaissance de la fête*. In Periode, 22 janvier (trad. Fabien Vallos). http://revueperiode.net/la-connaissance-de-la-fete.

Si Jesi place la révolte spartakiste sous son microscope, c'est parce qu'elle est, selon lui, plus « schématique », plus « révélatrice », plus « riche » que d'autres révoltes et permet donc, mieux qu'elles, de « tirer des conclusions générales » (Jesi, 2016, p. 59).

Le mot « phénoménologie » revient souvent sous la plume de Jesi. On a presque envie de dire qu'il cherche à dégager l'*eidos*, l'essence de la révolte. Dans cette recherche, comme dans toute approche phénoménologique, la question du temps est primordiale, mais, si elle est primordiale, ce n'est pas ici un effet de la méthode, c'est parce qu'elle est primordiale dans la chose même. D'où l'idée de traiter, à partir du manuscrit et de l'article de Jesi, du rapport entre révolte, révolution et temps.

Kairos, révolution permanente et utopie

La question du temps est complexe dans l'article de 1970. Il y a d'abord la question du juste moment sur laquelle s'ouvre l'article : « La révolution, oui, mais quand ? » C'est une question de stratégie politique. Le penseur par excellence du *kairos* politique, c'est bien sûr Machiavel[19], qui l'appréhende comme l'occasion fournie par la fortune. L'occasion, il va même jusqu'à lui donner la parole dans l'un de ses *Capitoli* :

> Je suis l'occasion, je ramène devant moi tous mes cheveux flottants et je ne dévoile ma gorge et mon visage que sous eux pour que les hommes ne me reconnaissent pas. Derrière ma tête, pas un cheveu ne flotte, et celui devant lequel je ne serais pas passée se fatiguerait en vain pour me rattraper[20]. (Machiavel, 1952, p. 81)

L'occasion de l'action politique choisit de passer à notre portée ou non mais, si elle choisit de le faire, encore faut-il que nous parvenions à l'identifier car elle se présente tout en se dissimulant. Jesi commence par expliquer que cette question du *kairos* politique a pu être regardée comme dangereuse par certains — comme Lénine — parce que

[19] Aristote envisage la possibilité d'un kairos militaire mais pas celle d'un kairos politique.

[20] Cette présentation de l'occasion comme une femme est bien sûr à lire dans le prolongement du chapitre XXV du *Prince* : « J'ai opinion qu'il soit meilleur d'être hardi que prudent, à cause que la fortune est femme, et qu'il est nécessaire, pour la tenir soumise, de la battre et heurter. Et l'on voit communément qu'elle se laisse plutôt vaincre de ceux-là, que des autres qui procèdent froidement. Ce pourquoi elle est toujours amie des jeunes gens, comme femme, parce qu'ils ont moins de respect, plus de férocité, et avec plus d'audace lui commandent » (Machiavel, 1952, p. 367). — Sur cette caractérisation de la fortune comme femme, voir Pitkin, H.F. (1999). *Fortune is a Woman : Gender and Politics in the Thought of Nicollo Machiavelli.* Chicago : University of Chicago Press.

> spéculer sur le juste moment, ce serait courir le risque de substituer un paradigme prophétique de l'histoire à l'évaluation quotidienne des constantes historiques et à l'élaboration concomitante d'une ligne stratégique. (In *Période*, 2015)[21].

Pour d'autres, en revanche, comme pour Luxemburg, poursuit-il, la question du juste moment n'est pas une question dangereuse mais une question centrale — d'où ses réserves quant au commencement de l'insurrection le 5 janvier — parce qu'elle

> accorde plus d'importance que Lénine à la différence entre pensée pour soi et pensée pour tous, entre conscience morale individuelle et engagement politique collectif. Luxemburg et Lénine affrontèrent les mêmes problèmes tactiques et stratégiques ; mais chaque situation de lutte, chaque réflexion idéologique, était pour Luxemburg l'occasion de découvrir, à l'intérieur de chaque problème, un problème nouveau : celui des rapports entre ce que l'on tient pour vrai, et ce que les autres tiennent pour vrai ; non seulement entre nos expériences et notre langage, et entre les expériences et le langage d'autrui, mais aussi et surtout, entre nos positions éthiques et celles des autres. (In *Période*, 2015)

Finalement, Lénine pensera en termes de *kairos*, un *kairos* purement stratégique et machiavélien (pour lui, tous les moments se valent pourvu que l'on saisisse l'occasion, la fortune qui passe) ; Luxemburg, elle, pensera en termes de *télos*, sans pour autant donner de dimension autre que stratégique au *kairos* du commencement de l'insurrection (pour elle, il n'y a qu'un moment où l'on peut saisir l'occasion, la fortune). Pour Lénine, la question du juste moment est celle du meilleur moment (*kairos*) pour la révolution pensée comme coup d'État[22] ; pour Luxemburg, elle est aussi et surtout celle du moment (*télos*) où, dans et par un processus de « révolution permanente », la révolution aura atteint ses objectifs[23]. Luxemburg ne fait pas partie de ceux qui « [réduisent] la révolution a une seule et unique action, susceptible de réussir une fois pour toutes », écrit

[21] Toutes les citations de Jesi sans indication de page renvoient au texte sur Rosa Luxemburg traduit dans *Période* (26 mars 2015) qui, en tant que document numérique, n'est pas paginé.

[22] Luxemburg pense la révolution d'octobre comme un coup d'État. Voir, par exemple, Luxemburg, R. (1971). *La Révolution russe*, In *Œuvres 2. Ecrits politiques 1917-1918*. Paris : Maspero, p. 40.

[23] L'expression de « révolution en permanence » vient de Marx et Engels, qui voyaient l'origine de ce concept chez Marat, pour qui, comme eux, ne considérait pas que la révolution devait être « terminée » [abgeschlossen] mais déclarée « en permanence » [in Permanenz] (voir Engels, F. (1884). Marx und die *Neue Rheinische Zeitung* - 1848-1949, *Der Sozialdemokrat*, 13 mars). Ils regardaient Blanqui comme quelqu'un pour qui le socialisme est « la déclaration permanente de la révolution » [die Permanenzerklärung der Revolution] (Marx, K. (1850). *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850*) et considéraient eux-mêmes qu'il fallait que « la révolution soit maintenue en permanence » [die Revolution in Permanenz erhalten wird] jusqu'à la réalisation du communisme qui doit être la dernière forme de constitution de la famille humaine » (Marx, K. et Engels, F. (1850). *Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten*, avri). La version trotskienne de la révolution permanente (*La Révolution permanente*, 1929) est plus un plaidoyer pour une révolution partout que pour une révolution en permanence.

Jesi ; elle n'en fait pas pour autant un « mirage », ajoute-t-il. Elle en fait un *télos*, me suis-je permis d'ajouter à mon tour. Reste maintenant à préciser ce que vise la révolution permanente.

Si l'on suit Jesi, la différence luxemburgienne semble tenir à la prise en compte, au cœur de la lutte politique, (1) de la subjectivité, (2) de l'intersubjectivité, (3) de la communauté politique et (4) d'une dimension éthique de la politique[24].

Le moment où la révolution aura atteint ses objectifs est le moment où les insurgés seront prêts non plus à se laisser gouverner selon les principes de la révolution mais à se gouverner eux-mêmes. Ce que propose Luxemburg, c'est non pas un dépassement antinomiste[25] de la politique dans la morale, mais une certaine morale de la politique qui, pour elle, doit continuer à exister sous la forme d'une « vraie démocratie » ou « démocratie socialiste » (d'autres diront « démocratie sauvage » [Lefort] ou « démocratie insurgeante » [Abensour]) ou d'une « république »[26], c'est-à-dire d'un espace, d'une scène où règne la liberté politique. Qu'est-ce pour elle que la liberté politique ? Elle répond à cette question dans *La Révolution russe* :

> La liberté pour les seuls partisans du gouvernement, pour les seuls membres d'un parti — aussi nombreux soient-ils — ce n'est pas la liberté. La liberté, c'est toujours au moins la liberté de celui qui pense autrement. [...] Si la vie publique des États à liberté limitée est si terne si misérable, si schématique, si inféconde, c'est justement

[24] Il est intéressant de noter que le texte de Jesi est de peu postérieur au compte-rendu de la biographie de Luxemburg de John Peter Nettl (trad. française : *La Vie et l'œuvre de Rosa Luxemburg*, 2 tomes Maspero, 1972) par Arendt, compte-rendu dans lequel elle écrit, en 1966 : « Son engagement dans la révolution était d'abord une affaire de morale » (Arendt, H. (1974). Rosa Luxemburg, In *Vies politiques*, Paris : Gallimard, p. 63).

[25] Sur l'antinomisme comme rêve de substituer la morale à la politique, voir Chrétien, J.-L. (1980). Notes sur l'antinomisme contemporain, *Les Temps modernes*, septembre, p 444-461. Luxemburg reste attachée à la politique et, aussi surprenant cela puisse-t-il paraître, à l'idée de république.

[26] Il ne faut jamais oublier le « républicanisme » de Luxemburg — « En France, la république était le fruit d'une maturation intérieure, résultat des luttes sociales qui eurent lieu depuis 1789 et des trois révolutions » (*La Crise de la social-démocratie*, Paris : Nouveau Prométhée, 1934, p. 85) ; « La république est la forme nécessaire à l'émancipation du prolétariat. Elle doit être maintenue à tout prix » (La crise socialiste en France, In *Le Socialisme en France*, Belfond, 1971, p. 150) — qui, à côté de sa conception de la révolution permanente, contribue à donner son identité à son « marxisme ». Sur ce point, voir également Arendt : « Son engagement dans la politique européenne en dehors des intérêts immédiats de la classe ouvrière, et donc strictement au-delà de l'horizon de tout marxiste, se manifeste de la façon la plus convaincante dans son insistance répétée pour ques les Partis allemand et russe aient un "programme républicain" » (Rosa Luxemburg, In *Vies politiques*, *op. cit.*, p. 63). Et Arendt d'ajouter que Rosa Luxemburg « n'était pas une marxiste orthodoxe, si peu orthoxe en vérité […] qu'on pourrait douter qu'elle ait été marxiste tout court » (*Ibid.*, p. 48). — Sur démocratie, république et liberté politique chez Luxemburg, voir Leibovici, M. (1991). Révolution et démocratie : Rosa Luxemburg, *Revue française de sciences politiques*, 41ème année, n°1.

> parce qu'en excluant la démocratie, elle tarit les sources vivantes de toute richesse et de tout progrès intellectuel […]. La masse doit participer dans son ensemble. Sinon le socialisme est décrété, octroyé par une douzaine d'intellectuels assis autour d'un tapis vert. […] Sans élections générales, sans une liberté de presse et de réunion illimitée, sans une lutte d'opinion libre, la vie s'étiole dans toutes les institutions publiques, végète, et la bureaucratie demeure le seul élément actif[27].

Si Luxemburg est une marxiste dissonante, elle n'est pas pour autant une anarchiste, elle pense la vie politique — démocratique ou républicaine — comme impliquant des institutions même si celles-ci ne sont plus celles de l'État. La démocratie ou la république contre l'État, comme disait l'autre.

Jesi explique que Luxemburg distinguait une couche superficielle, celle des idéologies, et désignait comme condition de l'émancipation du prolétariat, la maturation, sous cette couche superficielle, de la conscience révolutionnaire[28]. Peu importe qu'il s'agisse là d'une construction de Jesi, ce qui me semble intéressant dans son portrait de Luxemburg en phénoménologue de l'action politique, c'est la double conviction que son auteur attribue à Luxemburg (1) de l'ambiguïté ontologique du « dirigeant politique prolétarien » et (2) de la nécessité d'un gouvernement de la société issue de la révolution par les prolétaires eux-mêmes à l'issue d'un processus de maturation individuelle — et pas seulement d'une formation professionnelle[29] — qui les rendra capables de se gouverner eux-mêmes grâce aux nouvelles institutions politiques inventées par la révolution. La pensée politique de Luxemburg est une critique explicite de *L'État et la révolution* de Lénine (1917) et une alternative non anarchiste à l'idée que la révolution devrait accoucher d'un État. Comme le rappelle Jesi, l'idée de donner le pouvoir aux prolétaires eux-mêmes et non à des dirigeants politiques prolétariens est ce qui devait conduire « le comité exécutif de l'Internationale communiste [à] doctement dénoncer [en 1925] comme erronées toutes les opinions de Luxemburg qui divergeaient de celles de Lénine » et à l'accuser de « spontanéisme ».

---

[27] Luxemburg, R. (1971). *La Révolution russe,* In *Œuvres II, Écrits politiques 1917-1918,* op. cit., p. 83 sq.

[28] On a beau savoir que Luxemburg a suivi des cours de philosophie à Zurich en 1890, il faut encore attendre 10 ans avant que Husserl ne publie les *Recherches logiques,* plus de 15 ans avant qu'il ne se lance dans des investigations sur la volonté. Une Edith Stein, qui fait partie de la génération pionnière de la phénoménologie est plus jeune d'une vingtaine d'années que Luxemburg et ne croisera la question politique qu'en 1925 et dans une approche peu révolutionaire puisqu'il s'agira pour elle de cerner l'eidos de l'Etat, voir l'eidos de la souveraineté de l'État : « Nous ne sommes pas intéressés aux faits de la vie étatique ni non plus effectivement aux normes effectivement posées qui donnent leur direction à ces faits. Nous tentons plutôt de constater lesquels parmi les éléments que nous trouvons dans l'organisation effective des Etats existants, constituent l'Etat en tant que tel et, par là aussi, nous cherchons à élucider le concept de l'Etat que la science empiroique de l'Etat présuppose sans examen » (Stein, E. (1989). *De l'Etat,* Paris : Cerf, p. 11 sq.).

[29] Au sens où, pour Lénine, la révolution est l'affaire de professionnels.

Le temps dont il est question ici, c'est le temps nécessaire pour acquérir une expérience, une maturité dans le cadre d'une certaine morale de la politique. Luxemburg pense la temporalité de la révolution permanente comme la temporalité d'un devenir-adulte[30]. Devenir politiquement adulte, c'est devenir citoyen actif dans une « république » où chacun peut et donc doit faire usage de sa liberté politique. En insistant sur l'idée que ce devenir-adulte n'est pas seulement un changement d'état (par lequel on cesserait d'être politiquement mineur pour devenir politiquement majeur) mais l'entrée dans un processus, Jesi ouvre la révolution permanente vers l'utopie. Ce faisant, il ouvre la temporalité de la révolution permanente jusqu'ici conditionnée par le *télos* de la transformation des insurgés en citoyens actifs.

Il y a enfin la question de l'utopie. L'article de Jesi, écrit sous le choc du mai 68 parisien et au cœur du « mai rampant » turinois, présente Luxemburg comme une utopiste et, mieux encore, comme une « utopiste réaliste ». Que veut-il dire par là ?

> L'utopie luxemburgienne n'est certes pas réaliste au sens où elle annoncerait une seconde révolution d'octobre, mais au sens où elle représente un apport idéologique concret aux mouvements révolutionnaires hors de Russie. Et sans doute ce réalisme reste-t-il utopique, mais seulement au sens où, en tant que pessimisme concret, il se distingue de celui qui consiste à juger la révolution terminée. (In *Période*, 2015)

C'est la réalité de la révolution d'octobre qui somme Luxemburg d'être utopiste. C'est le pessimisme que lui inspire cette réalité qui la conduit à penser que cette révolution n'est pas terminée. Au temps de la stratégie, Luxemburg oppose celui de la révolution permanente que Jesi surdétermine comme celui de l'utopie.

La question de la révolution ne se réduit à la question du juste moment (*kairos*) que pour ceux qui conçoivent la révolution comme « une seule et unique action » qui doit « réussir une fois pour toutes », autrement dit comme un « coup d'État ». Quand on est dans la logique d'une révolution permanente, on ne peut pas dire que tous les *kairoï* se valent — et Luxemburg ne le fait pas — mais, une fois l'occasion politique saisie, c'est le *télos* de la maturité politique qui impose à la révolution permanente sa temporalité et son ouverture sur la temporalité de l'utopie.

---

[30] Cette idée d'un « devenir-adulte » renvoie à la place qu'occupe le paradigme du vivant dans la pensée politique de Luxemburg. « Un peuple politiquement adulte ne peut pas plus renoncer temporairement aux droits politiques et à la vie publique qu'un être vivant à respirer » (Luxemburg, R. (1934). *La Crise de la social-démocratie,* Paris : Nouveau Prométhée, p. 111). Le fameux texte de Lénine *La Maladie infantile du communisme (le "gauchisme")* date de 1920 et vise, dans son chapitre V, les spartkistes.

La révolte comme suspension du temps historique

Spartakus. Symbolique de la révolte, le manuscrit de 1969, ne porte pas, lui, sur la temporalité de l'action politique révolutionnaire. Jesi commence par y avancer que révolution et révolte sont deux expériences du temps différentes puis se détourne de la révolution pour entreprendre de s'interroger plus précisément sur le rapport de la révolte au temps historique.

Les présupposés du texte sont éliadiens comme le confirme la fin du manuscrit. Jesi dialogue ici avec les vues exposées par Mircéa Eliade dans son bel essai *Le Mythe de l'éternel retour* (1949). Dans ce livre, Eliade réfléchit au rapport que les sociétés archaïques croyant en l'éternel retour entretiennent à l'histoire et explique comment, du fait que ces sociétés ont une histoire — même si elles tendent à la nier —, elles aiment à renouer périodiquement avec le temps mythique de leurs origines.

Pour Eliade, le mythe — et tout particulièrement celui de l'éternel retour — est révolte contre le temps historique ; pour Jesi, la révolte — et tout particulièrement la révolte spartakiste — est… révolte contre le temps historique. En même temps que Jesi inscrit son projet dans un cadre éliadien, il installe la révolte dans une proximité avec le mythe — et rejette la révolution du côté d'une raison instrumentale, calculatrice, planificatrice[31].

Considérant la société bourgeoise à travers le prisme d'Eliade, Jesi en fait une société archaïque dominée par la loi de l'éternel retour. Il trouve ici et là des appuis à cette thèse, par exemple, chez le Lukács de *L'Âme et les formes*, qui écrivait que « la vocation bourgeoise en tant que forme de vie […] est dominée par ce qui se répète systématiquement selon une règle »[32]. Cela ne signifie pas qu'il n'y a plus d'histoire dans la société bourgeoise. Il y en a une mais ce n'est pas l'histoire de la vérité. Pour Jesi, la vérité est hors du temps. Elle se manifeste dans notre monde bourgeois, dans notre temps bourgeois sous

[31] On ne peut pas ne pas évoquer ici la proximité d'un livre comme *Mitologie intorno all'illuminismo* [Mythologies autour des Lumières] (Edizione di Comunità : Milan, 1972) avec *Dialektik der Aufklärung* d'Adorno et Horkheimer (1946). Jesi y explique que, loin d'être étrangère aux mythologies, l'*Aufklärung* en est issue puisqu'elles constituent son « substrat », sa « matrice ». Pas de dialectique des mythologies et de la raison sous la plume de Jesi, mais l'idée d'une « oscillation » entre des moments où les mythologies « longent » la raison et des moments où elles l'« enserrent ». Cette oscillation oppose le temps du mythe et le temps de l'histoire, elle articule l'expérience mythologique avec le rationalisme de l'*Aufklärung* ou les programmes politiques des révolutions dans des phénomènes qui, dans un certain complexe religieux, idéologique et politique, durent à travers de multiples métamorphoses jusqu'à aujourd'hui. Dans ce livre, on voit apparaître la figure de Sade, après Adorno et Horkheimer mais avant Pasolini mais, Jesi tient à le préciser dès l'introduction, que Sade n'y est pas envisagé comme un « précurseur de Hitler ».

[32] Lukács, G. (1974). *L'Âme et les formes*, Paris : Gallimard, p. 99.

forme d'idées nouvelles qui, au moment où elles font irruption — que ce soit dans le domaine de la poésie ou dans celui que Jesi appelle la « propagande »[33] — ont une « valeur subversive » (Jesi, 2016, p. 62). La bourgeoisie travaille alors à cristalliser, à relativiser, à niveler la nouveauté de ces idées vraies et subversives — subversives parce qu'elles sont vraies dans un monde qui est faux — et à entretenir le scepticisme chez ses intellectuels (*Ibid.*). Si la bourgeoisie est continuité et mémoire, le spartakisme en tant que propagande et révolte, en tant que révolte et propagande, sera épiphanie et subversion (*Ibid.*). Ce qui est subversif dans le spartakisme, aux yeux de Jesi, c'est qu'il est une manifestation de la vérité dans le monde bourgeois, dans le temps bourgeois. Jesi est l'héritier atypique de toute une tradition remontant à l'Antiquité, passant par Jean-Daniel Huet ou Giambattista Vico, tradition pour laquelle c'est le mythe et non la raison qui délivre la vérité. Pour lui « propagande » est un des noms modernes du mythe.

Il y a quelque chose de très beau, selon moi, dans cette articulation d'une métaphysique éminemment idéaliste — (1) acceptant des philosophèmes antiques comme l'existence d'une vérité extratemporelle et la manifestation de celle-ci dans l'histoire des hommes et (2) disant préférer le mythe à la raison — avec une méditation politique moderne menée « à chaud » sur la révolte.

En outre, on est dans une conception de l'histoire qui, sans pour autant reprendre le contenu spécifique de la philosophie benjaminienne de l'histoire — que Jesi connaît parfaitement [34] —, ose, comme elle, articuler le métaphysique et le mythique avec l'histoire politique. Pas d'Ange, pas de tempête, pas de ruines chez Jesi, mais une façon de ménager des passages de

[33] Pour Jesi, qui se fait l'avocat de la propagande, cette dernière est un lieu d'invention de vérité politique. Dans le chapitre de *Spartakus. Symbolique de la révolte* intitulé *Propagande et langage de la vérité* on trouve tout un discours sur la vérité de la propagande qui rapproche la propagande du mythe et explique que, tout comme dans l'Antiquité le mythe avait valeur de vérité, la propagande a aujourd'hui valeur d'authenticité (2016, p. 74-78).

[34] En 1971, Jesi a proposé un livre sur Benjamin à l'éditeur Ubaldini pour la collection *Che cosa ha 'vermente' detto* [*Qu'a-t-il 'vraiment' dit ?*]. Il n'écrira pas ce livre mais, pour cette collection, il écrira un Rousseau (1972a) et un Pascal (1974). Cela dit, il a écrit plusieurs textes dans lesquels il parle thématiquement de Benjamin. Dans deux chapitres de son livre *Il Mito* [Le Mythe] (Isedi : Milan, 1973), il parle de la polémique de Benjamin avec certaines lectures réactionnaires de Bachofen. Un fragment intitulé *Ermetismo di Benjamin* [*Hermétisme de Benjamin*] a été publié de façon posthume par Andrea Cavalletti dans *Cultura tedesca*, n°12/1999 ; un article intitulé *Il testo come versione interlineare del commento* [*Le texte comme version interlinéaire du commentaire*] a été publié de façon posthume, toujours par Andrea Cavalletti dans *Ospite ingrato*, n°3/2013. Les *Thèses 'Sur le concept d'histoire'* sont partout présentes chez Jesi.

l'histoire politique au métaphysique voire au mythique et du métaphysique voire du mythique à l'histoire politique[35].

Un point commun à Jesi et Walter Benjamin est l'idée que l'action politique fait sortir du temps historique. Dans la XVème de ses *Thèses 'Sur le concept d'histoire'*, Benjamin écrit que l'action des classes révolutionnaires « fait éclater le continuum de l'histoire » (Benjamin, 2000, p. 440). Dans *Spartakus. Symbolique de la révolte*, Jesi écrit que la révolte — qui est pour lui le nom de l'action politique, la révolution n'étant qu'un calcul — « suspend le temps historique » (Jesi, 2016, p. 91).

Là où Jesi se distingue en revanche de Benjamin, c'est dans le sens qu'il donne à ce geste. Pour Benjamin, il s'agit d'arrêter le cours du progrès dans la mesure où le progrès, dans l'entre-deux-guerres où il écrit, est très clairement un progrès au service de la destruction de masse. Dans une note préparatoire à ses *Thèses 'Sur le concept d'histoire'*, il écrit :

> Marx a dit que les révolutions sont les locomotives de l'histoire mondiale. Peut-être que les choses se présentent autrement. Il se peut que les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans le train tire les freins d'urgence[36].

Pour Jesi, la suspension du temps historique[37] est avant tout ouverture au temps mythique (Jesi, 2016, p. 91) et, depuis ce temps mythique, possibilité de regarder aussi l'espace historique comme un espace mythique (d'où de très belles pages sur la ville en état d'insurrection[38]…). Dans la révolte, on n'est plus

---

[35] Pour lui pas de différence entre métaphysique et mythique puisque le mythe est le lieu où se manifeste la vérité.

[36] Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*, I, 3, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, p. 1232. — Le passage de Marx auquel se réfère Benjamin figure dans Marx, K. (1850). *Die Klassenkämpfe in Frankreich 1848-1850* : « Die Revolutionen sind die Lokomotiven der Geschichte » (le mot 'mondial' ne figure pas dans le texte de Marx).

[37] Ce thème de la suspension du temps est emprunté à la sociologie de la fête de Roger Caillois à laquelle Jesi se réfère dans *Connaissance de la fête*, extrait de *La Fête et la machine mythologique* (1972) publié sur la revue ligne *Période* (22 janvier 2015). Caillois : « Cet entracte d'universelle confusion que constitue la fête apparaît […] comme la durée de la suspension de l'ordre du monde. C'est pourquoi tous les excès sont alors permis. Il importe d'agir contre les règles. Tout doit être effectué à l'envers. À l'époque mythique le cours du temps était inversé : on naissait vieillards et on mourrait enfants […]. Ainsi toutes les prescriptions qui protègent la bonne ordonnance naturelle et sociale sont alors systématiquement violées », (Caillois, R. (1940). Théorie de la fête. In *Nouvelle Revue française*, janvier, p.49, cité par Adorno. T.W. et Horkheimer, W. (1974). *Dialectique de la raison*. Paris ; Gallimard, p. 114).

[38] Jesi : « On peut aimer une ville, on peut reconnaître les maisons, les rues dans sa plus lointaine et sa plus tendre mémoire ; mais c'est seulement à l'heure de la révolte qu'on appréhende vraiment la ville comme *sa* ville : elle est en même temps sa propre ville et celle des 'autres' ; parce qu'elle est champ de bataille choisi par soi et par la collectivité ; parce qu'elle est un espace circonscrit dans lequel le temps historique est suspendu et dans lequel chaque acte vaut pour lui-même, dans ses conséquences absolument immédiates. On

dans la stratégie. « Dans la révolte, écrit Jesi, partis et syndicats n'existent plus : existent seulement des groupes contestataires » (Jesi, 2016, p. 105). Le monde de la révolte est un monde où « tout ce qui s'accomplit vaut en tant que tel », « chaque acte [y] vaut pour lui-même », écrit Jesi (*Ibid.*, p. 91 et 101). C'est un monde où « l'opposant du moment devient véritablement l'*ennemi*, [où] le fusil, le bâton ou la chaîne de vélo deviennent véritablement l'*arme*, [où] la victoire du moment (partielle ou totale) devient vraiment, en soi, un acte juste et bon pour la défense de la liberté, la défense de sa propre classe » (*Ibid.*, p. 99). On est dans une temporalité suspendue analogue à celle de la fête et Jesi fond fête et révolte en citant la XVème thèse *'Sur le concept d'histoire'* de Benjamin. Il y est question de 1830 :

> Au soir du premier jour de combat, on vit en plusieurs endroits de Paris, au même moment et sans concertation, des gens tirer sur les horloges. Un témoin oculaire, qui devait peut-être sa clairvoyance au hasard de la rime, écrivit alors : 'Qui le croirait ! On dit qu'irrités contre l'heure, / de nouveaux Josués, au pied de chaque tour. / tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour'. (Benjamin, 2000, p. 440).

De la révolte, il y a une double temporalité : celle des acteurs et celle des spectateurs.

Il y a celle vécue par les révoltés dans le combat qui les oppose physiquement à leurs « ennemis » avec des armes rudimentaires et fait renouer l'insurrection avec des combats antiques — dont les guerres serviles de la fin de la république romaine sont le symbole[39] —, voire archaïques, voire mythiques. C'est la temporalité d'un combat rythmé par les offensives et les contre-offensives, tendu vers sa fin, connaissant des moments de joie, d'espoir, de peur et de découragement et dans lequel chaque geste est plein de sens dans la mesure où il défend des idées et travaille à les faire entrer dans le réel politico-historique. Pour eux, la révolte a une durée qui passe par diverses intensités.

Et puis il y a celle vécue par ceux qui « suivent » la révolte sans en être les acteurs. Ils restent pris dans la temporalité commune. Pour eux, la révolte a un début et une fin identifiables dans la temporalité commune : la révolte spartakiste n'aura duré qu'une grosse semaine, du 5 au 12 janvier 1919. Puis la parenthèse s'est refermée et l'on est revenu du temps suspendu de la révolte au temps normal, c'est-à-dire au continuum du temps historique.

---

s'approprie d'avantage une ville en la fuyant ou en s'y exposant qu'en jouant, enfant, dans ses rues ou en qu'en s'y promenant plus tard avec une fille. À l'heure de la révolte on n'est plus seul dans la ville » (Jesi, 2016, p. 101).

[39] Notons à ce propos que, dans une lettre à Engels de fin février 1861, Marx fait part de sa lecture des *Guerres civiles à Rome* d'Appien et déclare que c'est un « livre d'une grande valeur ». « Spartacus y apparaît comme le type le plus épatant de toute l'Antiquité ! Grand général (pas un Garibaldi), caractère noble, *real reprensentative* du prolétariat antique. Pompée : vrai salopard ».

L'échec de cette révolte s'est révélé être plus qu'un échec, explique Jesi. Il a carrément rendu service à l'ennemi en lui permettant de présenter le retour au temps normal comme un retour à une situation de normalité politique depuis une insurrection exemplairement matée et non depuis une guerre mondiale qui aura tué plus de 18 millions de personnes militaires et civils confondus, une guerre mondiale qu'une grande partie de tous ces gens épris de normalité politique avait soutenue et encouragée.

> La révolte spartakiste échoua. Il devint évident quand la révolte fut terminée, qu'elle avait considérablement servi le pouvoir auquel elle s'était attaquée. Non seulement parce que, en dix jours de combat, le prolétariat berlinois avait perdu un grand nombre d'activistes et la quasi-totalité de ses dirigeants, non seulement parce que les structures organisatrices de classe avaient cessé d'exister, mais aussi parce que les insurgés avaient accompli cette suspension du temps historique indispensable à ceux qui détenaient le pouvoir de rétablir le temps normal suspendu pendant les quatre années de guerre. (Jesi, 2016, p. 109 sq)

Pour Benjamin, interrompre le temps historique, c'est tirer le signal d'alarme afin de mettre un terme à la dynamique engendrée par le progrès ; pour Jesi, suspendre le temps historique, c'est renouer, pendant un moment, avec la vérité mythique et ensuite

> quand la révolte est passée, indépendamment de son existence, chacun redevient un individu dans une société meilleure, identique ou pire que la première. (Jesi, 2016, p.101)

À l'écrasement de la révolte spartakiste de Berlin (le 12 janvier 1919) succèdera celui de la République des conseils de Bavière (le 3 mai 1919)[40]. Il semble difficile — cela a-t-il même un sens ? — de dire si la société allemande des années 1920 a été « meilleure » ou « pire » que celle de la Première Guerre mondiale. Adorno a écrit un texte intitulé *Les fameuses années 1920* qui vise si non à évaluer justement cette époque, du moins à inviter à ne pas la surévaluer. Si l'idée que « [l]es années vingt […] étaient une utopie a quelque chose de vrai », « dès [cette époque], à la suite de 1919, les jeux étaient faits contre le potentiel politique qui, en d'autres circonstances, aurait très vraisemblablement influé sur

[40] Sur la révolution allemande, il existe un texte de Trotsky intitulé *Une révolution qui traîne en longueur* (17 avril 1919) qui, dans ses dernières lignes, oppose le Parti Social-Démocrate Indépendant (USPD) de Kautsky et « [ce] mouvement tempêtueux au sein duquel nos frères d'armes du groupe Spartacus jouent aussi un rôle héroïque [qui] aura notamment pour effet de démolir continuellement par la gauche le parti indépendant [l'USPD, donc], dont les meilleurs et les plus imbus d'esprit de sacrifice seront poussés vers le mouvement communiste. Les difficultés, les défaites partielles et les grands sacrifices du prolétariat allemand ne doivent pas nous décourager un seul instant ». La ligue spartakiste est vue ici comme un moyen dans une tactique permettant de faire basculer la partie encore « récupérable » du SPD du côté du « mouvement communiste ». Dans ce texte qui semble croire que la révolution peut encore réussir en Allemagne même si cela promet d'être difficile, on notera l'évocation par Trotsky de l'héroïsme et du sacrifice.

l'évolution de la Russie et empêché le stalinisme », peut-on y lire[41]. « Les jeux étaient fait contre le potentiel politique », comme à chaque fois que l'utopie commence à s'installer concrètement dans l'histoire et y introduit la possibilité d'une discontinuité, d'une bifurcation.

Avec la révolte on est dans une conception du conflit politique qui ne semble pas chercher l'efficacité — l'efficacité, le calcul, c'est le propre de la révolution selon Jesi — mais juste un moment quasi-extatique d'accès à une dimension essentielle du conflit. Marteaux, pioches, cocktails Molotov ont leur sens mais, ce qui se joue dans les révoltes, c'est un autre rapport à la politique que dans le projet d'une révolution.

La révolte entre l'histoire-nature des révolutions avortées et l'héroïsme tragique et sacrificiel spartakiste

Spartakus. Symbolique de la révolte, le manuscrit de 1969, s'interrompt après un quatrième chapitre intitulé *Inactualité de la révolte*. Jesi s'y interroge sur la conception de la révolte comme suspension du temps historique qu'il a élaborée à partir d'Eliade et semble prêt à engager son travail dans une autre direction. Il écrit vouloir désormais

> placer la révolte spartakiste à l'intersection de l'une fois pour toutes et de l'éternel retour. (Jesi, 2016, p.215)

L'*ein für allemal* [l'une fois pour toutes] et l'*einmal ist keinmal* [l'une fois n'est pas coutume] sont des catégories que Benjamin oppose, par exemple, dans un texte intitulé *Une fois n'est pas coutume* sans doute écrit au printemps 1932 mais publié seulement en février 1934 dans une revue suisse[42]. Ce n'est sans doute pas par hasard si ce texte, dont l'opposition centrale correspond à l'opposition entre la révolution comme coup d'État (l'une fois pour toutes) et la révolution comme révolution permanente (l'une fois n'est pas coutume), porte sur Trotsky, même si Benjamin n'y parle pas directement de la révolution.

C'est quelques années plus tard, fin 1937, après la lecture de *L'Enfermé* de Gustave Geoffroy (1897) que Blanqui va entrer dans l'univers des pensées les plus familières de Benjamin pour rester présent, jusqu'au cœur de son dernier texte, les *Thèses 'Sur le concept d'histoire'*. Ce qui « perce » chez Blanqui, c'est, comme l'ont bien dit Miguel Abensour et Valentin Pelosse, la « volonté de

---

[41] Adorno, T.W. (1984). Les fameuses années 1920, In *Modèles critiques : interventions, répliques*, Paris : Payot, p. 53.

[42] Benjamin, W. (1998). Une fois n'est pas une fois, In *Images de pensée*, Paris : Bourgois, p. 245. Dans le corps de l'article, j'ai préféré traduire « *Einmal ist keinmal* » par « une fois n'est pas coutume » — plus immédiatement parlant — plutôt que par « une fois n'est pas une fois ».

sortir de l'histoire » par un mouvement « outrepassant l'histoire », le « mouvement infini de la révolution » (Abensour et Pelosse, 2000, p. 385 et 391).

La pierre d'achoppement qui attend tous les interprètes de Blanqui, c'est l'articulation entre, d'un côté, cette conception de la révolution absolue et permanente qui suppose, pour reprendre les mots de Blanqui dans le manuscrit de 1869 intitulé *Contre le positivisme*, que « l'engrenage des choses humaines n'est point fatal comme celui de l'univers », qu'« il est modifiable à chaque minute » (Blanqui, 2000, p. 206) et, de l'autre, l'hypothèse cosmologique de *L'Éternité par les astres* qui implique que « l'univers se répète sans fin et piaffe sur place », que « l'éternité joue imperturbablement dans l'infini les mêmes représentations » (Blanqui, 2000, p. 344). C'est dans le sillage de Benjamin affrontant cette question que s'inscrit Jesi lorsqu'il déclare vouloir

> placer la révolte spartakiste à l'intersection de l'une fois pour toutes et de l'éternel retour. (Période, 2015).

Il reprend à sa façon, dans d'autres circonstances, la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité de la révolution permanente et l'éternel retour.

Le fond de l'affaire, chez Blanqui (vu par Benjamin) et les spartakistes (vus par Jesi), c'est la création d'une tension maximale entre, d'un côté, une histoire, celle du XIXème siècle, qui semble plus obéir aux lois de la nature qu'à celles de l'histoire, au point de finir par apparaître comme le siècle de l'éternel retour des révolutions avortées (1830, 1848, 1871) et, de l'autre, l'impératif de la révolution permanente.

Pour l'un (Blanqui) comme pour les autres (les spartakistes), il va s'agir de se confronter à une causalité historique devenue comme une nécessité naturelle, comme un destin.

C'est la vraie raison pour laquelle Blanqui passe du plan de la révolution à celui de la cosmologie :

> Il n'est pas vrai que […], désintéressé de la terre, [il] se tourne vers les astres pour s'y abîmer dans la contemplation de l'ordre et de l'harmonie céleste. Le regard de Blanqui ne suit pas un mouvement ascensionnel, de bas en haut, mais se déplace du proche au lointain, de l'englobé vers l'englobant. Qu'aperçoit l'insurgé du XIXème siècle dans les espaces infinis ? Un champ de bataille, des conflagrations gigantesques, un mouvement perpétuel ponctué de morts et de résurrections, bref le théâtre de révolutions en permanence. (Abensour et Pelosse, 2000, p. 423)

Blanqui cherche à gagner un point de vue qui subsume l'histoire sous la nature : ce point de vue, c'est le point de vue de l'ange (Benjamin, 2000, p. 434) sur l'enfer[43].

Pour affronter le destin, les spartakistes choisissent une autre voie, la voie héroïque[44]. Avant même d'engager le combat, ils s'inscrivent dans le camp des vaincus. Dans « Que veut la ligue spartakiste ? », Luxemburg assume totalement la figure de Spartacus :

> Voilà ce que veut la Ligue spartakiste ! Et parce que Spartacus veut cela, parce qu'il est celui qui exhorte les révolutionnaires et les pousse à agir, parce qu'il est la conscience socialiste de la révolution, il est haï, calomnié, persécuté par tous les ennemis secrets ou avérés de la révolution et du prolétariat. Clouez Spartacus sur la croix ! crient les capitalistes tremblant pour leurs coffres forts. Clouez-le sur la croix ! crient les petits-bourgeois, les officiers, les antisémites, les laquais de la presse bourgeoise qui tremblent pour les beefsteaks que leur vaut la domination de classe de la bourgeoisie. Clouez-les sur la croix ! crient les Scheidemann qui, tel Judas Iscariote, ont vendu les ouvriers à la bourgeoisie et qui tremblent pour les petits profits de la domination politique. Clouez-le sur la croix ! répètent encore comme en écho des couches de la classe ouvrière que l'on trompe et que l'on abuse, des soldats qui ne savent pas qu'ils s'en prennent à leur propre chair et à leur propre sang quand ils s'en prennent à la ligue spartakiste. Dans ces cris de haine, dans ces calomnies, se mêlent les voix de tous les éléments contre-révolutionnaires, hostiles au peuple et au socialisme, de tous les éléments troubles, suspects, et que le grand jour effraie. Et cette haine confirme que Spartacus est le cœur de la révolution et que l'avenir lui appartient. (*Die rote Fahne*, 14 décembre 1918)

Cette preuve par la haine universelle, cette certitude que les spartakistes — elle, Liebknecht et plus de 150 personnes — seront tués comme les esclaves rebelles de la Troisième Guerre servile furent crucifiés par Pompée[45]. Il y a quelque chose de l'ordre du sacrifice chez les spartakistes. « Au fond, la révolte est la forme la plus ostentatoire de l'autodestruction et du sacrifice humain », écrit Jesi. En même temps, en tant que sacrifice, cette révolte est l'occasion d'une « connaissance fulgurante » qui permet « [aux] révoltés [de reconnaître] de manière foudroyante en l'adversaire le démon ou le vendu aux démons ». « Il n'existe pas de révolte qui ne soit pas manichéenne », ajoute-t-il (Jesi, 2016, p. 139 sq.). Ainsi conçue, la révolte est tout autre chose que la révolution. On a l'impression que Jesi les redistribue en faisant de la révolte un *noûs* politique et

[43] Benjamin, lettre à Horkheimer du 6 janvier 1938.

[44] Benjamin, qui avait 27 ans en 1919, s'est intéressé aux spartakistes. De façon assez inattendue, c'est Scholem qui a attiré l'attention de Benjamin sur Luxemburg et aux spartakistes. Sholem (âgé de 18 ans en 1915) et son frère ont suivi les débats des opposants sociaux-démocrates à la guerre et distribué clandestinement le mythique numéro unique de *Die Internationale* édité par Luxemburg et Thalheimer. Sur tout cela, voir Scholem, G. (1981). *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris : Hachette, p. 16 sq.

[45] Si l'on en croit Plutarque dans sa *Vie de Pompée* (chap. XIX), Pompée crucifia 5000 esclaves le long de la route de Rome à Capoue.

de la révolution un projet élaboré par une *dianoia* politique. Sacrifice en vue d'une connaissance essentielle et fulgurante de la politique d'un côté ; calcul en vue d'une prise du pouvoir qui jamais ne remet en cause le pouvoir de l'autre.

L'héroïsme des spartakistes jette un pont entre l'antique et le moderne. Dans l'histoire des rapports entre la révolution et l'héroïsme[46], ils se dressent face au capitalisme comme les esclaves s'étaient dressés face à la République romaine. Si Blanqui se sort de ce face-à-face en gagnant, sur le plan de la théorie, un point de vue qui subsume l'histoire sous la nature, les spartakistes eux s'en sortent en réinventant, sur le plan même de la révolte, un héroïsme révolutionnaire aux accents tragiques et sacrificiels — ce qui peut sembler doublement décalé (1) en contexte marxiste et (2) à une époque où, dépassant les réserves marxiennes quant à l'héroïsme, les révolutionnaires russes ont réinventé un héroïsme obscènement positif[47]. Depuis l'espace de la révolte, les spartakistes renouent avec l'Antiquité et, via l'Antiquité, avec le mythe.

Tout comme Benjamin arrache Blanqui à une perception purement politique et le dresse au sein du mouvement social comme un penseur de l'histoire-nature, Jesi arrache les spartkistes à une perception purement politique et les dresse au sein du mouvement social comme des héros tragiques et auto-sacrifiés.

Ce nouveau départ est aussi l'occasion pour Jesi de réintroduire la dimension de l'avenir qu'il avait occultée dans les chapitres précédents et de réinscrire le présent de la révolte entre un « avant-hier » et un « après-demain » (Jesi, 2016, p. 215). Jesi explique alors comment la révolte ayant son sol mythique dans un avant-hier et visant un après-demain utopique regarde trop loin pour contribuer à agir pour demain.

> La révolte est incompatible avec la stratégie révolutionnaire parce qu'elle n'est pas préparation de demain mais de l''après-demain'. (Jesi, 2016, p. 219)

Le chapitre s'achève, et le manuscrit avec lui, sur l'idée que la révolution préparant le lendemain est actuelle et que la révolte visant l'après-demain est inactuelle. Autrement dit, en termes d'efficacité, il se peut que la révolte profite, malgré elle, à la bourgeoisie alors que la révolution cherche univoquement à lui nuire. Les dernières lignes du manuscrit disent ceci :

---

[46] Sur cette question, voir, par exemple, Abensour, M. (1993). Le double visage de l'héroïsme révolutionnaire, In Bourgeois, B. et D'Hondt, J. (dir.), *La Philosophie et la Révolution française*. Paris : Vrin, p. 121 sq (sur Saint-Just et Hérault de Sechelles) et Abensour, M. (1986). Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui, In Wismann, . (dir.), *Walter Benjamin et Paris*. Paris : Cerf, p. 229 sq. (sur Blanqui).

[47] Jesi, qui n'hésite pas à créditer Luxemburg d'une « vie spirituelle », passe en revue les lectures qui ont été faites du geste tragique et sacrificiel des spartakistes (celles d'Arthur Rosenberg, Max Adler, Clara Zetkin, Georg Lukács…) et montre comment celles-ci ont refusé de regarder ce geste comme tragique et sacrificiel (2016, p. 141 sq.).

> Le demain est actuel parce que les révolutionnaires le préparent. L'‘après-demain' est inactuel parce que les révoltés ne le préparent pas mais l'évoquent. Il aurait probablement déplu à Bakounine de dire que la révolution est refusée par la bourgeoisie tandis qu'elle désire exaspérément la révolte. Il en aurait tiré la légitime conclusion que la révolution construit tandis que la révolte détruit. (Jesi, 2016, p. 248)

De cette conclusion tout formelle, on peut imaginer que Bakounine aurait peut-être conclu que la raison instrumentale, calculatrice, planificatrice, bref la raison bourgeoise a ses raisons que la raison anarchiste ignore... Quoi qu'il en soit, le manuscrit se termine sur ces drôles de lignes. Ce que Jesi veut dire, selon moi, c'est que, compte tenu de la façon dont l'écrasement de la révolte spartakiste a permis à la bourgeoisie allemande de renouer, à la fin de la Première Guerre mondiale, avec le temps normal et faire croire au retour d'une normalité politique dont nous savons ce qu'il en sortira, *il semblerait raisonnable,* au regard de la rationalité dominante, de penser en termes de révolution et non de révolte, de préférer avoir raison avec Lénine que tort avec Bakounine, Blanqui, les communards, Luxemburg et les spartakistes, Durruti et les anarchistes et les autres. Et pourtant

> Il est significatif, écrit Jesi, que, dans les temps modernes, […] il y ait trois épisodes — la Commune de Paris[48], l'insurrection spartakiste et la guerre d'Espagne[49] — auxquels auraient bien voulu participer ceux qui aujourd'hui combattent le capitalisme. (Jesi, 2016, p. 139)

Ceci invite à réfléchir sur les batailles en apparence perdues qui sont en réalité des victoires et les batailles en apparence gagnées qui sont en réalité des défaites.

Pour finir de conclure, je voudrais citer quelques lignes d'une lettre polémique — au meilleur sens du terme — de Miguel Abensour à Marcel Gauchet.

> Dans votre dernier ouvrage […], vous m'accusez de « révoltisme ». […] Entendons que la chose […] se constituerait en deux moments : d'abord un désinvestissement de la révolution qui se compenserait aussitôt d'un engagement dans la révolte. La

[48] C'est bien sûr par analogie avec la Commune de Paris que des historiens enthousiastes parlent d'une Commune de Berlin. Les spartkistes n'ont jamais cherché à « refaire » la Commune à Berlin…

[49] En 1936, au moment où il s'agissait de défendre la révolution sociale espagnole, de nombreux communistes allemands ont rejoint les Brigades Internationales. Sur ce point, voir Niemeyer, R. (2001). *Die KPD und der Spanische Bürgerkrieg, 1936-1939,* Hamburg : Diplomica et Cieri, A.A. (2014). El KPD en la Guerra Civil española y la cuestión del Frente Popular : algunas reflexiones, *Hispania*, vol. LXXIV, n°246. L'étude qu'Andreassi Cieri consacre au profil des membres du KPD ayant combattu dans les Brigades Internationales conclut qu'ils avaient en moyenne 35 ans, ce qui revient à dire qu'ils avaient en moyenne 18 ans en 1919. Y avait-il des spartakistes historiques parmi eux ? Si oui, qu'est-ce qui les avait convaincus de venir combattre en Espagne ? Une solidarité formelle ou quelque chose de plus profond ?

> rupture avec la révolution proviendrait du choix de la démocratie. […] Qu'est-ce qui vous autorise à séparer la révolution de la démocratie de façon aussi péremptoire, aussi rigide ? […] À vous lire, si l'on est démocrate […], on cesse aussitôt d'être révolutionnaire ; inversement, si l'on choisit la révolution, on tourne le dos à la démocratie. Tout cela paraît bien arbitraire […] au révoltiste que je suis. […] Qu'est-ce qu'une démocratie, enfant de la révolution, qui aurait pour fin de barrer la route à la révolution, en décrétant que la révolution est finie ? À ce propos, la révolution démocratique est-elle jamais finie […] ? Si l'on consent à voir dans la démocratie autre chose qu'un régime politique […], alors la révolution démocratique loin d'être figée dans son résultat […] est à concevoir comme un processus, une percée sans fin, aventureuse, non installée dans un univers de certitudes ou de garanties, mais plongée dans l'incertitude même, en proie à la peur de l'échec ou de la régression. Enfin, depuis quand l'effectuation d'une révolution serait-elle nécessairement anti-démocratique ? Comptez-vous pour rien la révolution de 1848, l'opposition de Rosa Luxembourg au bolchevisme, la révolution des Conseils, les comités d'action de 1968 ? […] La démocratie est l'institution déterminée d'un espace conflictuel, d'un espace contre, d'une scène agonistique sur laquelle s'affrontent deux logiques antagonistes, celle de l'autonomisation de l'État en tant que forme, et celle de la vie du peuple, en tant qu'action, agir politique. […] S'il est une corruption de la démocratie, c'est de laisser son agir politique se pétrifier et, du même coup, au détriment de son insurgence, laisser prise à la logique de l'État en tant que cadre. J'arrête là. Vous m'avez compris, Monsieur l'admirateur de Thermidor […] : s'il y a une « canaille » révoltiste, eh bien j'en suis et heureux d'en être. (Abensour, 2008)

Ces quelques lignes mobilisant les concepts de révolte, de révolution et de démocratie et se référant aux positions démocrates de Luxemburg comme à une alternative à l'État d'octobre entrent complètement en résonance avec ce qu'écrit Jesi dans les textes sur lesquels je me suis appuyé. Councilism's not dead[50] !

Bibliographie

Abensour, M. (1986). Walter Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui, In Wismann, H. (dir.). *Walter Benjamin et Paris*. Paris : Cerf.

Abensour, M. (2008). *Lettre d'un révoltiste à Marcel Gauchet converti à la « politique normale »*. Paris : Sens & Tonka.

Abensour, M. (1993). Le double visage de l'héroïsme révolutionnaire, In Bourgeois, B. et D'Hondt, J. (dir). *La Philosophie et la Révolution française*. Paris : Vrin

Abensour, M. et Pelosse, V. (2000). Libérer l'enfermé, In Blanqui, *Instructions pour une prise d'armes, L'Éternité par les astres et autres textes*, Paris : Sens & Tonka.

Adorno T.W. et Horkheimer A. (1949). *Dialectique de la raison*. Paris : Gallimard.

Adorno, T.W. (1984). Les fameuses années 1920, In *Modèles critiques : interventions, répliques*. Paris : Payot.

[50] On désigne ici par « councilism », c'est-à-dire « conseillisme », une conception de la révolution fondamentalement anti-léniniste jouant les Conseils contre le Parti.

Adorno, T.W. et Horkheimer, M. (1946). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M. : Fischer.

Arendt, H. (1974). *Vies politiques*. Paris : Gallimard.

Bachofen, J.J. (2016). *Il matriarcato*. Turin : Giulio Einaudi Editore.

Benjamin, W. (1974). *Gesammelte Schriften*. I, 3, Berlin: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1998). Une fois n'est pas une fois, In *Images de pensée*. Paris : Bourgois.

Benjamin, W. (2000). Thèses "Sur le concept d'histoire". In *Œuvres*, III, Paris : Gallimard, 2000.

Blanqui, (2000). *Instructions pour une prise d'armes, L'Éternité par les astres et autres textes*, Paris : Sens & Tonka.

Caillois, R. (1940). Théorie de la fête. *Nouvelle Revue française*, janvier.

Canetti, E. (2015). *Massa e potere*. Milan: Adelphi.

Castaneda, C. (2001). *L'Isola del Tonal*. Milan: Supersaggi.

Chrétien, J.-L. (1980). Notes sur l'antinomisme contemporain, *Les Temps modernes*, septembre, p. 444-461.

Cieri, A.A. (2014). El KPD en la Guerra Civil española y la cuestión del Frente Popular : algunas reflexiones, *Hispania*, vol. LXXIV, n°246.

Dumézil, G. (2001). *La Religione romana archaica*. Milan: Biblioteca Universale Rizzoli.

Geoffroy, G. (1897). *L'Enfermé*. Paris : Eugène Fasquelle.

Eliade, M. (1949). *Le Mythe de l'éternel retour*. Paris : Gallimard.

Jesi, F. (157). Elementi africani delle civiltà di Nagada, *Aegyptus*, 37ème année, fascicule II, juillet-décembre.

Jesi, F. (1958). *La Ceramica egizia. Dalle origini al termine dell'età tinita*. SAIE : Turin.

Jesi, F. (1964). Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito*, Sigma*, n° 3-4/, 95-120.

Jesi, F. (1966a). *Introduzione*. In Pavese, C. *La bella estate*. Turin : Einaudi, VII-XXI.

Jesi, F. (1966b). Lettere di Pavese : una confessione dei peccati. *Uomini e idee*, n°5-6, 131-138

Jesi, F. (1967). G*ermania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. Milan : Silva.

Jesi, F. (1971). *Rilke*. Florence : La Nuova Italia.

Jesi, F. (1972a). *Che cosa ha veramente detto Rousseau*. Rome : Ubaldini.

Jesi, F. (1972b). *Kierkegaard*. Fossano: Editrice Esperienze.

Jesi, F. (1972c). *Mitologie intorno all'illuminismo*. Edizione di Comunità : Milan

Jesi, F. (1972d). *Thomas Mann*. Florence: La Nuova Italia.

Jesi, F. (1973). *Il Mito* [Le Mythe]. Isedi : Milan.

Jesi, F. (1974a). *Brecht*. Florence : La Nuova Italia.

Jesi, F. (1974b). *Che cosa ha veramente detto Pascal*. Rome : Ubaldini.

Jesi, F. (1976). *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su Rainer Maria Rilke.* Florence : D'Anna.

Jesi, F. (1977). *La Festa. Antropologia etnologia folklore.* Turin : Rosenberg & Sellier.

Jesi, F. (1978). *Linguaggio delle pietre. Alla scoperta dell'Italia megalitica.* Milan : Rizzoli.

Jesi, F. (1979). *Cultura di destra.* Milan : Garzanti.

Jesi, F. (1980). Saggio su Hermann Hesse. In Granetto, L. (dir.), *Hermann Hesse, Poesie.* Rome: Lato Side.

Jesi, F. (1992). *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo.* Brescia : Morcelliana.

Jesi, F. (2005). *Bachofen.* Turin : Bollati Boringhieri.

Jesi, F. (2008). Lecture du *Bateau ivre* de Rimbaud, *Po&sie* n°124.

Jesi, F. (2009). Prove di lettura del limite in Wittgenstein. *Nuova corrente*, n°143.

Jesi, F. (2015). Le juste moment de la révolution. Rosa Luxemburg et le problème de la démocratie ouvrière. *Période*, 26 mars (trad. Younes Bourakadi). http://revueperiode.net/rosa-luxemburg-et-le-juste-temps-de-la-revolution.

Jesi, F. (2015). Connaissance de la fête. *Periode*, 22 janvier (trad. Fabien Vallos). http://revueperiode.net/la-connaissance-de-la-fete.

Jesi, F. (2016). *Spartakus. Symbolique de la révolte.* Bordeaux : Editions La Tempête.

Leibovici, M. (1991). Révolution et démocratie : Rosa Luxemburg, *Revue française de sciences politiques*, 41ème année, n°1.

Lénine, (1920). *La Maladie infantile du communisme.*

Lukács, G. (1974). *L'Âme et les formes.* Paris : Gallimard.

Luxemburg, R. (1934). *La Crise de la social-démocratie.* Paris : Nouveau Prométhée.

Luxemburg, R. (1971). La Révolution russe, In *Œuvres 2. Ecrits politiques 1917-1918*. Paris : Maspero.

Luxemburg, R. (1971). *Le Socialisme en France.* Paris : Belfond.

Mann, T. (2007). *I Buddenbrook.* Milan: Garzanti Libri.

Marx, K. et Engels, F. (1850). *Weltgesellschaft der revolutionären Kommunisten.*

Nettl, J.P. (1972). *La Vie et l'œuvre de Rosa Luxemburg.* 2 tomes, Paris : Maspero

Niemeyer, R. (2001). *Die KPD und der Spanische Bürgerkrieg, 1936-1939.* Hamburg : Diplomica.

Pitkin, H.F. (1999). *Fortune is a Woman : Gender and Politics in the Thought of Nicollo Machiavelli.* Chicago: University of Chicago Press.

Scholem, G. (1981). *Walter Benjamin. Histoire d'une amitié*, Paris : Hachette.

Stein, E. (1989). *De l'État*, Paris : Éditions du Cerf.

Trotsky, L. (1929). *La Révolution permanente.*

Les jeunes socialistes italiens, le premier conflit mondial, la révolution

Daria DE DONNO

Historienne

Università del Salento (Italie)

Légende : L'Avantguardia. Gionale della Gioventù socialista italiana, 4 juin 1916.

L'attention que l'historiographie italienne a posé sur les influences que les événements révolutionnaires en Russie ont exercées sur la culture, la société, la mentalité à long terme a stagné pendant les années 1960 et 1970 du XXème siècle. L'anniversaire du centenaire de la Révolution d'Octobre, et en même temps du premier conflit mondial, favorise une reprise de l'intérêt pour le sujet au niveau international, avec plusieurs initiatives éditoriales, des symposiums, des expositions et des projets en ligne qui ont placé la double révolution de 1917 (celle de février/mars et celle d'octobre/novembre) au centre du débat public et de la recherche historique, avec une invitation de retourner plutôt aux sources, aux procès historiques et leur contexte.

Dans ce cadre dynamique au niveau éditorial, à mon avis les historiens ont négligé le lien entre guerre-jeunes-révolution, c'est-à-dire l'incidence des événements russes sur les générations plus jeunes et subversives, socialistes et anarchiques, pendant les deux dernières années du conflit. Le déroulement des événements accélère le procès d'émancipation et d'identification, déjà existants au début du conflit, et qui se perfectionnera dans l'après-guerre. Pour la jeunesse antimilitariste, intransigeante et internationale italienne, la double expérience révolutionnaire russe confirme le projet de révolte sociale et de transformation tentée durant les mois précédents au moyen d'une violente lutte contre le conflit.

Le front d'opposition à la guerre qui concerne la génération de la fin du siècle, c'est-à-dire les protagonistes du conflit 1915-1918, est la conséquence d'une réaction émotive causée par la peur du conflit. Pourtant, au fil du temps, le dissentiment contre les autorités devient la conscience de donner sa voix à un bagage de principes et de contenus différents de ceux de la 'génération de la guerre' qui s'était jetée sur les rues afin de forcer les équilibres institutionnels et qui est allée au front dans une exaltation de la violence et pour se sacrifier pour la patrie. Dans ce cadre, les jeunes antimilitaristes ouvriers et paysans, illettrés et politiquement fragiles, représentent une génération de vaincus, sans mémoire, presque sans narration historique. En fait, l'historiographie sur les mouvements des jeunes a rarement posé des questions sur le lien entre les jeunes subversifs et la première guerre mondiale. En même temps, les contributions qui visent à décrire les mouvements des jeunes antimilitaristes ont privilégié plutôt leur fonction afin faire naître des partis politiques, et surtout le Parti Communiste Italien.

La majorité des jeunes subversifs milite dans le rang de la Fédération de la jeunesse socialiste italienne, qui se constitue officiellement le 24 septembre 1907. Pendant les dix premières années la Fédération connaît une importante diffusion sur échelle nationale, avec une croissance constante des sections et de ses inscrits: en 1910, on compte 4 330 inscrits, en 1912, 5 398 et en 1914 environ 10 000 ; avec la participation à la guerre on observe une diminution : en 1915 les affiliés sont 7 883 ; en 1916, 8 085 et à la fin de 1917 presque 9 000[51]. En avril 1914, à la veille du conflit, son réseau était consolidé dans 50 provinces et 211 circonscriptions, presque toutes dans le Nord et autour de la capitale. Si on décompose les données, en 1914 les inscrits dans le Sud continental et insulaire étaient seulement 692. Malgré le poids numérique différent, lorsque la guerre éclate, la surnommée *Italy's third socialist generation* (Craver, 1996) occupe un rôle significatif dans le Sud de l'Italie, grâce à l'effort des dirigeants locaux, qui revendiquent une ferme opposition à la guerre avec les initiatives de résistance qui vont confluer dans un ambitieux projet de 'révolution pour la paix'. Il s'agit de jeunes venant de différents milieux, mais avec la même vision subversive qui fera fonction de préparation à une insurrection armée qui engagera la Révolution prolétarienne en Europe.

Entre le 1915 et le 1916 on assiste à une sorte de *roadmap* des actions neutralistes intransigeantes, avec des stratégies sur plusieurs niveaux: une campagne de propagande élémentaire (manifestations contre le départ des soldats, diffusion des opuscules antimilitaristes dans les casernes, des réunions privées et des élections); opérations de battage caractérisées fortement par des relations au plan individuel (des rencontres dans les rues, sur les places, dans les bars, dans des maisons privées) ; jusqu'à la réalisation des initiatives plus structurées.

En 1916, les jeunes militants de l'Italie du Sud donneront lieu à un 'bloc rouge' qui réunira les subversifs socialistes, anarchistes et les syndicalistes. Nicola Modugno (1895-1958), un jeune ouvrier agricole originaire d'Andria (une grande *agrotown* dans le département de Bari, dans les Pouilles) qui gouvernera – sauf quelques interruptions causées par les fréquentes arrestations – la Fédération de jeunesse socialiste régionale jusqu'au début de l'après-guerre, a donné suite à un projet pour un *Congresso interregionale socialista giovanile anarchico rivoluzionario pugliese*. Il se déroulera à Bari et, significativement, le 4 juin 1916, le jour de l'anniversaire du Statut (fête nationale du Royaume d'Italie), avec l'objectif à long terme de préparer le terrain pour une action commune à niveau national. L'invitation à une unité des buts avec des opérations exemplaires, dont la violence devient une condition prioritaire, est confirmée dans un Appel-

[51] Voir « Federazione Giovanile Socialista Italiana (1907-1918) », *Almanacco socialista italiano*, Milan, 1919, pp. 193-225.

Circulaire *Alle forze sovversive della Puglia rossa*, qui était caractérisé par le dépassement des 'promesses académiques' et les 'mots inutiles', exprès par les Conférences européennes de Zimmerwald et Kienthal pour aboutir à des opérations concrètes et unanimes, qui trouvent leur synthèse dans les mots de Modugno :

> à l'union sacrée, nous opposons l'union des parias et des bâtards de la terre natale[52].

La tentative insurrectionnelle est étouffée dans l'œuf avec l'expulsion ou l'arrêt de ses promoteurs (à Milan, à Rome, à Bari) qui sortent de scène pour quelques temps, tandis que le réseau conspiratif et clandestin parait souffrant et remanié.

La recherche des ententes sur des prérogatives insurrectionnelles paraît se réaliser de nouveau au cours de l'année 1917, au temps de la Révolution en Russie et dans un cadre de conflictualité sociale qui imprègne l'Italie entre le printemps et l'été.

La quatrième année de guerre en Europe (la troisième en Italie) commence dans le cadre d'un équilibre délicat, entre les déclarations du Président américain Wilson pour une paix raisonnable et profitable pour tous et les premières répercussions de la révolution de février, qui en Italie est accueillie avec enthousiasme et objectifs transversaux et divergentes. Aux premiers jours, on assiste à une 'infatuation collective' dans tous les groupes d'intervention qui soutiennent les aspects les plus belligérants et bourgeois de la révolution, canalisés par les nouvelles officielles qui circulent filtrées par la censure internationale. Interventionnistes et nationalistes considèrent les mouvements insurrectionnels de Petrograd les prémisses pour une reprise de la guerre profitable pour l'Entente et l'Italie ; pour le courant démocratique et révolutionnaire, les mouvements en Russie confirment la thèse selon laquelle la guerre a favorisé la révolution, comme l'écrit Benito Mussolini dans *Il Popolo d'Italia*, l'organe de presse qu'il avait fondée après la défection du parti socialiste et l'adhésion aux raisons de l'intervention (mars-avril 1917)[53]; les réformateurs du Parti Socialiste Italien (PSI), avec Filippo Turati et Claudio Treves à sa tête, en retirent des avantages « dans le but de guerre mais aussi de paix », parce que ces mouvements entraînent une approche de la nouvelle Russie des valeurs des démocraties occidentales; tandis que la classe dirigeante libérale célèbre dans le Parlement une libre Russie, fidèle et alliée: le Parlement soutient le discours du

[52] Voir Archivio Centrale dello Stato (Roma), *Pubblica sicurezza*, cat. A5g, *Prima guerra mondiale*, 1914-1918.

[53] Voir « La vittoriosa rivoluzione russa contro i reazionari tedescofili » et « La Russia nuova, nata dalla Rivoluzione, continuerà la guerra », *Il Popolo d'Italia*, 16 mars et 15 avril 1917.

Président du Conseil italien Paolo Boselli qui déclare que « les événements qui se déroulent en Russie enrichissent notre force » vers la victoire[54].

Les différentes évaluations des événements russes aiguisent à l'intérieur du Parti Socialiste italien les différences entre ceux qui poursuivent l'adhésion a l'Entente et ceux qui ouvrent la route au défaitisme.

La position des jeunes intransigeants est beaucoup plus prudente. À la fin de mars le journal *L'Avanguardia*, qui représente la Fédération des Jeunes Socialistes Italiens, mentionne un très faible écho des mouvements russes, dans l'attente d'une évaluation plus concrète. Avec les premières interprétations, on peut conclure que la révolution est saluée par les jeunes à la manière d'un formidable et peut-être décisif succès prolétaire, bloqué par une bourgeoisie 'jacobine' qui craint des insurrections. En effet, déjà à la fin du mois d'avril, lorsque des nouvelles plus fiables arrivent en Italie, sur la naissance des Soviets, beaucoup de cercles socialistes de la jeunesse expriment leur soutien enthousiaste à la « Russie rebelle »[55] et pousse à une contestation urgente, en syntonie avec les représentants les plus extrêmes du parti qui comptent sur Amadeo Bordiga (1889-1970, futur dirigeant du communisme italien), homme de confiance, particulièrement sensible aux instances des militants de la FJSI.

Entre-temps la guerre se prolonge, et sur l'ensemble du territoire national et à l'étranger les manifestations et les contestations envers la hausse des coûts, la guerre et pour la révolution se multiplient : entre décembre 1916 et avril 1917 on enregistre 384 troubles et 87 599 manifestants ; dans le sud d'Italie entre décembre 1916 et mai 1917 les troubles sont au nombre de 90 et les manifestants 25 245. Les préoccupations du gouvernement et de l'opinion publique italienne, qui envisagent un projet prémédité de la part du parti socialiste, ne sont pas totalement infondées. Certes, les initiateurs ne sont pas à rechercher parmi les représentants du groupe parlementaire et les dirigeants du parti socialiste officiel, qui ont souvent pris des orientations différentes à de nombreuses occasions. Au contraire, il s'agit des intransigeants et surtout des jeunes, qui voient l'opportunité de canaliser leurs plaintes vers la subversion.

Ces initiatives venant d'en bas, des cercles et des cellules s'organisent, même si d'une manière dispersée, avec des opérations et des protestations pour les conditions économiques. Les protagonistes de ces nombreuses manifestations sont les femmes, les enfants, les déserteurs et les soldats en licence. La souffrance, le deuil et la hausse des prix se mêlent au désir de paix qui semble toujours plus loin. Les actes de désobéissance vont se modifier, le message

[54] Voir Atti Parlamentari, Camera dei Deputati, *Discussioni*, session du 23 mars 1917, intervention de Filippo Turati (p. 13376) et intervention de Paolo Boselli (pp. 13377-13378).

[55] Voir *L'Avanguardia*, 25 mars, 8 avril, 22 avril, 6 mai, 13 mai 1917.

devient : « obtenir la fin de la guerre ou réagir avec la révolution ».

Pendant ce temps, on assiste aux premiers symptômes d'une reprise des manifestations de rébellion et pour le premier mai, qui concernent surtout les villes du Nord et du Centre, mais qui intéressent aussi les réalités du Sud (la Campanie, la Calabre, les Pouilles), avec des grèves (dans les usines et à la campagne), des élections, des manifestations pour le prolétariat et des messages de soutien à la révolution russe. Il s'agit d'une nouvelle chance pour les socialistes, afin de prendre la tête du mouvement, avec les anarchistes qui étaient prêts à une intervention armée dans les rues. Sur le front de la jeunesse le Comité Central met au point un plan qui est clairement précisé dans la 'Mémoire' à la Direction du parti. Le cœur du projet, c'est la volonté de à mener le mouvement d'opposition à la guerre, et, comme le précise le document, il s'agit de la conséquence, non pas des « illusions de la jeunesse » ou « des impertinences généreuses », mais d'un objectif partagé : « la paix, pas la victoire »[56].

La même ligne est suivie peu après dans le manifeste de la *Frazione intransigente del partito socialista*, née à Florence en juin 1917 (avec quatre comités provinciaux à Florence, Milan, Turin et Naples), et la tactique est soulignée fermement, « intransigeante et profondément révolutionnaire ». Ce n'est pas par hasard qu'une délégation de la Fédération de la jeunesse participe à la Réunion de Florence, ceci explique l'activité de propagande car désormais n'importe quelle action directe à diffuser les principes contraires à la guerre n'est plus nécessaire, mais au contraire il faut établir un plan pour la révolution.

Les extrémistes adultes et les jeunes rebelles confluent dans un réseau qui fait de la révolution de février leur espoir, au moyen de mots de passe : soulèvement, révolution sociale, désertion. Le moment le plus déstabilisant, la grande 'révolte' de Turin en août 1917, quand une émeute populaire éclate, au début spontanément, d'en bas et pour des raisons économiques, puis avec une haute valeur politique nourrie par l'action des anarchistes et des jeunes qui visent à la révolution. Cependant, en l'espace de quelques jours, l'insurrection est étouffée avec des morts, des blessés, des procès et des condamnations.

Entre l'été et l'automne 1917, lorsque l'intensité des manifestations de rue parvient à son sommet, les jeunes revendiquent leur importance soit à niveau national, soit dans les périphéries. Ils deviennent le porte-flambeau de la révolte, et cela est démontré par la solidité de la Fédération qui, à la fin de 1917, malgré l'appel sous les drapeaux de 4 000 militants, peut compter sur 9 000 inscrits, avec un pourcentage important de très jeunes (15 et 16 ans) qui

[56]Voir Federazione Giovanile Socialista Italiana, « Memoria al Partito Socialista Italiano », 24 mai 1917, p. 10.

donnent au mouvement une connotation nettement extrémiste.

À la veille de la révolution d'Octobre, les jeunes subversifs réunis au cadre du *VI Convegno nazionale delle sezioni giovanili socialiste d'Italia* (Florence, 23-24 septembre 1917) confirment la radicalisation de leurs positions qui suivent la révolution russe, selon une stratégie qui certifie la légitimité de la violence, le seul moyen qui sert au mouvement historique pour briser les stratégies politiques, désormais trop rigides. Les motions votées prévoient la coordination et la conduite des soulèvements révolutionnaires et l'adhésion au *Bureau* de Zurich pour une action simultanée dans tous les États et pour obtenir la fin de la guerre en Europe. L'ordre du jour, voté à l'unanimité, est encore une fois la confirmation de la progressive maturation de l'élan subversif et internationaliste qui a qualifié, au fil du conflit, le mouvement des jeunes socialistes, qui revendiquent leur autonomie.

Dans les périphéries, les circonscriptions donnent suite aux délibérations nationales. Parmi les fédérations du sud, la section guidée par Nicola Modugno, dans les Pouilles, parvient à saisir les indications d'une manière plus extrémiste. La vision politique se radicalise, et les opérations de propagande contre la guerre se mêlent à la socialisation des terres. Les Pouilles, justement, donneront naissance à un mouvement qui revêt un sens pour la diffusion des théories anarchistes et communistes. Entre octobre et novembre on travaille sans cesse pour préparer le Congrès des paysans et des paysannes dans les Pouilles, avec la participation des représentants des fédérations socialistes de la jeunesse de l'Emilia-Romagna, Toscane et des comités centraux des adultes et des jeunes. L'objectif, engager une importante mobilisation des paysans qui aurait dû s'étendre dans d'autres régions du Royaume, au moyen d'un réseau national entre les différents noyaux révolutionnaires. Les réunions prévues pour le 11 novembre 1917 furent interdites, mais la propagande va s'intensifier, particulièrement autour des sections paysannes pour la réorganisation et la préparation d'une agitation qui menaçait de dégénérer en révolte pour la revendication des superficies agricoles inutilisées.

Pendant les jours suivants, après les premières nouvelles confuses à propos de la révolution bolchevique (l'agence Stefani donne l'information du soulèvement de Petrograd le 9 novembre ; l'organe officiel du Parti Socialiste Italien *Avanti!* en offre un compte-rendu le 10 novembre), à Florence – 17, 18 novembre – une rencontre clandestine a lieu entre Amadeo Bordiga et Antonio Gramsci, avec la participation du chef du mouvement des jeunes Modugno. Le débat se déroule autour du plan pour la socialisation des moyens de production et pour la révolution sociale. Une investigation de la part du Gouvernement met au jour un plan de sabotage parmi les ouvriers, les paysans et les soldats (avec une incitation à la désertion) sur le modèle de la Russie. Un comité de direction est

constitué à Milan, tandis que six comités régionaux sont organisés à Florence, Gênes, Livourne, Bologne, Ferrare et Naples.

Malgré la censure, qui affecte de façon profonde la presse socialiste, l'enthousiasme pour la révolution d'Octobre est très fort. Au niveau pratique l'exemple bolchevique se traduit de façon significative sur les éléments les plus jeunes de la gauche socialiste, non plus et non seulement dans une exhortation pour une 'révolte pour la paix' et pour les conquêtes sociales (dans les usines et pour la distribution des terres), mais aussi, tout au moins dans les intentions, pour le bouleversement de l'ordre établi contre l'organisation de l'État. Les événements survenus depuis l'expérience soviétique ouvrent en fait une nouvelle étape de stratégie de lutte avec une bolchevisation enthousiaste du mouvement antimilitariste de la jeunesse, confirmée aussi par l'organisme de diffusion de la Fédération, qui entre fin 1917 et début 1918, se révèle particulièrement intéressée au débat concernant le procès révolutionnaire qui se déroule en Russie[57].

L'impulsion à la révolution qui augmente à la fin de 1917 s'inscrit dans un climat social très tendu. Le 4 octobre 1917 le décret Sacchi, qui confère des pouvoirs étendus et un grand pouvoir discrétionnaire envers le défaitisme; le 24 octobre (juste avant le début effectif de la révolution d'Octobre) la très lourde défaite subie par l'armée italienne à Caporetto, entraîne des changements aux niveaux politique, militaire et stratégique, avec le passage de la Présidence du Conseil de Paolo Boselli à Vittorio Emanuele Orlando ; Armando Diaz remplace Luigi Cadorna au commandement suprême; un renforcement de la propagande dans le pays et dans les tranchées; une recrudescence de la censure et de la répression alimentée par le souci d'ennemis de l'intérieur. À la fin de 1917 et au cours de 1918 les procès contre les dissidents connaissent une croissance exponentielle dans l'ensemble du pays, de façon particulièrement rigoureuse envers les socialistes intransigeants et les anarchistes accusés, souvent avec des incriminations non fondées, de préparer des conspirations contre la patrie. Arrondissant au chiffre inférieur, on estime que entre septembre 1917 et mars 1918, 800 procès se déroulent, pour atteindre la chiffre de 1858 en octobre.

L'élargissement du champ d'application de la réglementation en matière de délit d'opinion, les arrestations, les enfermements et les rappels sous les drapeaux pour les classes 1898, 1899 et 1900 (ces derniers à partir de février-mai 1918), affaiblissent mais ne font pas plier le mouvement de jeunesse qui tente encore, pendant ces mois, de conduire la campagne pour la révolution. La coordination

[57]Voir les articles publiés entre décembre 1917 et août 1918 et les communiqués dans la rubrique *Quel che avviene in Russia* (décembre 1917-janvier 1918).

des énergies pour des projets à grande échelle étant difficile, on cherche à maintenir l'agitation au moyen d'actions isolées. Dépliants, opuscules, cartes postales circulent dans les campagnes, sont affichés à l'entrée des usines, remis en mains propres aux ouvriers et aux paysans. Le contenu, le langage, les descriptions apocalyptiques ont une conséquence au niveau émotionnel à cause des images des massacres sur les champs de bataille, les jeunes, qui subissent une séparation déchirante de leurs familles, la mort inutile. Pourtant, l'opposition à la guerre est reléguée au second plan par rapport à la nécessité de l'insurrection armée des soldats, des ouvriers et des femmes au niveau international.

Le Conseil général de la Fédération des Jeunes Socialistes, qui se tient à Bologne le 8 septembre, 1918, ne permet pas de déclarations ambiguës : les jeunes se prononcent pour « l'intransigeance absolue et révolutionnaire »[58], pour la constitution d'un nouveau parti avec une approche maximaliste et dans le cadre des relations internationales pour la Troisième Internationale, en collaboration avec les fédérations européennes des jeunes qui se sont reconstituées au cours de l'année. Ils entretiennent des relations avec la Fédération française, guidée par Pierre Laine (qui recommence à publier la revue mensuelle *La Voix des jeunes*) ; avec les socialistes espagnols, les camarades russes, et avec le Comité international du Parti Socialiste Italien, présidé par Angelica Balabanoff.

Avec la fin du conflit armé, pour la Fédération des Jeunes « une nouvelle histoire commence »[59]. La perspective politique pour l'après-guerre est résolue: préparer un plan de bataille qui ne néglige pas de faire circuler la propagande du socialisme révolutionnaire dans les masses.

En outre, grâce à sa croissance, la Fédération italienne finira par devenir un mouvement de masse et à prendre des initiatives ambitieuses, même au niveau international. En 1919, la Fédération favorise un *Appel-programme* aux jeunes socialistes et prolétaires de tous les pays » fondé sur des critères qui prévoient souvent un élément de violence: « le Peuple en armes […] la grève générale révolutionnaire […] la conquête du pouvoir […] la dictature prolétaire […] »[60].

Sur cette base, l'adhésion des jeunes au programme bolchevique trouve dans l'après-guerre de nouvelles stratégies pour renouveler le futur de la vieille Europe sur des concepts de justice, liberté, égalité. Les jeunes, qui avaient

[58]Voir « Il nostro Consiglio nazionale dell'8 corrente a Bologna », *L'Avanguardia,* 22 septembre 1918.

[59]Voir « Incomincia una novella storia », *L'Avanguardia,* 10 novembre 1918.

[60] Voir « Appello della Gioventù Socialista Italiana ai giovani socialisti e proletari di tutti i paesi », supplément à *L'Avanguardia,* 29 juin 1919.

cultivé l'espoir d'un changement, en 1921 adhèrent en masse au Parti Communiste Italien (bien entendu, avec des exceptions), mais cet espoir s'évanouira bientôt sous la hache persécutrice et répressive du fascisme. Cependant, il laissera un héritage plein d'idées, de relations, de valeurs, qui contribueront au processus de maturation politique et d'émancipation sociale de la jeunesse subversive.

Bibliographie

Albanese, G. (2008). Essere giovani nel 1915, In Isnenghi, M. & Ceschin, D. *Gli Italiani in guerra. Conflitti, identità, memorie dal Risorgimento ai giorni nostri. La Grande guerra: dall'intervento alla "vittoria mutilata"*, vol. III, Torino : Utet.

Arfé, G. (1966). *Il movimento giovanile socialista. Appunti sul primo periodo. 1903-1912.* Milano : Del Gallo.

Canale Cama, F. (2006). *Alla prova del fuoco. Socialisti francesi e italiani di fronte alla prima guerra mondiale (1911-1916).* Napoli : Guida.

Capuzzo, E. (2017). *Guerra e libertà civili, In Ead Istituzioni in Francia e in Italia nella prima guerra mondiale.* Roma : Edizioni Nuova Cultura.

Caretti, S. (1974). *La rivoluzione russa e il socialismo italiano (1917-1921).* Pisa : Nistri-Lischi.

Chuzeville, J. (2015). *L'internationalisme contre la Première Guerre mondiale.* Paris : Éditions Demopolis.

Cohen, Y. (1989). *Les jeunes, le socialisme et la guerre. Histoire des mouvements de jeunesse en France.* Paris : L'Harmattan.

Craver, E. (1996). The Third Generation: the young socialists in Italy, 1907-1915. *Canadian Journal of History / Annales canadiennes d'histoire,* XXXI (2), 199-226.

De Donno, D. (2018). *Una «union sacrée» per la pace e per la rivoluzione. Il movimento dei giovani sovversivi meridionali contro la guerra (1914-1918).* Firenze : Le Monnier.

De Donno, D. (2018). 1916. I giovani socialisti rivoluzionari per «l'unione dei reietti e dei bastardi» contro la guerra. *Itinerari di ricerca storica*, XXXII (2).

De Felice. R. (1963). Ordine e orientamenti delle masse popolari italiane nella prima metà del 1917. *Rivista storica del socialismo*, XX, 467-504.

Di Maggio, M. (2017). *Sfumature di rosso. La Rivoluzione russa nella politica italiana del Novecento.* Torino : Accademia University Press.

Dogliani, P. (1983). *"La scuola delle reclute". L'Internazionale giovanile socialista dalla fine dell'Ottocento alla prima guerra mondiale.* Torino : Einaudi.

Dundovich, E. (2017). *Bandiera rossa trionferà? L'Italia, la Rivoluzione di Ottobre e i rapporti con Mosca 1917-1927.* Milano : Franco Angeli.

Fedele, S. (1996). *Una breve illusione. Gli anarchici italiani e la Russia sovietica 1917-1939.* Milano : Franco Angeli.

Gozzini, G. (1979). *Alle origini del comunismo italiano. Storia della federazione giovanile socialista (1907-1921).* Bari : Dedalo.

Guerrini, I. & Pluviano, M. (2008). Italie 1917. L'été de feu de la désobéissance. In Loez, A. & Mariot, N. *Obéir, désobéir. Les mutineries de 1917 en perspective*. Paris : Éditions La Découverte , 78-92.

Halperin, S. (2015). War and Social Revolution. World War I and the 'Great Transformation'. In Anievas, A. *Cataclysm. The First World War and the Making of Modern Politics*. Boston : Brill, 174-200.

Lomellini, V. (2015). *La «grande paura rossa». L'Italia delle spie bolsceviche (1917-1922).* Milano : Franco Angeli.

Papa, C. (2013). *L'Italia giovane. Dall'Unità al fascismo*. Roma-Bari : Laterza.

Papadia, E. (2013). *Di padre in figlio. La generazione del 1915*. Bologna : Il Mulino.

Petrachi, G. (2016). L'Italia e la rivoluzione d'ottobre. Masse, classi, ideologie, miti tra guerra e primo dopoguerra. *Annali della Fondazione Ugo La Malfa*, Roma : Gangemi.

Prezioso, S. (2017). *Contre la guerre 14-18. Résistances mondiales et révolution sociale*. Paris : La Dispute.

Prezioso, S. (2018). 1917: l'Italie en ébullition. *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 137, 107-120.

Procacci, G. (1999). *Dalla rassegnazione alla rivolta. Mentalità e comportamento popolari nella grande guerra.* Roma : Bulzoni.

Savant, G. (2017). La rivoluzione russa e i socialisti italiani. *Diacronie*, 32 (4), 1-20.

Scibilia, C. (2012). *Tra nazione e lotta di classe. I repubblicani e la rivoluzione russa*. Roma : Gangemi.

Ce que 'prendre le pouvoir' signifie. À partir de l'écologie politique

Fabrice FLIPO

Philosophe

Institut Mines-Télécom BS

Laboratoire de Changement Social et Politique, Université de Paris

Introduction

Dans l'esprit de ce colloque nous mobilisons le cas de l'écologie politique comme un point d'appui à partir duquel construire une analyse des rapports de la révolution à l'émancipation. L'objet étudié présente la particularité de ne pas avoir produit de révolution à ce jour, au sens de prise de pouvoir et changement de régime, contrairement à d'autres cas abordés dans ce colloque. L'analyse proposée ne sera donc pas rétrospective ; il s'agit d'une méditation sur ce que signifie « prendre le pouvoir » à partir des difficultés et succès partiels rencontrés par l'écologie politique dans son désir de transformation du monde et d'émancipation. Nous nous intéressons aux rapports entre écologisme et marxisme, dans les années 1960 à 1980, avant de nous intéresser à la question politique et notamment aux hésitations d'André Gorz, avant d'en venir à ce que « prendre le pouvoir » peut signifier, en nous aidant de Sartre. La piste qui se dégage est que la prise de pouvoir renvoie à la maitrise du destin et de l'organisation du monde à partir de singularités humaines et non-humaines, à rebours des conceptions qui s'intéressent seulement à l'un des moyens permettant d'obtenir ce résultat : le changement de régime politique au sens étroit du terme, comme désignant le lieu de gouvernement.

Écologisme et marxisme

Dans les années 1960, quand l'écologie apparaît, le marxisme domine les manière de faire et de penser la révolution, qui signifie ordinairement « prendre le pouvoir », ce qui se traduit concrètement par la prise du pouvoir de l'État, au travers d'une guerre civile si nécessaire, ou par les urnes, dans la version sociale-démocrate ; pour que la révolution soit « sociale » toutefois et pas seulement « formelle » ou même « bourgeoise » (libertés politiques) cet acte fondateur est

une condition nécessaire mais non suffisante : le prolétariat doit être mis aux commandes des usines et des territoires via des conseils, sur le modèle de la Constitution de l'Union Soviétique (Lénine, 1969). Ce modèle pris sur l'exemple russe a fait école et de nombreuses tentatives ont été menées pour le mettre en œuvre à l'échelle mondiale, au XXème siècle. Quand l'écologie politique émerge dans les pays industrialisés elle se trouve sommée de se situer par rapport à ce modèle, comme d'autres mouvements : la destruction écologique n'est-elle pas une conséquence parmi d'autres du capitalisme ? La lutte écologique n'est-elle pas un « front secondaire » dont la tâche est alors de soutenir la lutte des classes dans son œuvre de révolution et donc de prise de pouvoir ?

La littérature montre que les écologistes semblent adhérer partiellement à cette thèse, à l'époque (oui, il faut faire la révolution ; oui l'objectif principal est de renverser le capitalisme) (Dumont, 1977 ; Flipo, 2014, 2018 ; Vrignon, 2017) ; toutefois trois questions sont posées de manière insistante : le contenu du socialisme, en particulier sur le plan matériel, dans la mesure où c'est là que se joue le rapport à la nature (Schmidt, 1962) (ne s'agit-il que « des soviets et de l'électricité » ? que s'agit-il de socialiser et qu'est-ce que « socialiser » veut dire ?) ; le rapport entre les moyens et les fins (peut-on porter l'émancipation au travers de moyens autoritaires tels que le Parti et sa discipline ou en remettant toujours à plus tard, après la révolution, la mise en place de pratiques émancipatrices, en termes notamment de concertation ?) ; et plus particulièrement, doit-on considérer que la lutte cible principalement voire uniquement les rapports capitalistes et non l'outil de production (suivant la distinction fameuse de Marx) ? Ces trois questions vont à notre avis structurer la réflexion de l'écologisme sur ce que faire révolution signifie, dans son rapport à l'émancipation. La dernière des trois renvoie plus largement au problème du sujet de l'histoire : qui est le porteur des besoins universels ? Qui est la classe universelle et qu'est-ce que cela veut dire ? Est-ce toujours le prolétariat et si tel n'est pas le cas alors qui ?

Ces trois questions ne sont pas nouvelles puisque le socialisme autogestionnaire les a posées (Audier, 2017), influencé par Bakounine. C'est d'ailleurs lui qui se montrera le plus réceptif aux thèses écologistes, à l'exemple du PSU en France (Vrignon, 2017). Mais ce parti reste relativement minoritaire et en prise à l'accusation classique depuis le *Manifeste* de « socialisme petit-bourgeois » ou « utopique » (Marx, 1847), dans la mesure où un facteur essentiel est manquant : les forces révolutionnaires, le « sujet de l'histoire ». De plus le socialisme autogestionnaire écologiste ne représente qu'une petite partie du socialisme autogestionnaire : la plus grande partie tend à vouloir socialiser les outils de production issus du capitalisme, plutôt que les remettre en cause (Laville, 2016). Pour Proudhon déjà la socialisation nouvelle reposait sur la

division du travail et les machines, ainsi expliquait-il que l'erreur des communistes est d'avoir cru que la fraternité est le fondement premier de la société à partir duquel tout s'organise alors qu'elle est le résultat de des perfectionnements de cette forme de société-là qui émerge avec l'industrie (Proudhon, 1867). Les écologistes ont une idée assez différente quand ils évoquent la « socialisation de la nature » : pour Philippe Saint-Marc par exemple cela renvoie à l'idée de dédensifier, ruraliser, démocratiser, préserver, végétaliser, embellir et épanouir (Saint Marc, 1971), ce qui est assez représentatif des revendications[61]. Alain Lipietz passe du rouge au vert dans les années 1980 et pose un diagnostic qui reste actuel : la divergence majeure réside dans le rapport aux forces productives (Lipietz, 1995). C'est une divergence qui va durer puisqu'elle est encore largement constatée de nos jours, que ce soit dans les pays industrialisés ou dans les pays en développement. Les syndicats ou partis socialistes ou socialisants même révolutionnaires se sont montrés réticents envers l'urgence écologiste, acquiesçant souvent aux revendications générales mais le traitant dans les faits comme un enjeu second, et pas seulement comme un front secondaire. Si chaque conquête dans le domaine des droits des travailleurs est saluée, quand bien même elle n'avait rien d'une révolution au sens d'un changement de régime, la mise en échec d'infrastructures telles que des centrales nucléaires est régulièrement considérée comme « se trompant d'adversaire », ainsi que le souligne encore l'historien François Jarrige dans un ouvrage récent (2014).

En 2017 la consultation du site de Lutte Ouvrière renvoie toujours à cette même divergence :

> Le bilan du capitalisme dans le domaine environnemental est désastreux. Dominé par la recherche du profit maximum et le plus immédiat possible, ce système économique entraîne de graves pollutions, le gaspillage généralisé des ressources énergétiques ou minières de toute la planète, et des catastrophes industrielles majeures. Mettre fin à ce système, irresponsable vis-à-vis des ressources de la planète comme il l'est vis-à-vis de l'humanité tout entière, est bien la seule manière conséquente de se battre pour une société respectueuse de son environnement. Quant au courant politique qui se réclame de l'écologie, il regroupe toutes sortes de tendances, qui vont de l'extrême droite à l'extrême gauche. [...]. Mais, à la différence de nombreux militants écologistes, nous ne confondons pas la lutte contre les usages qui sont faits aujourd'hui de certaines techniques (énergie nucléaire ou organismes génétiquement modifiés dits OGM, par exemple) avec la lutte contre ces techniques elles-mêmes. Pour nous, c'est le fait que ces techniques soient entre les mains de la bourgeoisie et utilisées pour la recherche du profit maximum, sans aucun contrôle de la population, qui les rend dangereuses[62].

[61] Voir notamment *Les* Amis *de la Terre, Texte de base,* 1977 (fonds de l'auteur) ou FNE, *Rapport d'activité,* 2017, ou encore l'un des programmes des Verts.

[62] http://www.lutte-ouvriere.org/qui-sommes-nous/ecologie

L'émancipation du capitalisme n'implique pas de remise en cause des outils de production, mais seulement de leur usage. C'est Marx le premier qui expliqua que l'objectif était les rapports de production, et non les outils de production, condamnant la seconde stratégie mise en œuvre à l'époque par certains ouvriers, à l'exemple des Luddites (Biagini & Carnino, 2010 ; Bourdeau, Jarrige, & Vincent, 2006 ; Chevassus-au-Louis, 2006) :

> Il faut du temps et de l'expérience avant que l'ouvrier apprenne à distinguer la machinerie de son utilisation capitaliste, et donc transférer ses attaques du moyen matériel de production lui-même à la forme sociale d'exploitation de celui-ci. (Marx, 1867, Chapitres V et XV)

La question du rapport aux outils n'est pas la seule : la conception de la prise de pouvoir est également problématique. Les hésitations d'André Gorz sont instructives, dans la mesure où il oscille entre une position de réconciliation du social, fondée sur un seul sujet révolutionnaire, et une autre ancrée dans un pluralisme de mouvements sociaux, dans les années 1970 à 1980, où il souligne que l'écologisme doit affirmer ses spécificités et son autonomie (Gorz, 1978, p. 24; Flipo, 2017). Dans son célèbre article sur l'électrofascisme, basé sur les deux notions-clé d'Illich que sont la contre-productivité et le monopole radical, ce sont les technocrates qui sont pris à partie, et pas seulement le capitalisme : le point d'ancrage n'est pas seulement l'économie mais le pouvoir politique, la domination de certains individus par d'autres, en général, et pas seulement la domination des capitalistes sur les travailleurs. De plus Gorz souligne à ce moment-là que la foi marxiste en l'unité de l'individu et de la société est ce qui a mené aux régimes totalitaires (Gorz, 1980) : on retrouve à nouveau cette sensibilité à la démocratie, au pluralisme, ce qui le conduit à élaborer davantage la question politique. Françoise Gollain met en avant une définition plus spécifique du politique, dont elle affirme que Gorz s'inspire : celle de Dick Howard de politique comme médiation entre droits de l'individu et intérêt de la société (Gollain, 2018) et un inédit inspiré par la *Critique de la Raison Dialectique* sartrienne (Sartre, 1960) dans lequel Gorz note que

> La raison fondamentale de l'aliénation est que le monde, au lieu d'être produit comme l'objet volontaire commun de tous (par coopération et division volontaires du travail) est produit par-dessus le marché comme totalisation non voulue, par la matière organique et les lois inorganiques, d'un fourmillement de praxis antagonistiques. (Gollain, 2018, p. 67)

Ces définitions le rapprochent du Marx politique, pour parler comme Abensour, c'est-à-dire de la politique comme « contr'Un » (Abensour, 2012) soit un arrangement sans écrasement des singularités. Gorz reproche aussi au planisme socialiste de vouloir recréer une société indifférenciée ne faisant pas face à l'écart entre l'individu et le social, caractéristique qu'il juge « prémoderne » (Gollain, 2018, p. 213) et précapitaliste. Ultérieurement les

choses changent fortement, Gorz revient comme le souligne Françoise Gollain à la thèse d'une unité possible et « sans coutures » du sujet et de l'objet, de l'individu et du social, de l'hétéronome et de l'autonome, du sujet et de la collectivité. Il discrédite toute perspective qui ne serait pas d'emblée unitaire c'est-à-dire porteuse de l'universalisme, tout l'universalisme et rien que l'universalisme. Affirmer que l'écologie n'est pas libératrice en soi lui suffit lors pour l'écarter, désormais, comme si l'anticapitalisme suffisait de son côté à l'être, sans plus d'explications. C'est renoncer entièrement à la question du pluralisme des mouvements sociaux.

Françoise Gollain souligne à juste titre l'influence de la *Critique de la Raison Dialectique* sartrienne sur Gorz (Gollain, 2018, p. 16) mais elle ne relève pas assez à notre sens l'absence chez ce dernier du concept de « quasi-souveraineté » qui est central dans cette œuvre (au demeurant très peu citée dans le texte, que ce soit par Gorz ou Gollain) et qui désigne le lieu de la synthèse qui permet aux individus de savoir ce qu'ils font collectivement et se pose ainsi en tiers médiateur. Les deux définitions mises en avant de Howard et celle inspirée par Sartre ne jouent aucun dans la partie de l'œuvre de Gorz où il tient une position de réconciliation possible entre le sujet et l'objet ; elles ne jouent pas non plus un rôle très important ailleurs dans la mesure où l'appel à la démocratie ne se traduit pas par des propositions de mise en œuvre concrète très claires et compréhensibles. Gorz est resté un analyste de l'économie plus que de la politique ; il est donc ancré dans le marxisme économiciste du *Capital* (et des *Grundrisse*) plus que dans le Marx politique du *18 Brumaire*. Il est frappant de constater que Gorz ne pense le pouvoir que par certaines de ses conditions techniques (le numérique, la communication) ou dans des situations exceptionnelles (le « groupe en fusion » sartriens), qui ont tous deux la propriété de rejeter le pluralisme des aspirations à l'arrière-plan : il ne prend pas vraiment au sérieux les désaccords qui peuvent exister entre les différentes fractions de la société à propos de l'ordre de celle-ci, et ne pense pas les conditions concrètes de résolution de ce pluralisme ou du moins de son non-écrasement par une « classe universelle », qui porterait le Bien Commun sans avoir besoin de se concerter. Et ceci se reflète dans sa théorie de la valeur, à nouveau, qui continue d'être la valeur-travail, substantielle, à la différence de Postone (1986) par exemple qui rejoint le dernier Orléan pour qui la valeur économique est un compromis social, et dépend donc des procédures (Orléan, 2015). Cette analyse le conduit à parier sur un hypothétique effondrement du capitalisme, qui bien sûr ne viendra pas, mais suspendra pour un temps toutes les critiques illichiennes possibles sur le déploiement de ces outils.

Écologie et politique

À la question du sujet de l'histoire les écologistes répondent volontiers « tout le monde » ou « l'humanité entière » voire même « l'ensemble du vivant » c'est-à-dire la nature au sens de la biosphère (Sainteny, 1997), les humains ayant intérêt à prendre conscience de cette interdépendance qui est comme spontanée et donnée dans la biosphère (Goldsmith, 1992). Le propos fait écho à Marx quand celui-ci explique que le problème est moins le capitaliste en tant que personne que le capitalisme en tant que système, et donc que l'enjeu est moins moral que politique ; mais le lieu d'où se construit l'alternative est très différent, tout comme son contenu, ce qui conduit nombre d'écologistes à se revendiquer ni de droite ni de gauche, dans la mesure où socialisme et libéralisme se montrent également productivistes.

En quoi consiste la révolution écologiste, alors, et quel pouvoir s'agit-il de prendre ? Qui est le sujet émancipateur, compte-tenu de l'écart manifeste entre les déclarations universalistes et la minorité qui les porte, qui est sociologiquement marquée (Bozonnet, 2012) ? L'écologisme insiste en premier lieu sur une révolution ontologique ou « copernicienne » à la manière de Thomas Kuhn (1972) : comprendre que nous sommes dans la nature au sens de la biosphère et non en-dehors. C'est par exemple l'un des points cardinaux de l'écologie profonde. Se relier à la nature est une attitude qui peut rappeler par certains traits la solidarité de classe, qui peut être incarnée par le souci de ne pas réussir au sens bourgeois du terme, afin de ne pas trahir et ne pas passer du côté des dominants : là encore marxisme et écologisme se montrent similaires. C'est d'ailleurs là que se joue le type d'écologisme défendu. Comme le remarquait déjà Serge Moscovici en effet on ne défend jamais « la nature » seule mais des états de nature dans lesquels l'humanité se voit attribuer une place, y compris en termes de structuration interne des sociétés humaines (Moscovici, 1962). C'est ici que l'écologisme ne peut éviter d'être soit « de droite » soit « de gauche », si ces concepts renvoient respectivement d'une part au conservatisme et de l'autre au parti de l'émancipation. Suivant les états de nature défendus en effet la place de l'humanité est égalitaire entre les membres de l'espèce ou elle ne l'est pas. Quand Aldo Leopold, présenté comme un partisan de la deep ecology par Luc Ferry (1992) explique que la wilderness doit être défendue parce qu'elle permet aux adeptes de l'*American Way of Life* se de revivre leurs origines (Leopold, 1949), il défend une écologie qui ne porte guère de trace d'égalité. L'Indien est absent, mais pas seulement : les impacts globaux de cet American Way of Life porté au paroxysme par Donald Trump sont également absents. Une écologie émancipatrice se fonde sur le respect de la nature (droits de la nature) mais également non domination des humains les uns par les autres au travers de la place que l'on s'accorde dans la nature, ce que traduit

notamment la « clause de Locke » qui énonce que « nul ne [peut] s'estimer lésé de voir une autre personne boire, même à pleine rasade, s'il lui laissait toute rivière de la même eau pour étancher sa soif. Ce qui vaut pour l'eau vaut identiquement pour la terre, s'il y a suffisamment des deux » (Locke, 1690, Chapitre V). L'enjeu central est la part que chacun s'approprie. Kant faisait déjà remarquer que si la Terre était plate et infinie, les hommes pourraient s'y disperser sans relation aucune les uns avec les autres et n'avoir aucune communauté, ce qui éliminerait le problème de la possession (Kant, 1994, §13). Mais tel n'est pas le cas, et par conséquent toute possession entre en relation avec d'autres possessions, par contiguïté ; raison pour laquelle toute possession doit être justifiée. Que la nature ait été donnée aux humains « sans pourquoi » est ce qui justifie que l'ordre établi puisse être mis en cause. Ce don continue de réactualiser sans cesse la question des « barbelés sur la prairie », de celui qui, le premier, « ayant enclos un terrain, s'avisa de dire, ceci est à moi, et trouva assez de gens simples pour le croire, fut le vrai fondateur de la société civile. Que de crimes, de guerres, de meurtres, que de misères et d'horreurs, n'eut point été épargnés au genre humain que celui qui arrachant les pieux ou comblant le fossé eût crié à ses semblables :

> Gardez-vous d'écouter cet imposteur, vous êtes perdus si vous oubliez que les fruits sont à tous et la terre à personne. (Rousseau, 1989, p. 91)

Ce qui vaut pour le terrain vaut pour toutes les ressources, qu'elles aient été transformées ou non, car en elles persiste toujours la trace ineffaçable de l'arbitraire originel.

Au-delà de ces débats le point de départ de l'écologisme semble être le territoire et les preuves en c sens sont nombreuses : au niveau institutionnel c'est la DATAR (Délégation à l'Aménagement du Territoire et à l'Action Régionale) créée en 1963 qui joue un rôle pionnier, puisque l'organisme contribue à élaborer les « 100 mesures pour l'environnement » en 1970, qui constitue le premier programme gouvernemental de grande ampleur sur le sujet (Charvolin, 2003, p. 71) ; l'une des grandes lois écologistes est la loi du 25 juin 1999 d'orientation pour l'aménagement et le développement durable du territoire (LOADDT), dite « loi Voynet » ; Luc Boltanski et Claudette Lafaye parlent de « conflits dans l'aménagement de la nature » à propos de la justification écologique (Boltanski & Lafaye, 1993). L'écologisme s'avère alors différer substantiellement du socialisme autogestionnaire (Proudhon, Owen, Fourier) dans la mesure où celui-ci tend à organiser la démocratie à partir du lieu de production. L'écologisme vise les modes de vie et est donc conduit à relativiser la vie de l'entreprise au sein d'autres enjeux sur le territoire dans lequel elle s'inscrit. La divergence n'est pas secondaire puisqu'elle renvoie à des urgences et des lieux de lutte très différents. Pour le dire un peu brutalement l'une des fins

de la lutte socialiste ou socialisante est la préservation de l'outil de production, en tant qu'il est utile pour le travailleur (et il l'est réellement) alors que l'écologisme tend à ramener cet outil de production à sa valeur d'usage ou utilité dans la biosphère, or les deux ne concourent pas toujours. La situation type où se construit l'affrontement et la lutte est différente, comme on peut s'en convaincre en lisant l'Histoire du socialisme de Jacques Droz, qui soutient que le marxisme classique est « l'unité morale du socialisme » (Droz, 1974, p. 5), et continue d'être une référence, comme le reconnaissaient encore récemment Jean-Jacques Becker et Gilles Candar dans leur Histoire des gauches en France (Becker & Candar, 2004, p. 13). Le rapport au marché qui en découle diverge substantiellement de celui des forces révolutionnaires socialistes : l'écologisme tend à défendre la souveraineté du consommateur, en particulier face aux entreprises les plus imposantes, et leur capacité à former la demande au travers de la publicité et d'une politique de l'offre (Baudrillard, 1970, 1972, 1973 ; Galbraith, 1967) très influente. Il tend à utiliser le marché comme un outil contre un centralisme jugé autoritaire, alors que dans le même temps le socialisme classique et les syndicats tels que la CGT voient plutôt dans le centralisme le moyen par excellence de l'organisation de l'égalité ; ces tensions sont tout particulièrement visibles autour de la question de l'énergie et du nucléaire (Flipo & Pilichowski, 2015).

La situation décrite jusqu'ici concerne plutôt les zones dites « développées » ; la situation est sensiblement différente de celle qui prévaut dans les zones en développement, pour plusieurs raisons. Les populations développées sont prises au piège : tous les individus sont pris dans la nasse des produits industrialisés à forte empreinte écologique, y compris les pauvres qui ne parviennent à maintenir leur rang dans la société de spectacle ou de consommation décrite par Baudrillard ou Debord qu'en consommant des produits bas de gamme qui sont ceux dont le contenu en carbone par euro est souvent le plus élevé que celui des autres produits (Decathlon, Ikea etc.). Les espaces ruraux échappent en partie à cette emprise et offrent des possibilités concrètes de relocalisation attirant les néoruraux. Dans les pays en développement de vastes zones demeurent hors du contrôle des mégastructures industrielles ; de plus celles-ci s'y montrent souvent sous leur jour le plus repoussant, celui de la phase d'extraction des ressources, destructrice tant pour la nature que pour ses habitants, y compris humains. Ramachandra Guha a proposé une interprétation suivante qui nous paraît séduisante, dans les pays en développement (Guha, 1994). Le monde se partagerait désormais en deux classes, plus une troisième : les omnivores qui vivent en ville et consomment de tout sans savoir d'où ça vient, et les peuples des écosystèmes qui dépendent de la nature et voient leur mode de vie détruits par l'extractivisme nécessaire pour assurer le mode de vie des premiers. Quand

les peuples des écosystèmes sont chassés ils deviennent des « réfugiés écologiques », habitant dans des conditions dégradées, socialement et écologiquement, par exemple dans les bidonvilles. La promesse libérale et même socialiste est que tout le monde arrive au Graal de l'abondance ; abondance réelle pour le socialisme et abondance suivant son mérite pour le libéralisme ; le résultat possible est que seuls certains y arrivent. Les peuples des écosystèmes proposent donc une autre piste, qui a su se lier avec de nouvelles formes de maoïsme en Inde puisque les révolutionnaires naxalites se sont posés comme les défenseurs des forêts et des paysans contre les grandes entreprises venant extraire les ressources au bénéfice des villes. La révolution naxalite a contrôlé jusqu'à près d'un cinquième du territoire indien, autour de 2007, avant de reculer peu à peu. Ce mouvement s'appuie sur les oppositions des locaux aux grands projets d'infrastructure : le parallèle avec la ZAD ou les GPII est assez évident. La forêt est utilisée comme lieu de protection contre les forces gouvernementales. Les maoïstes sont arrivés au pouvoir au Népal en 2008.

Ce que « prendre le pouvoir » signifie

Reprenons le problème avec l'aide de Sartre, auteur déjà évoqué plusieurs fois. Abordant le problème d'une raison émancipatrice, Sartre estime que :

> L'intelligibilité fondamentale [d'une telle] raison dialectique [...] est celle d'une totalisation. (Sartre, 1960, p. 160)

La totalisation est un processus, une unification en acte ; elle est effective au sens de Hegel ou de Whitehead. La totalisation se distingue de la totalité qui est un résultat. L'activité totalisante « resserre tous les liens et fait de chaque élément différencié son expression immédiate et sa médiation par rapport aux autres éléments » (1960, p. 162). Se totaliser c'est se temporaliser et se spatialiser, ce qui implique une dimension que l'on pourrait presque dire d'aménagement du territoire, pour bien saisir ce qui se joue et rejoindre certaines thématiques deleuziennes. La relation des hommes entre eux est donc ternaire : moi, l'autre et l'objet, qui est le milieu dans lequel nous manifestons notre transcendance. L'homme n'est pas réductible à la matière mais il en participe, et pour la mettre en mouvement il doit s'y réduire, se faire-matière. C'est le cas notamment du travail, activité dans laquelle « l'homme se réduit à la matérialité inorganique pour agir matériellement sur la matière et changer sa vie matérielle (Sartre, 1960, p. 289). « Se réduire », ici, ce n'est pas un « biologisme » : c'est s'engager, se faire matière pour agir sur la matière, car l'esprit seul n'a pas d'effet ni même de manifestation. Quand l'acte est praxis, il unifie :

> La praxis comme unification de la pluralité inorganique devient unité pratique de la matière. Les forces matérielles rassemblées dans la synthèse passive de l'outil ou de la machine font des actes : elles unifient d'autres dispersions inorganiques et, par là

> même, imposent une certaine unification matérielle à la pluralité des hommes. (Sartre, 1960, p. 295)

Le pluralisme des individus ou « agents dialectiques » entraîne un atomisme de second degré : la multiplicité des totalisations. Une raison est dialectique lorsque les totalisations se totalisant entre elles génèrent ce que tous estiment être l'harmonie au sens de Whitehead ou l'Idée théologique kantienne ou l'Absolu hégélien. Dans une telle situation en particulier le travail est payé à sa valeur. Telle est l'émancipation.

Le pluralisme des individus conduit Sartre à distinguer deux grandes modalités dialectiques dans le rapport de ces totalisations entre elles : les « séries » (ou « collectifs ») et les « groupes ». La sérialité désigne l'état d'individus qui se trouvent dans des situations similaires, d'où des identités partagées ou communes qui n'ont pourtant rien « d'essentiel » dans l'absolu. Le Juif, le Colon, le Prolétaire ou le Capitaliste sont le nom d'une série (d'où la majuscule). Leur point commun est de partager une même objectivité (exis similaires, structuration commune de l'espace symbolique etc.) - ce qui n'est pas sans rappeler la situation de l'Écologiste et du Syndicaliste, qui sont si répétitives qu'elles peuvent être caractérisées par des dialogues-types, maintes fois entendus pour qui s'intéresse aux deux milieux[63]. La sérialité implique un niveau de concertation qui peut être très faible. Artificielles, construites, ces situations sont réelles, effectives, et se donnent souvent aux individus sous l'aspect de la naturalité et de l'extrême banalité. Sartre donne l'exemple d'une file d'attente à un arrêt de bus : chacun sait comment se situer sans avoir besoin d'en discuter. La configuration matérielle et symbolique est claire pour tous, tout comme l'effet attendu : aller quelque part en bus. À tel point que la situation se répète sans avoir besoin d'être questionnée, sinon à la marge, sous la forme de l'exception (par exemple, un « accident », terme qui indique en lui-même que l'événement est de l'ordre de l'inhabituel). C'est une fonction, validée et sanctionnée par les individus qui la mobilisent, à chaque fois. Le groupe se définit au contraire « par ce mouvement constant d'intégration qui vise à en faire une praxis pure en tentant de supprimer en lui toutes les formes d'inertie » (Sartre, 1960, p. 363).

Il surgit lorsqu'un événement reconfigure la hiérarchie de l'importance et conduit à mettre en cause la configuration existante des fonctions et des collectifs en tant qu'ils se révèlent être inaptes à générer liberté, émancipation et bien commun. Sartre privilégie l'exemple de la Commune en montrant comment un danger ou mal commun fait sortir les individus de leur

[63] Voir l'introduction à Flipo, F., et Pilichowsky, C., 2015 : *Op. Cit*., inspiré par Jean Gadrey : https://blogs.alternatives-economiques.fr/gadrey/2007/11/15/l-ecologiste-et-le-syndicaliste-scene-1

comportement sériel, par le moyen de ce que Durkheim appelait une effervescence au cours de laquelle les inerties sont suspendues, deviennent labiles et se recomposent. L'auteur prend l'exemple de Paris encerclée par le Roi : l'individu qui voit arriver l'armée du Roi se met à courir, et celui qui voit courir court car le comportement d'autrui lui indique que quelque chose d'important est en train de se produire ; on se parle, on s'organise, on va chercher des armes. Le groupe est alors « en fusion », tout le monde régule tout le monde, les messages circulent vite et personne ne se trouve au-dessus des autres. Chacun est dans une relation réciproque avec les autres. Chacun dissout activement son être sériel et adapte sans cesse son comportement à la situation, qui évolue. Cette situation de groupe en fusion ne dure pas. Tôt ou tard une nouvelle organisation va se mettre en place, des fonctions nouvelles vont se stabiliser au service du groupe et du bien commun. Chacun va s'occuper d'une fonction particulière. Petit à petit de nouvelles séries vont se former, de cette manière-là, que le danger reflue ou pas d'ailleurs, car une armée est une institution fonctionnalisée à l'extrême. Le groupe ne disparaît jamais complètement car aucune institution n'a la folie de croire qu'elle peut ignorer totalement le changement. Une fusion partielle est donc maintenue : ce sont par exemple les conseils d'administration où l'on fait évoluer les institutions à la marge, de manière cadrée.

À partir de cette analyse des séries et des groupes Sartre met en évidence l'existence d'une position très particulière qui dote un individu ou une petite minorité d'un rôle unique au pouvoir potentiellement démesuré. Replaçons-nous dans la situation : les individus engagés dans la série peuvent ne pas avoir de perception directe de l'effet collectif des comportements dans lesquels ils sont agrégés, et c'est même le plus souvent le cas ; c'est pour cette raison que Marx dit qu'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font. Le problème ne peut pas être surmonté simplement en discutant avec un individu voisin, car celui-ci se trouve dans une situation similaire. Chaque individu n'est qu'une partie d'un processus qui peut être très vaste, tels que l'Empire romain ou la mondialisation économique. Les acteurs en situation n'ont forcément qu'une vision très limitée de l'ensemble. Dans le même temps ils ne peuvent éviter de poser la question du sens et de la vérité de leur action : c'est une exigence de la raison en tant que dialectique, chez Sartre. Divers canaux vont alors être mobilisés : médias, bouche-à-oreille et tous les autres moyens disponibles qui permettent la totalisation. L'espace public est fragmenté en de nombreux publics séparés, comme l'avait remarqué Pierre Bourdieu. Benedict son montre le rôle de l'imprimerie dans la constitution des nations, en tant qu'elle permet de stabiliser un langage, un code, une grammation sur de vastes superficies, ce qui était difficile voire impossible avec l'oral, celui-ci ayant tendance à diverger très rapidement, étant très évolutif (Anderson, 1983). Du caractère unitaire des

totalisations découle l'émergence de points focaux qui sont dépositaires de l'Un : ce sont les quasi-souverains. L'individu, groupe ou collectif qui s'élève au-dessus des autres pour attirer l'attention et prendre la parole matérialise un point focal. C'est de ce point-là que les individus engagés dans les séries peuvent apprendre ce qu'ils font, collectivement. Étant le lieu qui permet de savoir, il est aussi le lieu qui permet de pouvoir, toujours collectivement. Si Sartre parle de « quasi-souveraineté » et non de souveraineté pour désigner la qualité propre de cet endroit c'est pour bien marquer le fait que ce lieu de totalisation est distinct des individus qui sont engagés dans les séries. Sa centralité lui confère un pouvoir considérable soit d'organisation soit de blocage, en tant qu'il fait autorité, symboliquement ou matériellement (violence légitime) c'est là le point principal qui est à retenir, les analyses de Crozier sont éclairantes à ce sujet (Crozier & Friedberg, 1977) même si elles focalisent sur le pouvoir de blocage des travailleurs plutôt que sur celui des dirigeants. La totalisation dans le lieu central ne se produit pas toute seule : ce sont des individus qui la produisent, à partir de divers dispositifs qui permettent de connaître ce que font les séries. Ces outils peuvent être extraordinairement divers : messagers, assemblées temporaires dans lesquels chacun peut exprimer son avis, médias, sondages, élections, statistiques etc. L'unité nécessaire du sens ne peut exister sans support matériel qui la rende possible et qui l'incarne. Les transcendances n'ont aucun moyen de se manifester les unes aux autres sans passer par le milieu matériel : son de la voix, images vidéo, monstrations publiques telles que des marches, grèves, l'occupation des places etc. La structure n'en demeure pas moins la même. Les quasi-souverains peuvent aussi être sectoriels et spécialisés, dédiés à la guerre, à l'information, à la production etc. Foucault a bien montré comment des micropouvoirs sont à l'œuvre partout, dans la prison ou les hôpitaux. L'analyse n'est que partiellement juste. Que le pouvoir existe hors de l'État est juste. Mais l'on peut questionner que le pouvoir soit toujours coercitif comme Foucault a eu tendance à le soutenir.

Si le pouvoir est à l'œuvre dans de nombreux lieux hors de l'État, ce dernier a cependant plusieurs spécificités qui justifient que la théorie politique l'ait mis au centre de son analyse. Il est un lieu de pouvoir plus généraliste que les autres, le point où un nombre très important de perspectives se rencontrent. Il est le quasi-souverain des quasi-souverains. Les choses deviennent plus complexes quand on passe dans l'espace international où les États sont eux-mêmes à l'origine d'une pluralité et d'une multiplicité que rien ne vient clairement unifier. De plus l'État possède généralement le monopole de la violence légitime c'est-à-dire de moyens de coercition formellement supérieurs à n'importe quel autre

quasi-souverain[64]. De là vient que l'État soit compris comme dépositaire de la souveraineté en théorie politique, bien que sa souveraineté soit toujours conditionnée aux individus – bien qu'il ne soit qu'un « quasi-souverain », comme le montre le cas d'individus qui entendent contourner les mesures prises par l'État ou le renverser : la Résistance, ou les révolutions, peuvent être interprétés comme cherchant à s'approprier les quasi-souverains existants ou constituer des quasi-souverains alternatifs et concurrents. Les transcendances des individus échappent à l'État et lui échapperont toujours. Les pouvoirs d'organisation du quasi-souverain sont en outre limités par la disposition des séries, des fonctions, telles qu'elles sont disposées, dans la matérialité du monde. S'il promulgue des règles qui sont concrètement impraticables, soit qu'elles ne soient pas voulues par les individus soit qu'ils ne puissent matériellement pas s'y conformer, même s'ils le voulaient, elles seront tout simplement sans effet. C'est pour cette raison que Sartre souligne qu"une politique dirigiste risque à tout moment de se dissoudre dans le milieu dans lequel elle veut opérer (Sartre, 1960, p. 399) ; c'est un peu ce qui est arrivé à Cécile Duflot ou d'autres ministres écologistes quand ils ont voulu changer la société par en haut (Duflot, 2014 ; Poujade, 1975 ; Voynet, 2003).

En centralisant la réciprocité le souverain s'y substitue au moins partiellement ; il risque donc de la nier. L'individu devient tiers réglé, il n'est plus tiers régulateur.

> L'existence d'un souverain se fonde négativement sur l'impossibilité (subie ou consentie ou les deux : il faudra le déterminer) pour chaque tiers de redevenir directement régulateur. (Sartre, 1960, p. 698)

Pour Sartre, c'est la structure fondamentale de l'obéissance (Sartre, 1960, p. 399). Mais le (quasi-)souverain n'est pas seulement coercitif : il est aussi un moyen de l'action collective. Il apprend à chacun ce que les autres font et permet la coordination, sans laquelle l'Un ne peut émerger et encore moins être réalisé en pratique. Il est un maillon nécessaire de l'émancipation. Tout le problème est de savoir s'il remplit adéquatement sa mission ou s'il ne se retourne pas contre les individus qu'il est sensé servir. Si le quasi-souverain se met à mentir, par exemple soutenir que les consommateurs sont libres ou qu'il n'y a pas d'exploitation du travail, alors il produit de l'aliénation. S'ils avaient voix au chapitre les intéressés pourraient démentir et vouloir changer les choses. Mais pour un dirigeant conservateur tel que Carl Schmitt le théorise les droits et sont seconds derrière les devoirs fondamentaux de l'individu envers la conservation

[64] C'est à nuancer, évidemment, l'usage individuel de la violence est admis dans le cas de la légitime défense, qui peut être massivement armée comme aux États-Unis, et l'on peut aller jusqu'à des cas de conflit de légitimité sur le monopole de la violence légitime, à l'intérieur d'un État, comme c'est le cas des guerres civiles.

de l'unité dont il n'est qu'une partie et à qui il doit tout. Une Constitution est un pacte qui « fonde un rapport vital durable qui embrasse la personne dans son existence et l'intègre à un ordre global […] qui ne peut pas être abrogé par une résiliation ou une révocation libre » (Schmitt, 1928, p. 137).

Ne plus servir signifie trahir. Une telle atteinte à la Constitution est une atteinte à l'unité et doit donc être qualifiée de haute trahison. Tous les ordres humains sont donc de nature monarchique puisqu'ils engagent avant tout une unité. Seul un petit nombre prend les décisions et participe à la représentation. La démocratie, c'est le pouvoir du demos, de l'Un. En ce sens la démocratie est

> Une forme de gouvernement répondant au principe de l'identité (celle du peuple concrètement existant avec lui-même en tant qu'unité politique). (Schmitt, 1928, p. 357).
>
> L'égalité démocratique (Gleichheit) est essentiellement homogénéité, l'homogénéité d'un peuple. (Schmitt, 1928, p. 371)

Elle s'appréhende uniquement sur le registre de l'ethnos en rapport à la menace d'un peuple ennemi (xenos). Le système des partis affaiblit l'unité et conduit à l'impuissance. La forme naturelle de la manifestation directe de la volonté d'un peuple est donc l'acclamation (positive ou non) ou le plébiscite, qui est une votation populaire générale. La démocratie, c'est donc la dictature… Cette insistance sur le devoir d'obéissance aveugle envers les autorités établies conduit Schmitt à voir dans Bakounine une sorte d'antithèse sur les plans politique, théologique et religieux, un « ennemi providentiel » (Kervégan, 2011, p. 84). Bakounine tient en effet la position politique opposée qui ne voit dans l'autorité qu'une manifestation de nature théologique entendue comme un mouvement de dépossession de l'autorisation (Angaut, 2005, p. 247). Dans *L'État et la révolution* (1917), texte qui deviendra central pour des millions de militants, Lénine défend finalement un centralisme temporaire qui sera jugé fatal par les anarchistes (Delwit, 2016 ; Guérin, 2004, p. 175).

Le cadre théorique sartrien apporte quelques clarifications, à notre sens. Il permet d'ordonner le débat, à partir du cas de l'écologie politique. « Prendre le pouvoir » signifie d'abord reprendre le pouvoir sur le quotidien, sur l'agencement des séries, pour les réordonner, et tendre à l'harmonie, composer un cosmos : changer le travail, les modes de vie, dans la mesure où ce que font les uns nuisent aux autres. On retrouve la problématique politique mise en avant par le Gorz de Françoise Gollain. Qui occupe la position de quasi-souverain peut bloquer tout changement, tout débat, tout échange collectif ; à l'opposé les diverses formes de démocratie sont des tentatives pour institutionnaliser le changement, avec le risque toujours présent de le figer dans des procédures qui deviennent elles-mêmes sérielles et bloquantes. Car la difficulté est que personne ne peut agencer le monde à notre place, savoir ce

que nous pensons, ce que nous voulons, connaître notre vérité : nul « petit père des peuple » ne remplace nos aspirations singulières, qui sont à composer avec celles de nos voisins, humains et non-humains, jusqu'à l'échelle globale. « Prendre le pouvoir » signifie réaliser l'harmonie, l'Idée théologique (Kant, 1783, sect. 44; 55), qui tend à la perfection. S'installer dans la position de quasi-souverain n'est pas prendre le pouvoir mais devenir quasi-souverain : à partir de là soit l'individu ou le groupe parvenu à cet endroit joue le rôle de régulateur entre transcendances individuelles soit il les trahit et leur impose une réalité qui n'est pas la leur : un dogme socialiste, communiste, libéral ou tout simplement conservateur dans la mesure où certaines révolutions sont conservatrices (Carl Schmitt). La révolution sera alors trahie. La difficulté est grande car les prétendants au quasi-souverain sont nombreux, dans la mesure où la position permet de beaucoup de donner et en retour de bénéficier d'une grande reconnaissance. La solution anarchiste radicale est de supprimer tout quasi-souverain : il faut alors accepter des ordres très locaux. André Gorz s'y opposait, voyant dans la grande société industrielle un progrès décisif pour l'émancipation.

Conclusion

À défaut de révolution écologique empirique à observer, les pratiques et les difficultés de l'écologisme dans son entreprise de prise de pouvoir et de révolution donnent des indications sur ce que « prendre le pouvoir » peut signifier. Le pouvoir réel est de maîtriser son destin c'est-à-dire son devenir dans le monde, ce qui suppose de pouvoir composer harmonieusement qui nous sommes. Cette entreprise comprend des dimensions ontologiques ou épistémologiques de connaissance du monde, renvoyant à Kuhn, et d'autres qui posent plutôt la question de l'authenticité, du sujet dans son rapport à l'objectivité, dans des conditions qui sont celles du pluralisme, y compris dans le rapport avec la nature et les non-humains ; la difficulté réside dans l'articulation de ces singularités historiques et évolutives entre elles. Le concept sartrien de groupe, série et de quasi-souverain permettent d'élaborer la question et de mettre en lumière les risques et les dangers d'une « prise de pouvoir » au sens classique mais étroit d'occupation ou de génération d'une position de quasi-souverain. Celle-ci n'est que médiatrice et ne sera jamais autre chose : nul ne « prend » pas « le » pouvoir en l'occupant. Il ne suffit pas que le quasi-souverain soit occupé par un représentant des prolétaires ou des écologistes pour que tous les prolétaires soient libérés ni que les modes de vie deviennent écologiques. L'individu le sait et ramène la thèse de la « prise de pouvoir » au sens étroit à sa juste mesure : elle peut jouer un rôle mais ne se montre pas forcément aussi décisive que le pensent les groupes qui en font la condition de tout le reste. L'une des raisons est que les quasi-souverains sont nombreux et le

quasi-souverain se trouve tenté de tous les contrôler. Plus il s'étend et moins il joue le rôle attendu de médiateur : un pouvoir autoritaire (« bureaucratique ») s'installe, générant des séries, du mensonge et non du changement. Ces observations expliquent sans permettre de les trancher les divergences entre partis politiques, « anarchistes », « socialistes » ou « conservateurs, par exemple, sans les trancher sur le fond à savoir qu'il appartient et il appartiendra toujours aux individus tant qu'ils vivent de décider comment ils s'engagent dans la question.

Bibliographie

Abensour, M. (2012). *La démocratie contre l'État : Marx et le moment machiavélien. Suivi de « Démocratie sauvage » et « Principe d'anarchie »*. Paris : Editions du Félin.

Anderson, B. (1983). *Imagined communities*. New York: Verso.

Angaut, J.-C. (2005). *Liberté et histoire chez Michel Bakounine*. Université de Nancy.

Audier, S. (2017). *La société écologique et ses ennemis*. Paris : La Découverte.

Baudrillard, J. (2008). *La société de consommation* [1970]. Paris : Gallimard.

Baudrillard, J. (1972). *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris : Gallimard.

Baudrillard, J. (1985). *Dans le miroir de la production* [1973]. Paris : Galilée.

Becker, J.-J., & Candar, G. (2004). *Histoire des gauches en France*. Vol. 1. Paris : La Découverte.

Biagini, C., & Carnino, G. (2010). *Les Luddites en France : résistance à l'industrialisation et à l'informatisation*. Paris : L'Echappée.

Boltanski, L., & Lafaye, C. (1993). Une justification écologique ? Conflits dans l'aménagement de la nature. *Revue Française de Sociologie*, XXXIV, 495-524.

Bourdeau, V., Jarrige, F., & Vincent, J. (2006). *Les Luddites*. Paris : Eres.

Bozonnet, J.-P. (2012). La sensibilité écologique. In Boudes, P., Bozonnet, J.-P. , Candau, J., Lewis, N. et Rudolf, F. (dir.), *Manuel de sociologie de l'environnement*. Québec : Presses Universitaires de Laval, 147-162.

Charvolin, F. (2003). *L'invention de l'environnement en France*. Paris : La Découverte.

Chevassus-au-Louis, N. (2006). *Les briseurs de machines : de Ned Ludd à José Bové*. Paris : Seuil.

Crozier, M. et Friedberg, E. (1977). *L'acteur et le système*. Paris : Seuil.

Delwit, P. (2016). *Les gauches radicales en Europe – 19ème / 21ème siècles*. Bruxelles : Presses de l'Université de Bruxelles.

Droz, J. (1974). *Histoire du socialisme*. Tome 1. Paris : PUF.

Duflot, C. (2014). *De l'intérieur, voyage au pays de la désillusion*. Paris : Fayard.

Dumont, R. (1977). *Seule une écologie socialiste*…. Paris : Robert Laffont.

Ferry, L. (1992). *Le nouvel ordre écologique*. Paris : Gallimard.

Flipo, F. (2014). *Les enjeux d'une philosophie politique écologiste*. Paris : Textuel.

Flipo, F. (2017). *Réenchanter le monde - Politique et vérité*. Paris : Le Croquant.

Flipo, F. (2018). *L'écologie autoritaire*. London : ISTE.

Flipo, F., & Pilichowski, C. (2015). *Ecologie : combien de divisions*. Paris : Le Croquant.

Galbraith, J. K. (1967). *Le nouvel État industriel*. Paris : Gallimard.

Goldsmith, E. (2002). *Le Tao de l'écologie. Une vision écologique du monde* [1992]. Paris : Le Rocher.

Gollain, F. (2018). *André Gorz, une philosophie de l'émancipation*. Paris : L'Harmattan.

Gorz, A. (1978). *Ecologie et politique*. Paris : Seuil.

Gorz, A. (1980). *Adieux au prolétariat*. Paris : Galilée.

Guérin, D. (2004). *Ni Dieu ni Maîtres*. Tome 2. Paris : La Découverte.

Guha, R. (2008). *Social ecology* [1994]. New Delhi : Oxford University Press.

Jarrige, F. (2014). *Technocritiques : du refus des machines à la contestation des technosciences*. Paris : La Découverte.

Kant, E. (1983). *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* [1783]. Paris : Vrin.

Kant, E. (1994). *Métaphysique des moeurs II – Doctrine du Droit, Doctrine de la vertu* [1797]. Paris : Flammarion.

Kervégan, J.-F. (2011). *Que faire de Carl Schmitt ?* Paris: Gallimard.

Kuhn, T. S. (2008). *La structure des révolutions scientifiques* [1972]. Paris : Flammarion.

Laville, J.-L. (2016). *L'économie sociale et solidaire*. Paris : Points.

Lénine, V. (1969). *Problèmes d'organisation de l'économie socialiste*. Moscou : Editions du Progrès.

Leopold, A. (2000). *Almanach d'un comté des sables* [1949]. Paris : Flammarion.

Lipietz, A. (1995). L'écologie politique et l'avenir du marxisme. *Congrès Marx International*, Paris.

Locke, J. (1985). *Deuxième traité du gouvernement civil* [1690]. Paris : Vrin.

Marx, K. (1962). *Le Manifeste du Parti Communiste* [1847]. Paris : 10/18.

Marx, K. (1993). *Le Capital* [1867]. Livre 1. Paris : PUF.

Moscovici, S. (1999). *Essai sur l'histoire humaine de la nature* [1962]. Paris : Flammarion.

Orléan, A. (2015). *L'empire de la valeur*. Paris : Seuil.

Postone, M. (2009). *Temps, travail et domination sociale* [1986]. Paris : Mille et Une Nuits.

Poujade, R. (1975). *Le ministère de l'impossible*. Paris : Calmann-Lévy.

Proudhon, J. (1867). Philosophie de la misère. In *Oeuvres complètes*. Vol. 2. Paris : Librairie Internationale.

Rousseau, J.-J. (1989). *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* [1754]. Paris : Gallimard.

Saint Marc, P. (1971). *Socialisation de la nature*. Paris : Stock.

Sainteny, G. (1997). *Les Verts*. Paris : PUF.

Sartre, J.-P. (1960). *Critique de la raison dialectique*. Paris : Gallimard.

Schmidt, A. (1994). *Le concept de nature chez Marx* [1962]. Paris : PUF.

Schmitt, C. (2013). *Théorie de la constitution* [1928]. Paris : PUF.

Voynet, D. (2003). *Voix off*. Paris : Stock.

Vrignon, A. (2017). *La naissance de l'écologie politique en France. Une nébuleuse au cœur des années 68*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Les femmes albanaises et la longue révolution « imaginée » (1989-1991)*.

* Merci Clarisse Auclert pour sa révision linguistique.

Sheyla MORONI

Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali

Università di Firenze

Fig. 1. Ce n'est pas une coïncidence si une femme apparaît comme la figure la plus en vue. Mosaïque murale, *Muzeu Historik Kombëtar*, Place Skandemberg, Tirana, 1981.

L'émancipation féminine constitue le point focal autour duquel semblent se dénouer (ou s'emmêler) de manière éclatante la « révolution communiste », telle que la concevait Enver Hoxha, et la « révolution démocratique », héritée de la politique « gorbatchévienne » de Ramiz Alia. C'est à travers ce thème que l'on peut lire les contradictions les plus vastes (et les plus paradigmatiques) liées à ces deux révolutions.

La première révolution (1944-1990)

Dans les années 1980, les Albanais faisaient face à une extrême pauvreté. Les productions (essentielles et moteurs de l'économie) de verre, d'engrais, de peinture, d'acier et de produits chimiques avaient ralenti, puis s'étaient arrêtées lorsque la Chine avait retiré son soutien. Le *Partia e Punës e Shqipërisë,* à savoir le Parti Travailliste Albanais (PTA, un parti national communiste) qui, à la fin de la Seconde Guerre mondiale, avait violemment attaqué les quatre religions présentes dans le pays (catholique, orthodoxe, musulmane et bektashi), s'était ensuite lancé dans une chasse aux « révisionnistes », aux bureaucrates, puis aux intellectuels et, en même temps, à toute nouvelle « déviation » tentant de trouver une voie alternative au communisme « orthodoxe ». Hoxha avait ainsi coupé toute relation avec la Yougoslavie (1948), puis avec l'Union Soviétique (1955-1961) et enfin avec son dernier allié, la Chine (1978).

L'année 1967 a constitué l'année du plus grand succès « révolutionnaire » du régime (dans son ultime version pro-maoïste) si bien que, alors que pour la première fois au monde l'« athéisme » avait été déclaré « philosophie de l'État », le système des *kombinat* semblait avoir atteint le paroxysme des possibilités de production (notamment dans les « zones de sécurité » de l'arrière-pays). Hoxha avait également proclamé et imposé « l'émancipation des femmes » que l'on pensait engagées tant dans leur rôle de mères de famille que dans la sphère publique, faisant ainsi des Albanaises des femmes « émancipées » et liées aussi bien à la réalisation des tâches domestiques qu'à la participation à la main d'œuvre (six jours par semaine) ou au service militaire obligatoire (et parfois même à des gardes de travail « volontaire ») (Sadikaj, 1984).

La révolution de Hoxha n'a jamais pris fin. Au-delà des partis internationaux, il y eut une fusion continue entre un réel partage des objectifs de la Constitution soviétique de 1936, ceux de la Constitution de la République Populaire de Chine de 1954 et la construction et la structuration d'une entité nationale albanaise – un rêve qui n'a jamais abouti lors de la *Rilindja* (littéralement Renaissance – c'est-à-dire *Risorgimento* albanaise) de la fin du XIXème siècle – et la nécessité inhérente à la position géopolitique particulière de cet État (à la frontière du Bloc et à côté de la Grèce, pro-capitaliste) (Miske, 1974). Ce qui eut pour conséquence d'éliminer quasiment toute forme de propriété privée. Virtuellement, aucune modification ne fut apportée à ce système jusqu'à la fin des années 1980, à tel point que le système politique prévalent fut décrit, selon une définition fulminante et corrosive (mais peut-être qu'en partie adéquate) de Walter Laqueur comme

> un curieux mélange de communisme primitif et de nationalisme où l'appartenance à un clan joue […] un rôle crucial. (Laqueur, 1992, p. 52)

En outre, dans les années 1970 et durant la première moitié des années 1980, on assista à une politique presque autarcique de développement économique. La Constitution de 1976, précédée de la Constitution chinoise de 1975 – fille de la Révolution culturelle – formulait comme l'un des principaux postulats de la « construction du socialisme » en Albanie le principe d'« autonomie »[65]. Cette politique d'autogouvernement interdisait en effet tout crédit étranger, toute aide ou tout investissement, à la limite de la pure autosuffisance. Ces conditions menèrent les femmes à s'éloigner de nouveau du parcours scolaire (vers lequel elles avaient été orientées non sans difficulté dans les années 1960) car la main d'œuvre qu'elles représentaient devenait essentielle pour la survie du pays.

C'est ainsi que l'émancipation féminine devint l'une des « proclamations récurrentes » de Hoxha et s'articula en différentes étapes dictées par le régime : éloignement de cercle familial d'origine, brève période d'alphabétisation (même si les femmes montraient qu'elles étaient les plus qualifiées pour suivre des cours à l'université), mariage (dont le lieu de résidence était compatible avec l'affectation des ressources humaines du pays), travail et mobilisation politique permanente.

Parmi ces points, deux d'entre participèrent de manière plus réaliste (voire réelle) à ce mouvement d'émancipation féminine. Il s'agit, d'une part, de l'éloignement de la famille d'origine (et l'abandon des territoires où l'application stricte de la loi « tribale »/coutumière, machiste et patriarcale du Kanun était en vigueur), et d'autre part, de la mobilisation politique, liée à l'Union des femmes, une organisation comptant 600 000 membres, « un exemple explicite d'organisation non gouvernementale organisée par le gouvernement » (Fico, 1999, p. 35). Entre-temps, la revue *La femme albanaise* devint le point focal d'un mouvement qui s'articulait autour du parti, mobilisant même ses forces dans les zones rurales les plus défavorisées pour ramener sur les « bancs de l'école » les Albanaises qui s'étaient mariées trop tôt ou qui n'avaient pas réussi à y accéder auparavant (Jandot, 1994, pp. 352) (Fig. 1 et 2).

Déjà en 1971 Liri Tashko, l'une des dirigeantes de l'Union des femmes albanaises a écrit : « Actuellement, 50 % des travailleurs sont femmes. Nous touchons au bout ». (Tashko, 1984)

Parallèlement, Hoxha amplifia en permanence la campagne démographique incitant les concitoyennes à faire plus d'enfants (2.3% dans les années 1980), ce qui augmenta de fait le taux de mortalité maternelle à la suite de l'avortement, qui était alors interdit puisque les familles nombreuses constituaient une priorité. En 1965, le « sultan rouge » avait souligné l'importance de ces mesures,

[65] L'article 14 de la Constitution du 1976 définit que « Dans l'édification du socialisme la République Populaire Socialiste d'Albanie s'appuie principalement sur ses propres forces ».

lorsque le nouveau Code de la famille avait indiqué que les femmes et les hommes devaient manifester leur loyauté davantage au parti qu'au « noyau de la société » (Hoxha, 1972).

Toutefois, en 1967, à Himara, les femmes orthodoxes de la ville ont protesté contre la fermeture de leur église et contre le retrait des saintes icônes de cette église. Dans ce cas, le Comité central du PTA avait conseillé aux autorités locales de ne pas exercer de violence, mais de persuader les citoyens de la nécessité de prendre des mesures contre la religion, cette religion étant opposée à l'émancipation de la femme (Pandalejmoni, 2011).

En cette circonstance, de nombreuses Albanaises furent paradoxalement convaincues de la bonté de la « révolution » continue et solitaire menée par Hoxha et se soumirent à un stress physique et émotionnel qui aboutit à un « réveil » retentissant, public et implicitement politique, particulièrement perturbant pour le parti : l'abstention en masse du travail qui conduit, durant l'hiver 1974-1975, des milliers de femmes à pointer du doigt l'épuisement et l'isolement que leur faisait subir l'État en les envoyant travailler également dans les « Nouvelles villes » construites autour de *kombinat* particuliers (Binaj, 2010).

Le successeur de Hoxha, Ramiz Alia, ne s'est jamais déclaré strictement orthodoxe, comme l'était Hoxha, mais il ne manifesta pas non plus l'autorité politique dont jouissait son prédécesseur. Par conséquent, afin de s'assurer du soutien de la population et de démontrer au parti sa fidélité à sa ligne politique, il n'eut d'autre choix que de suivre les traces de son mentor. Le journaliste Misha Glenny souligne que Alia réussit (de gré ou de force) à apporter quelques modifications après la mort de Hoxha, en 1985. Il s'agissait principalement de « signaux » qui lui permirent d'être étiqueté comme le « Gorbatchev albanais », notamment lorsque, convaincu que l'économie ne pouvait pas tenir, il révoqua la Constitution de 1976 (Dervishi, 2012). En 1986, il avait déjà manifesté sa volonté de sortir de l'isolement et se tourner vers l'Occident, à la recherche de nouveaux liens politiques et économiques. En outre, au cours du dixième Comité central du Plénum du Parti travailliste (avril 1990), il déclara, à la surprise générale, que l'Albanie était désormais prête à entamer de nouvelles relations diplomatiques avec les États-Unis et, plus surprenant encore, avec l'Union soviétique. Jusqu'à quelques mois auparavant, bien que devant faire face à l'effondrement des régimes d'Europe orientale, Alia avait persisté à affirmer qu'il s'agissait de la chute des « révisionnismes » et non des socialismes, à tel point que, au cours des semaines suivant la destitution de Ceausescu, il créa le slogan politique : « L'Albanie n'est ni occidentale ni orientale », cherchant ainsi à exprimer une dernière fois un rêve issu de la révolution continue et infinie de Hoxha. En effet, selon l'ancien dictateur, la « mère patrie » avait toujours suivi une voie de développement économique national

visant à « construire » non seulement un État réellement prolétaire, mais également une « nation » non ethnique, non religieuse, mais fondamentalement liée par une seule langue. Hoxha pensait en effet qu'il pouvait conclure sa parabole de définition de la communauté nationale grâce à un investissement massif non seulement dans des usines et des chantiers, mais aussi dans la diffusion de l'alphabétisation et de la littérature (la codification de la langue albanaise fut achevée en 1947-49). La diffusion de ce processus fut souvent confiée aux femmes et fut conçue pour les femmes, comme cela se produisit au début du XXème siècle autour de la mobilisation littéraire et nationaliste des sœurs Qirazi et de certains groupes féministes répartis notamment dans le sud du pays.

En 1980, on pouvait écrire (très empathiquement et avec naïveté) :

> Les lois sur le mariage et le divorce, le code de la famille, virent le jour dès les premières années du pouvoir populaire. Toutes les lois bourgeoises qui restreignaient les droits de la femme furent annulées. (Gouyosse, 1978)

Tous ces changements furent accueillis avec enthousiasme par la plupart des citoyens mais ils conduisirent également à une réelle révolution, notamment dans la vie des Albanais. De nombreux hommes (comme dans beaucoup d'autres pays issus de l'expérience du communisme réel) commencèrent à émigrer massivement dans d'autres États, tandis que bon nombre de femmes, restées en Albanie, se déplacèrent des petits villages vers les grandes villes, et tout particulièrement vers *les banlieues* de Tirana et de Durrës, créant ainsi des foyers monoparentaux qui firent face à de grandes difficultés pour survivre (Krastanova et Royet, 2000).

Les possibilités réelles d'émancipation des femmes, tout comme d'une grande partie des minorités albanaises, s'estompèrent en l'espace de quelques mois, tandis que vers la fin de l'année 1989 et au cours de l'année 1990, on pensait encore que Alia pouvait reformer le système.

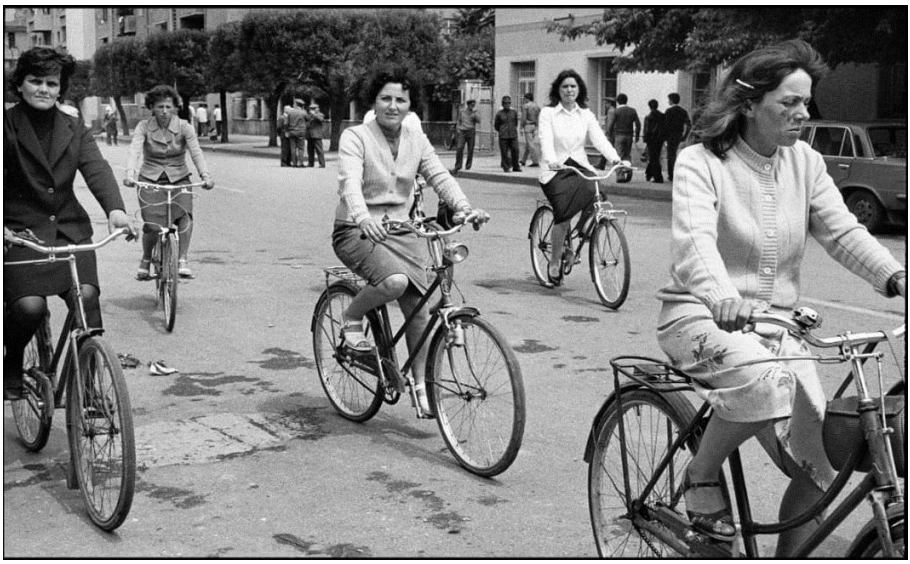


Fig. 2. Piet den Blanken, Tirana, 1987. Exposition « Ana tjetër e komunizmit shqiptar", Muzeun Historik Kombëtar, Tiranë, août 2017.

L'abrogation de la Constitution de 1976 représenta un passage traumatique et se révéla être le moment de la véritable fragmentation du « rêve révolutionnaire » de Hoxha, d'autant plus que Alia dut se plier à l'introduction du multipartisme (1990), mais la révolution « communiste » prit essentiellement fin parce que, grâce aux nouvelles décisions de Alia, les Albanais commencèrent à pouvoir voyager hors des frontières du pays. Cette décision de favoriser la fuite à l'étranger permit de ne pas oppresser et de ne pas laisser éclater les mécontentements et les tensions sociales sur le territoire.

En 1989, on assista au début des premières révoltes à Shkodra, dans le nord du pays, où une partie de la population réclamait la démolition de la statue de Staline. Les émeutes se propagèrent peu à peu dans les autres villes. Elles venaient s'ajouter aux soulèvements de juillet, puis de décembre 1990. Ceci eut pour conséquence de mettre à mal l'idée de Alia selon laquelle la base de ces émeutes était principalement constituée d'intellectuels, parce que les manifestants étaient surtout des étudiants (donc jeunes) et qu'ils provenaient par ailleurs du nord-ouest du pays, qui abrite traditionnellement une plus grande présence chrétienne (notamment catholique), facilitant ainsi l'accusation de « protestation antinationale » et, partant, dirigée depuis l'étranger. En réalité, seules quelques femmes se revendiquèrent en tant que leaders d'une protestation qui les fit intervenir sporadiquement dans la sphère publique. Le cas le plus éclatant est celui de Jozefina Topalli, actuellement leader charismatique des Démocrates de Shkodra. Bien que sa présence lors des affrontements de 1990-1991 ait été mise en doute, elle a tout de même joué le

rôle de députée de la Chambre (2005-2012), toujours combattive et employant des moyens souvent qualifiés de masculins (bien similaires à ceux d'autres hommes politiques) (Topalli, 2018). En effet, le nord-ouest du pays, dont est originaire Topalli, s'est distingué par une plus faible discrimination dans le choix des femmes comme représentantes politiques, sans toutefois se détacher de l'image que la plupart des Albanais et Albanaises ont des partis aujourd'hui. Beaucoup d'entre eux estiment ainsi que ces formations politiques constituent une reprise du partage familial, machiste, patriarcal et géographiquement connoté (dialecte *gege* au sud contre dialecte *toske* au nord) du régime de Hoxha.

Dès lors, les femmes devinrent le « test décisif » de la fin de la période révolutionnaire de Hoxha et du taux d'« émancipation » présente dans la « nouvelle révolution démocratique ». Au début des années 1990, officiellement affranchies du patriarcat, les femmes se retrouvèrent liées à la présence de deux partis, gérés durant les premières années de la nouvelle révolution comme de véritables clans politico-régionaux, mais également à la résurgence des religions présentes sur le territoire (Dibra, 2015), qui ont revu le jour justement grâce au passage à la vie démocratique et pluraliste « de type occidental » de la nouvelle vague politique.

La seconde révolution et la « grande peur » de 1990 (et 1991)

Trois jours seulement après le décret de Alia sur le pluralisme politique (décembre 1990), l'Albanie – ancien État à parti unique - assista à la formation d'un second parti. Le premier parti d'opposition qui émergea dans l'euphorie faisant suite au triomphe du mouvement des étudiants universitaires de Tirana fut le Parti Démocratique (PD). En réalité, ce Parti Démocratique avait pris vie en dehors des protestations estudiantines. Ses fondateurs furent un groupe de professeurs universitaires, de journalistes et d'acteurs. Parmi eux, Sali Berisha, cardiologue, et Gramoz Pashko (défini comme « un dissident officiel »), lecteur d'économie à l'université de Tirana, devinrent les leaders du parti. Mais ce dernier ne comptait pratiquement aucune femme.

En 1990 déjà, et plusieurs jours après l'ouverture au pluripartisme, un climat d'attente se propageait dans tout le pays. L'humeur et la perception des citoyens étaient bien différentes selon les zones géographiques et entre les différents groupes d'âge, de niveau social et de genre.

Le PD fit une large promotion de ses plans destinés à libérer la société albanaise de l'influence de Hoxha et mobilisa plusieurs parties de la population urbaine, dont beaucoup de jeunes (femmes comprises, plus ou moins nombreuses) et de chômeurs. Durant la campagne électorale, on promut la position des leaders les plus anticommunistes qui, faute d'idéologie de

référence, n'eurent d'autre choix que de reprendre les slogans liés aux Kanun et un bon sens machiste désuet, destinés à appeler à « revenir aux lieux d'agrégation sacrés » (aussi bien la mosquée que l'église) ou à rappeler que les « leaders politiques hommes sont depuis toujours plus convaincants que les femmes » (Barjaba, 2004).

Le Parti Travailliste, paralysé par des changements soudains, ne mena presque aucune compagne pour son propre compte et les femmes ne furent impliquées que dans certains centres urbains du pays, notamment à Tirana. Contrairement à d'autres pays d'Europe centrale et orientale, tels que l'Allemagne de l'Est, la Pologne ou la Hongrie, où la transition post-communiste fut négociée entre les communistes et une opposition raisonnablement bien structurée, les premières élections libres furent organisées en Albanie par le Parti Travailliste, sans négociations préalables avec les partis d'opposition. On orienta le système électoral vers un mode de scrutin majoritaire. Toutefois, la plupart des Albanais, et surtout des Albanaises, voyaient d'un mauvais œil ce parcours vers des élections pluripartites. Il régnait dans tout le pays une atmosphère d'incertitude, un phénomène de peur presque millénariste. De nombreuses personnes pensaient que la vie en Albanie allait empirer plutôt que de s'améliorer, bien que le pluralisme l'ait emporté. Il ne l'emporta que pendant quelques mois.

Entre-temps, la dé-hoxhatisation devint l'objectif principal de la croisade de propagande menée par l'opposition et conduit rapidement l'Albanie au bord de la guerre civile. Par rapport au chaos post-régime, durant tout l'hiver, la campagne électorale de l'opposition démocratique fut compromise par des formes de protestation politique, similaires à celles des Luddites au début du XIXème siècle en Angleterre (« soixante-quatre personnes, dont les manifestants arrêtés en février, restent détenues pour sabotage..., terrorisme et espionnage ») (Bassi, 2009).

Libérés des liens du passé, de plus en plus jeunes mais de moins en moins instruits, les Albanais identifièrent la démocratie à l'anarchie. La démocratie représentative était de plus en plus considérée comme un exercice inutile d'alignement sur un « clan politique » : la véritable « opposition » était (et reste) ailleurs (sur les places, dans la multiplication des médias et / ou dans la liberté de quitter le pays). Des centaines d'écoles, d'hôpitaux, de centres sanitaires, de crèches, de magasins, de bureaux de poste, d'usines et d'installations industrielles furent pillés ou détruits, causant ainsi des dommages supplémentaires à une économie déjà en ruine. Le système de transport public fut presque anéanti. L'abolition de la dictature et du « socialisme » de Hoxha mena à la destruction de tout ce qui avait constitué l'État ou la propriété collective, et la règle en vigueur était devenue « chacun pour soi ». C'est

l'expression qu'employa un correspondant de BBC News afin de décrire avec une certaine partialité la situation d'alors :

> La léthargie a conduit les Albanais à perdre toute envie de travailler et à devenir presque totalement dépendants des aides occidentales. (Harxhi, 1992)

Dans ce contexte, la plupart des femmes abandonnèrent leur engagement public.

Les premiers mois de l'année 1991, qui représentèrent la fin de l'isolement physique de l'Albanie, se répercutèrent durement sur la condition féminine. Ainsi, entre 1991 et 1993, 57,3% des femmes résidant à Tirana avaient perdu leur emploi, 61,5% à Vlore et 60% à Durrës. En 1991-1992, les foyers étaient privés d'électricité, d'eau courante et de chauffage durant l'hiver (Ndreko, 2018).

Selon une étude de la Banque Mondiale, plus que 600 000 personnes résidant dans les zones rurales vivaient en-dessous du seuil de pauvreté et bon nombre d'entre elles étaient des femmes (Clayer, 2002). La capitale connut une croissance de 30% en 1990 mais les infrastructures restèrent inchangées, engendrant ainsi de graves problèmes sociaux :

> On a estimé que des milliers de femmes et d'enfants vivent à la périphérie des villes […] dans de véritables bidonvilles, exposés à des conditions d'hygiène et de santé intolérables. (Nicholson, 2004)

La situation atteint son paroxysme en février 1991, lorsque des centaines d'étudiants de la *Hoxha-Université de Tirana* organisèrent une grève de la faim pour réclamer le retrait du nom de Hoxha de leur université. Bien que leur requête suscitât une surprise, elle plaça Alia dans une position inconfortable. D'une part, il y avait les exigences des étudiants et une forte pression de la part de l'opposition afin de se débarrasser des symboles communistes et de l'héritage de Hoxha. D'autre part, on comptait des milliers de membres du Parti Travailliste et de grandes couches de la population, en particulier dans les zones rurales, qui lui rappelaient sa promesse de suivre le parcours de construction d'une nouvelle communauté nationale entrepris en 1944. Les négociations entre les émissaires de Alia et les étudiants ne parvinrent pas à trouver un compromis. Enfin, le 20 février, le gouvernement annonça sa décision de réorganiser l'université de Tirana en deux universités distinctes. Ainsi a-t-on souvent agi dans les Balkans durant la période postcommuniste. Même si les étudiants ne furent pas totalement satisfaits, la révolution symbolique avait remporté une victoire, dans un contexte de domination partielle du régime. Ce même jour, bon nombre de citoyens de Tirana, notamment les plus jeunes, arpentèrent les rues en chantant « Enver-Hitler » et commirent des actes de vandalisme et d'iconoclasme politique sur des symboles de l'ancien régime communiste (Fureix, 2014).

Le 20 février au soir, la statue de Hoxha ne se dressait plus dans la capitale. Les jours suivants, on démantela tous les autres monuments du défunt dictateur mais, entre-temps, apparurent des manifestations pro-Hoxha et un mouvement composé de dizaines de milliers de personnes provenant essentiellement des zones rurales, appelées les *Volontaires pour la défense de la mémoire*, ce qui perturba encore davantage le climat politique de Tirana. La situation était devenue extrêmement tendue et resta ainsi pendant tout le printemps. Dans ce contexte, c'est une femme, Nexhmije Xhuglini, veuve de Hoxha, qui réussit à réduire les tensions internes et l'angoissante attente internationale autour du destin du pays. La *veje* facilita et annonça l'ouverture de la maison de l'ordre de mère Teresa (icône mondiale de la charité), qui était déjà revenue dans sa « patrie d'origine » en 1989 et y revint à cette occasion; il s'agissait d'une sorte d'escamotage auquel elle parut « se prêter » bien volontiers (Moroni, 2017).

En parallèle, la campagne électorale fut brève. En effet, de façon paradoxale mais réaliste, les programmes des anciens communistes (devenus socialistes) et des démocrates n'étaient pas très différents (puisqu'ils émanaient de la même classe dirigeante). Tous deux concentrés sur la réforme économique, ils soutenaient un système d'économie de marché mais, si les socialistes préféraient une approche progressive, les démocrates préconisaient des mesures plus radicales (EBR, 1987, p. 117). Les démocrates menèrent une campagne de type occidental, organisant des meetings ouverts accompagnés de manifestes « dramatiques » et du signe V de la victoire, tandis que Alia et son Parti Travailliste menèrent une campagne plus traditionnelle et privée d'imagination (Lucas, 2002).

Les élections eurent lieu en mars 1991 : 98,2 % de la population participa et vota en masse (57 % environ) pour le Parti du Travail d'Albanie. Les villes de Shkodra, Durrës et Tirana votèrent pour l'opposition. Il y eut 9 femmes élues sur 250 parlementaires, mais la représentation féminine diminua drastiquement dans les années à venir. Durant les élections suivantes, il n'y en eut plus que 5 (sur 140 sièges). Un signal qui montre que, même dans les nouvelles formations politiques, on ne considérait pas la présence des femmes comme réellement indispensable.

En 1991, l'avortement fut légalisé, mais la loi n'entra en vigueur qu'en 1995. En 1991, l'Union des femmes albanaises fut dissoute et d'autres se formèrent en fonction d'affinités politiques. Parmi elles, on trouvait également des associations de femmes poursuivies par le régime (Corrin, 1999), qui s'était désormais effondré.

Vers la fin de l'année 1991, des voix couraient dans les villes et les villages pour prévenir que les autorités grecques allaient fermer la frontière avant le 31

décembre. Durant les derniers jours du mois de décembre, la « grande peur de 1991 » eut pour conséquence que le ruisseau régulier des réfugiés augmenta au point de devenir une marée d'environ 16 000 personnes (voire 25 000 selon d'autres sources). En février, des milliers de personnes affluèrent à Durrës, le port principal du pays, car une rumeur disait qu'un bateau italien pouvait faire monter et descendre des passagers sans passeport et sans visa. Il n'y eut toutefois pas de répétition de l'exode de masse de juillet 1990, lorsque les ambassades de la capitale avaient été prises d'assaut par d'aspirants réfugiés politiques. La foule trouva portes closes au port et devint violente ; l'armée fut alors appelée. Le nouveau premier ministre Fatos Nano, que l'opinion publique disait protégé par la veuve Hoxha, affirma que le gouvernement n'avait d'autre choix que de laisser le peuple se heurter à la « grande peur » faisant suite aux élections. L'alternative aurait été de donner l'ordre aux soldats de tirer sur la foule. Cependant, selon certains, le gouvernement aurait été ravi de « dire adieu » à des milliers de probables électeurs anticommunistes trois semaines avant les élections générales désormais « libres » lorsque, en mars 1992, le PD l'emporta, mettant ainsi fin à une longue « révolution » démocratique, en grande partie imaginée et remplacée par une longue transition.

Le cadre néolibéral d'après 1991 et la stigmatisation généralisée post-1991 sur « l'émancipation », « l'égalité » ou le « féminisme », ainsi que la nécessité de résister aux régimes hiérarchiques de genre postérieurs à 1991, « révolutionnait » une fois de plus la vie de nombreuses femmes albanaises (Danaj, 2018).

Ce n'est pas un hasard si Sevim Arbana, porte-parole du plus célèbre lobby de femmes affiche une position apolitique (ou de dépolitisation), considérée alors comme la clé de voûte du succès « proactif » de l'organisation :

> Au début des années 1990, nous avons toutes lutté et rêvé en grand. […] Ce que les femmes voulaient était sans doute considéré comme trop avancé, à ce moment-là, il a donc fallu quelques mois pour que nous discutions […] et décidions d'une seule voix que notre plus grand défi était de rester apolitiques[66].

Le choix de ne pas suivre ses convictions en entrant dans des partis gérés comme des clans (patriarcaux) symbolise un échec de la prétendue « révolution démocratique » albanaise, mais relève également d'un pari sur la renaissance féminine, lancé par les Albanaises, qui semblent aujourd'hui ou gérer la sphère publique uniquement à des fins personnelles, ou s'opposer (sans succès apparent) aux nouveaux modèles culturels imposés par un mélange de

[66] Le discours fut prononcé à la conférence International Women's Day (IWD) 2017, à Tirana : « Women in Political Leadership: Iranian women vs. Islamic fundamentalism ». La conférence était soutenue par le NCRI Women's Committee, https://www.youtube.com/watch?v=ay9jkaO1p1k, 31 mars 2017.

communisme et de néo-patriarcat (Miskè, 1976). Certaines associations croyaient encore aux possibilités offertes par le système démocratique : l'affaiblissement et/ou la rupture des liens intrafamiliaux, le renforcement des lieux sociaux fondés sur l'intérêt, la désintégration du système pyramidal et, par conséquent, de la hiérarchie de la coordination des rôles (Nokaj, 2008).

En associant les quotas de femmes à des sanctions à prélever éventuellement sur les cotisations aux partis, les femmes ont réussi (à l'aide d'une lourde intervention de l'Union Européenne) à tripler leur présence au parlement en 2013 (Dauti et Zhllima, 2016), tandis qu'elles représentent encore 17 % du personnel judiciaire. Les figures féminines présentes dans les administrations locales sont aujourd'hui encore en forte diminution.

Dans la transition vers la société de consommation, les femmes ont surtout intériorisé le modèle commercial (encore lié lui aussi à des visions machistes) (Drakulic, 1999) et ont commencé à se demander s'il fallait être belles pour être « dignes ». Par conséquent, nous pourrions reconstruire l'histoire de ces années en des termes similaires au récit d'Alice Munro, The *Albanian Vergin*. L'auteure-narratrice, qui n'épargne pas le contexte social, dessine une figure post-ottomane de femme qui re-« connaît » ses espaces de manière plus réaliste (aussi parce que les avortements sélectifs, la violence domestique et la traite sexuelle sont des réalités actuelles) que dans les histoires folkloriques sur les « vierges sous serment » (Filipczak, 2016).

Conclusion

L'année 1997 marque le retour - réel - à une « guerre civile » constamment « évoquée/imaginée » tout au long de l'histoire albanaise (en 1917, 1945, 1990-1991). Entre les mois de janvier et juin 1997, on recense de nombreuses victimes (entre 2000 et 6500 morts) lors des événements qu'on a appelés *Rebelimi i vitit* 1997 ou *Anarkia në Shqipëri* ou encore *Kriza pyramidale*, parce qu'ils se sont produits dans la foulée des protestations déclenchées par les faillites financières liées aux « pyramides » (schémas Ponzi) et à leur effondrement catastrophique, qui affecta de nombreux citoyens albanais. Cette crise fit chuter vertigineusement la confiance envers la démocratie mais également envers le système capitaliste. Le scandale des pyramides financières mit non seulement de nombreuses familles sur la paille, mais redonna également du souffle à l'opposition politique entre les socialistes et les démocrates, largement infiltrés par des bandes armées et par des criminels. Les socialistes (dont la classe dirigeante provenait durant les années de Hoxha du sud du pays, où l'on parle *le toske*) furent accusés de banqueroute et de tentatives de coups d'état, tandis que les démocrates (qui s'auto-définissaient surtout « anticommunistes »)

endossèrent à leur tour la responsabilité de la fin du rêve de la « révolution démocratique » en Albanie.

Fig. 3. Kohajone.com, 7 août 2018.

En 1998, on adopta la nouvelle Constitution qui reconnaissait et protégeait la vie familiale, notamment des plus faibles, à savoir les « jeunes, les jeunes mères et les femmes enceintes » (Franku, 2015). Ce fut la seule attention accordée à la question féminine, alors que les minorités nationales jouissaient de droits nouveaux qui leur étaient de façon potentielle reconnus. Toutefois, les « nouveaux Albanais » sont aujourd'hui pour la plupart de « nouvelles Albanaises ». Elles sont plus nombreuses sur le territoire national et de plus en plus promues comme le « visage » de l'Albanie postcommuniste, pluraliste et pacifique, voire pacifiée : prenons-en pour preuve la commémoration permanente et omniprésente de la figure de Mère Teresa. La religieuse, issue d'une famille kosovare, née en Macédoine mais « adoptée » en tant qu'albanophone par l'État post-communiste à majorité musulmane, en vue d'afficher un visage « friendly » à l'Union Européenne et à toute la sphère occidentale, dans laquelle l'Albanie aspire à entrer. Les Albanaises sont placées au centre de l'attention notamment par les décisions prises durant la longue négociation entre l'Albanie et l'Union Européenne. Et puis :

> Cependant, à côté des apparences d'un pouvoir «machiste», où les hommes contrôlent les secteurs économique et politique et les rôles de décision, la masculinité post-communiste est en crise. Les hommes sont désorientés et la solution aux frustrations liées au travail et aux traumatismes de l'après-guerre est

> souvent la violence domestique, l'autodestruction par l'alcool, le commerce illégal et la traite des êtres humains. (Calloni, 2002)

Aujourd'hui, l'émancipation féminine en Albanie est de plus en plus perçue comme une émergence sociale dans le contexte de « néo-ottomanisation » de la région. La Turquie observe également avec intérêt l'Albanie, notamment à partir de 2009, et n'a jamais caché sa conviction (post-kémaliste) que les terroristes musulmans appartenant à l'ancien empire ottoman puissent entrer dans la sphère de sa « protection » géopolitique, mettant ainsi en exergue la dimension religieuse et politique de l'appartenance au monde musulman d'un pays qui continue à s'afficher comme « multi religieux ». Néanmoins, bien qu'il s'agisse d'un élément incontournable de toutes les campagnes électorales, il ne s'exprime pas dans de réelles politiques, mais plutôt à travers des « parcours individuels » pro-occidentaux plus proches du monde anglo-saxon que de l'Europe, qui apparaît de plus en plus distante, économiquement, mais aussi politiquement et culturellement (Bulli-Cellini-Moroni-Pezzoli, 2016). Il s'agit en somme d'une autre révolution fortement proclamée mais plus proche d'une lente (et infinie) transition (Nacional Albania, 2012).

Au cours des « révoltes étudiantes » qui ont commencé en décembre 2018, de nombreuses jeunes femmes sont devenues ministres sans que cela soit considéré comme une étape importante vers la dissolution de l'écart entre les sexes (Erebara, 2018) (Fig. 3). Comme l'a écrit en 2015 la jeune politologue Sidita Kushi :

> The Hoxha era may have destroyed some structures of patriarchy, but it preserved to this day a culture of implicit female subservience. These silent norms are faster to show themselves as government policies of universal female employment become mere historical relics. Without directly addressing women's role in the family and her status outside of Marxist structures, communist Albania never fully fulfilled its promise of emancipation. A lesson learned for future generations – cultures of patriarchy must be explicitly weakened for women to prosper as equals within any nation. Institutions and elite campaigns can only go so far amidst strong opposing normative expectations. In time, even new and progressive institutions may begin to reflect old norms. (Kushi, 2015, p. 22)

Bibliographie

Barbjaba, K. (2001). *Albania's democratic elections, 1991-1997: analyses, documents and data*. Berlin : Edition Sigma.

Bassi, J. (2009). Il lungo 89 albanese. In *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*. Dossier: Il mosaico dei confini. Le frontiere della modernità, 1 (aggiornamento del 14 febbraio 2010), http:// www.studistorici.com/2009/10/19/bassi_il_lungo_89_albanese

Bideleux, R. et Jeffries I. (2007). *The Balkans. A Post-Communist History*. London and New York: Routledge.

Binaj, A. (2010). La condizione femminile in Albania. Storia, istituzioni, società, *Lab's Quarterly*. Il trimestrale del laboratorio, 4, 100-147.

Bulli, G., Cellini, E., Moroni, S. et Pezzoli, S. (2016). Shqiperi!, vidéo documentaire Bruno, F. et Goddi, E. (ed.), *Europe Direct-DSPS*. En ligne : https://www.youtube.com/watch?v=J6_hiEV5sE0.

Calloni, M. (2002). Albanian Women after Socialism and the Balkan War. In: *Athena (Advanced Thematic Network in Activities in Women's Studies in Europe), The Making of European Women's Studies*, Braidotti, R, Lazaroms, I et Vonk, E. (ed.), Utrecht: Utrecht University, 49-60.

Clayer, N. (20008). Behind the Veil. The reform of Islam in Inter-war Albania or the serach for a"modern" and "European" Islam. In Clayer, N. et Germain, E. *Islam in Inter-War Europe*. London : Hurst, 128-155.

Clunies-Ross, A. et P. Sudar (ed.) (2018). *Albania's Economy in Transition and Turmoil*. London : Routledge.

Corrin, C. (1999). *Gender and Identity in Central and Eastern Europe*. New York-London : Routledge.

Czekalski, T. (2013). *Albania po śmierci Envera Hodży - destrukcja systemu komunistycznego (Albania after Enver Hoxha - destruction of communist system)*. Kraków: Polska Akademia Umiejtnoici.

Danaj, E. (2018). 'I am not a feminist but…': women's activism in post-1991 Albania. In: *Gender, Place and Culture*. 7 juin 2018. En ligne: https://doi.org/10.1080/0966369X.2018.1475345.

Dauti, M. et Zhllima E. (2016). *Public Perceptions and Attitudes toward Gender Equality in Albania*. Tirana: UNDP.

Dervishi, K. (2012). *Kryeministrat dhe ministrat e shtetit shqiptar në 100 vjet*. Tiranë: Botime 55.

Dibra, Z (2015). Gruaja Shqiptare, faktor i rëndësishëm në konsolidimin e familjes dhe vlerave të saj, *21 Korrik*, En ligne : http://www.islamgjakova.net/artikulli.php?id=7522 (12/11/2017)

Drakulic, S. (1999). *Cafè Europa: life after Communism*. London : Penguin.

Harxhi, E. (1992). *The Fall of Albania's Enver Hoxha*. En ligne: www.bbc.co.uk/programmes/p01s60xg (consulté le 05 juin 2018)

Lucas, P. (2002). *Rumpalla: rummaging through Albania*. Bloomington : XLibris.

Miské, A. (1976). *Gruas. Des Albaneises*. Paris : Des Femmes.

Erebara, G. (2018). Albania PM Axes Seven Ministers After Protests, *BalkanInsight*, 28 December.

European Bank for Reconstruction and Development and Institute of Statistic (1997), *Transition Report*, Tirana : EBRD.

Farruku, E. (2015). The Political Development of Women in Albania, *European Journal of Sustainable Development*, 4(3), 13-22.

Fico A. (1999). Women's Groups: The Albanian case, *Jounal of Communist and Transition Studies*, Special Issue: Endangering Change: Gender and Identity in Central and Eastern Europe, 102, (15/1) 30-40.

Filipczak, D. (2016). Gender and Space in "The Albanian Virgin". In Buchholtz, M. et Munro A., *Understanding, Adapting and Teaching*. Switzerland : Springer, 13-22.

Fleming Zinn, M., Livezeanu, I., Worobec, C. D., et PachutFarris, J. (dir.) (2015). *Women & Gender in Central and Eastern Europe. A comprehensive Bibliography*, Vol. I. SouthEastern and East Central Europe, New York: Routledge.

Fureix, E. (dir.) (2014). *Iconoclasme et révolutions XVIIIe-XXIe siècles*. Paris : Champ Vallon.

Gouysse, V. (2018). *Visage de l'Albanie*. Edition électronique réalisée par Vincent Gouysse à partir de l'ouvrage publié en 1978 aux Editions 8 NËNTORI,Tirana: http://ciml.250x.com/archive/albania/french/visage_de_l_albanie.pdf (mai 2018)

Hoxha, E. (1967). Lufta kundrër zakoneve prapanike dhe besimeve fetare shprehje e luftës së klasave Tiranë : Shtëpia Botonjëse « Naim Frashëri ».

Hoxha, E. (1972). The modern revisionist on the Way to Degenerating Into Social-Democrats and to Fusing with Social-Democracy. In *Zëri i Popullit. In The Party of Labor of Albania in Battle with Modern Revisionism*. Tirana : Naim Frashëri Publishing House (Trad. inter.).

Jandot, G. (1994). *L'Albanie d'Enver Hoxha (1944-1985)*. Paris : L'Harmattan.

Kaser, K., Pichler, R. et Schwandner-Sievers, S. (2002), *Die weite Welt und das Dorf. Albanische Emigration am Ende des 20. Jahrhunderts*. Wien: Böhlau.

King, R. et Vullnetari, J. (2011). *Remittances, Gender and Development: Albania's Society and Economy in Transition*. London: Tauris.

Krastanova, K. et Royet M. (2000). Rurbanités contemporaines en Bulgarie et en France. *Balkanologie* [En ligne], 4(2), mis en ligne le 22 avril 2008, consulté le 03 juillet 2018. URL : http://journals.openedition.org/balkanologie/345.

Kushi S. (2015), Gendered Legacies of Communist Albania, *OpenDemocracy*, Julliet 2015 (Traduction albanaise : Trashëgimia Gjinore e Shqipërisë Komuniste – Paradoks i Përparimit, *Koha Ditore*, Août 1, 2015, p. 22).

Laqueur, W. Z. (1992). *Europe In Our Time: A History, 1945–1992*. New York: Viking.

Marku, S. (2010). Les femmes en milieu rural et agricole en Albanie : contraintes et évolutions. In *Les notes d'alerte du CIHEAM*, 69.

Miske, A. (1974). Female emancipation in Albania, *Carnets Enfance*, 27, 107-23.

Moroni, S. (2017). Le donne albanesi e il "mito" della rivoluzione (1989-1991). In: Marino, M. et Spani, G. (dir.). *Donne del Mediterraneo. Rappresentazioni e autorappresentazioni*. Lanciano: Rocco Carabba, 113-128.

Nacional Albania (2012). *Kuvend, Berisha -Ruçi, replika për raportin grua-burrë në qeverisje*, 8 November.

Ndreko, M. (2016). *Le donne albanesi di fronte alla transizione*. En ligne : http://www.medmedia.it/review/numero3/it/art6.htm, consulté le 22/01/2018.

Nicholson, B. (2004). Negotiating the Legacy of Tradition: Rural Women's Empowerment in South Albania. *Electronic Journal of Polish Agricoltural University*, 7 (2), En ligne: http://www.ejpau.media.pl/volume7/issue2/economics/art-08.html

Nokaj, X. (2008). Immigrazione albanese, integrazione, e sviluppo. Intervista a Kosta Barjaba. In R. Devole, F. Pittau, A. Ricci, G. Urso (dir.), *Gli albanesi in Italia*, Roma : Edizioni IDOS.

Pandelejmoni, E. (2011). Religion and Gender in Albania 1967-2009. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 31(2) 19-23.

Repubblica d'Albania. Assemblea popolare (1998), Costituzione della Repubblica albanese. En ligne: http://www.giurcost.org/links/Costituzione%20della%20Repubblica%20di%20Albania.htm#_ftn1.

Repubblica Popolare Socialista d'Albania (1976), Costituzione della Repubblica Popolare Socialista di Albania. En ligne : http://ciml.250x.com/archive/albania/italian/costituzione_della_rps_d_albania.html.

Sadikaj, D. (1984). De certains aspects, du mouvement révolutionnaire pour l'émancipation complète de la femme albanaise dans les années 60. *Etudes Politiques et Sociales*, Institut des Etudes Marxistes-Leninistes du Comité Centrale du Parti du Travail d'Albanie, 1, 52-63.

Tashko, L. (1984). *La lutte contre les tendances révisionnistes dans le mouvement féminin international*. Tiranë: Studime Historike.

Topalli, J. (2008), 16th CEEMAN Annual Conference "Management Education for the Realities of Emerging Markets", Tirana 2008. En ligne : http://videolectures.net/jozefina_topalli/.

UAW Albania (2018), *History*. En ligne : http://uaw.al/new/history/.

UNFPA (2012), *Sex Imbalances at Birth in Albania*. Tiranë: UNFPA.

Politique spirituelle. Michel Foucault et la révolution iranienne.

Frédéric RAMBEAU

Philosophe

Université Paris VIII Vincennes / Saint Denis

Introduction

En 1978, au cours d'une révolution urbaine et massive, le peuple iranien renverse le régime Pahlavi, qui a poursuivi un programme autoritaire de modernisation économique et culturelle. Le soulèvement est dominé par la faction islamiste militante, menée par l'Ayatollah Khomeiny, auquel se sont ralliés les libéraux, les nationalistes et les marxistes. En février 1979, le Shah a fui, Khomeiny prend le pouvoir. Le mois suivant, l'Iran devient une République islamique. S'ensuivent procès sommaires, exécutions, punitions publiques et restriction drastique des droits des femmes.

Foucault part en Iran la première fois en 1978, dix jours après le massacre du 8 septembre, le « vendredi noir », perpétré par le régime du Shah. Il retourne en Iran en 1979, quand le mouvement révolutionnaire contre le despotisme impérial est à son apogée. Durant ses deux voyages, il est le correspondant spécial du journal italien *Corriere della sera*. Fin 1978, des étudiants iraniens traduisent un de ses essais en Persan et l'affichent sur les murs de l'université de Téhéran. Son enthousiasme est lié à la phase d'unanimité du début de la Révolution à laquelle il assiste : quand la société iranienne entière se dresse contre le despotisme impérial. Mais alors que la plupart des autres intellectuels occidentaux qui soutiennent la chute du Shah sont plus réservés sur l'idée d'une République islamique, Foucault admire la force subjective que l'islam (le chiisme iranien) donne à cette « révolte aux mains nues ». Il défend la manière dont Khomeiny et les autres leaders islamistes en Iran, rejettent les exigences des partis séculiers et parviennent à tenir le mouvement « au dehors de la politique », en le centrant sur un unique objectif : le « gouvernement islamique ».

En mars 1979, dans le prolongement des manifestations de milliers de femmes dans les rues de Téhéran, contre les directives leur imposant de reprendre le voile, le tchador, et toutes les autres restrictions de leurs libertés, ses écrits sur l'Iran tombent sous le feu de la critique[67]. Foucault ne répondra pas vraiment à ces critiques qui posent à sa vision de la révolution islamique le problème du genre, du féminisme et celui de l'émancipation[68]. Il ne parlera plus publiquement des événements d'Iran[69].

Il y a eu, d'un côté, une puissante « intuition politique » de Foucault. Il saisit, à l'état naissant, une des dynamiques les plus décisives pour les années à venir : « Le problème de l'islam comme force politique est un problème essentiel pour notre époque et pour les années qui vont venir ». Il ajoutait (dans sa réponse aux critiques de la féministe iranienne Atoussa H.) :

> La première condition pour l'aborder, avec un tant soi peu d'intelligence, c'est de ne pas commencer par y mettre de la haine. (Foucault, 2001, p. 708)
>
> L'Islam qui n'est pas simplement une religion, mais un mode de vie, une appartenance à une histoire et à une civilisation - risque de constituer une gigantesque poudrière, à l'échelle de centaines de millions d'hommes. Depuis hier, tout État musulman peut-être révolutionné de l'intérieur, à partir de ses traditions séculaires. (Foucault, 2001, p. 761)

En Egypte, les islamistes se renforcent dans le prolongement de la révolution iranienne, Sadat est assassiné, en 1981, dans un attentat suicide contre sa paix séparée avec Israël. En Algérie, après l'interdiction du Front Islamique du Salut, qui allait remporter les élections, en 1992, le GIA prend les armes et plonge le pays dans la guerre civile, elle fera plus de 100000 morts. Au Soudan, après la guerre du Golf de 1990-91 et en Afghanistan (où Al Qaeda, en 1996, déplacera sa base), les islamistes radicaux parviennent à prendre le pouvoir, dans des

---

[67] L'historien Maxime Rodinson dénonce dans le réveil du fondamentalisme islamique une tendance vers « un type de fascisme archaïque ». La féministe iranienne Atoussa H., rappelle à Foucault que « la gauche ne devrait pas se laisser séduire par un remède qui est peut-être pire que le mal », cf. Afery, J. et Anderson, K. (2005). *Foucault and the Iranien Revolution*. Chicago : Chicago University Press.

[68] cf. son article dans le Monde du 11 mai : *Inutile de se soulever ?* Repris dans *Dits et Écrits*, 2001, p. 793.

[69] En avril 1979, Foucault écrivit une lettre ouverte (publiée dans Le nouvel Observateur, le 14 avril) au premier ministre du nouveau gouvernement, Mehdi Bazargan, figure majeure des révolutionnaires démocrates et libéraux, fondateur en 1977 du Comité de défense des Libertés et des Droits de l'Homme. Il y dénonce les procès sommaires et les exécutions dans la nouvelle République islamique qui a été proclamée au début du mois, il lui rappelle leur conversation à Qom en septembre 1978, quand celui-ci lui expliquait que la voie vers le gouvernement islamique devrait réellement garantir les Droits de l'Homme. Mais Bazargan, qui démissionnera avec tout son cabinet le 6 novembre de la même année, à la suite de ses nombreux conflits avec les religieux et Khomeiny, n'avait aucun pouvoir réel sur les forces de sécurité.

conditions encore plus répressives qu'en Iran. La Révolution iranienne et la manière dont Khomeiny parvint à placer l'Islam militant sur la scène politique internationale (1979, la prise de l'ambassade des États-Unis, 1989 la fatwa contre Salman Rushdie) a effectivement bouleversé « l'équilibre stratégique global ».

Foucault montre comment l'éveil de l'islam est un phénomène à la fois spirituel et politique : il manifeste une volonté de rompre avec la domination de la rationalité occidentale, qui s'est concrétisée dans la colonisation et dans l'institution des États nations qui l'a suivie, en s'appuyant sur la légitimité des éléments métaphysiques et théologiques d'une religion. D'un autre côté, il mésestime combien cette réactivation de l'islam dans le sens d'une rupture politique réelle justifie une politique de terreur ultra-légalitaire. À partir d'une juste et puissante intuition, Foucault commet en fait une série d'erreurs politiques. Une des plus frappantes (même si elle fut partagée par d'autres intellectuels de gauche, y compris en Iran) est sa conviction qu'il n'y aurait jamais ni un « gouvernement », ni un « parti » de Khomeiny, conviction qui fut à la base de son enthousiasme pour le mouvement islamiste et « son chef mythique »[70] :

> Le gouvernement islamique ne désigne pas un régime politique dans lequel le clergé jouerait un rôle de direction ou d'encadrement, mais une politisation des structures traditionnelles de la société en réponse à des problèmes actuels et l'ouverture d'une dimension spirituelle dans la vie politique[71].

En voulant montrer que la force politique de l'islam militant est justement de ne pas se formuler centralement sur le terrain de la politique mais sur celui de l'éthique et de la spiritualité, Foucault relègue au second plan de son analyse les contradictions internes de cette révolution idéologique ou «culturelle » singulière, où se côtoient immédiatement les exigences émancipatrices et créatrices des masses et les dispositions subjectives rétrogrades les plus conservatrices et « contre-révolutionnaires ».

Toutefois, en considérant cette prise de position comme un engagement ponctuel, asservi *par avance* aux conséquences d'une révolution (comme si l'avenir d'une séquence politique en délivrait la vérité), on en manque la portée. Les textes de Foucault parlent d'autre chose. Ils ne s'intéressent pas à la

---

[70] Il est vrai que les religieux que rencontre Foucault en Iran, comme l'ayatollah Chariat Madari, le deuxième dignitaire religieux du pays, ne souhaitent pas comme Khomeiny remplacer l'empire Pahlavi par une théocratie, où le pouvoir suprême est détenu par le faqih (spécialiste de la loi islamique), ils revendiquent surtout une plus grande autonomie concernant leurs écoles, leurs œuvres sociales et leurs ressources financières, cf. Blanchet, B. et Brière, C. (1979). *Iran : la révolution au nom de Dieu*, Paris : Seuil, p.169.

[71] Foucault, M. (1978). À quoi rêvent les Iraniens ? *Le Nouvel Observateur*, 16-22 octobre. Repris dans Foucault, M. (2001). *Dits et Écrits, II, 1976-1988*, Paris : Gallimard.

politique d'un futur État islamique, mais à l'essence d'un soulèvement, à ce qui le rend possible : sa « politique spirituelle ». Cette invention chiite récente qu'est la révolution islamique répète et renouvelle d'anciennes subversions, des soulèvements messianiques qui trouvent leur source dans la dépossession qui priva la famille du Prophète du pouvoir califal. Que cette révolution soit commandée, fondamentalement, par le monde religieux explique que le discours islamique ne soit pas pour elle un simple vêtement idéologique. Il n'est pas l'interprétation imaginaire des actes concrets, mais leur condition de possibilité. Ce n'est pas tant la pauvreté que la fidélité qui décide de l'appartenance ou non à la révolution. Les « déshérités » ne désignent pas une classe sociale ou une alliance de classe, mais un groupe dont l'existence réside plus dans la fidélité au Coran que dans les conditions matérielles d'existence. Aussi la révolution obéit-elle à d'autres causes que celles qu'on peut décrire dans la situation sociale (la réforme agraire du début des années 1960 qui donne un pouvoir accru au régime impérial et accélère l'exode des paysans sans terre vers les villes ; le quadruplement du prix du pétrole au début des années 1970 qui contribue au déséquilibre social ; l'accroissement de l'inflation ; l'arbitraire du pouvoir qui soutient un rythme élevé de croissance en ignorant l'étranglement d'une économie sous-développée). La cause ou le fondement de la révolution n'est pas présente mais absente au champ politique, tout en y produisant des effets décisifs. S'en suit un déplacement énigmatique de la causalité historique, qui assimile la coupure révolutionnaire à un événement messianique.

À partir de cette insurrection qui se déroule dans l'élément même de la religion musulmane, Foucault refuse d'anticiper un futur nécessairement liberticide, parce qu'il est attentif, dans ce « drame » de la révolution chiite, à une autre conception du temps et de l'histoire : une conception cyclique et spasmodique, irréductible à celle évolutionniste ou progressive à laquelle les révolutions du XXème siècle restent le plus souvent associées (c'est le sens de la critique que Foucault leur adresse) : écarter les formes anciennes, les arriérations qui font obstacle à l'émergence des forces d'avenir. À l'inverse, l'*à présent* de ce soulèvement, son « actualité », ne se produit pas selon la loi d'une succession linéaire, d'une durée continue et homogène, mais dans le *réveil* d'un passé enfoui, dans la *reprise* de formes anciennes ensevelies : il les fait sortir de l'oubli et de « l'archaïsme » dans lesquels la « modernisation » du chah les tenait.

En renouant ainsi avec cette filiation de la pensée critique, qui traverse aussi le marxisme (Benjamin, Bloch), en donnant tout son poids à la part de l'imagination dans la subjectivité des masses en révolution, et non pas exclusivement au dispositif de la conscience de classe, en nouant l'émancipation non pas au progrès, mais à ce qui revient en tant qu'inachevé ou interrompu,

Foucault montre comment, d'une certaine manière, le contemporain n'est pas tant du côté du « moderne » que de « l'archaïque ». C'est précisément dans ce que le discours historiciste de la modernité, la vision prétendument éclairée de la société, considère comme une arriération, une forme ancienne et dépassée, qu'émerge une radicale nouveauté. Toute son interprétation est guidée par ce renversement : l'opposition entre la nouveauté, l'actualité qui surgit, selon lui, dans la radicalisation des masses inspirées par la foi religieuse d'un côté et, de l'autre, cette « arriération » qu'est le modernisme incarné par le chah (« le chah a cent ans de retard »). Dans le réveil de l'islam chiite, qui réactive la tradition des opprimés et des persécutés (l'imam Hoseyn), l'*âgâhi*, le refus de la modernisation despotique, en s'appropriant et en revivifiant un passé relégué et vaincu, tourne la société vers un autre avenir : elle lui donne la capacité de se représenter elle-même comme l'agent de sa propre transformation, le sujet de sa propre histoire. Tandis que la modernisation du Shah n'est qu'une simple « répétition », au sens d'une mauvaise imitation : elle mime le modèle laïque occidental (rejetant la culture islamique comme un archaïsme), tout en lui ôtant sa caractéristique, la participation politique de la société. Si bien que c'est plutôt l'archaïsme apparent qui porte la puissance tragique du négatif, tandis que la modernisation déclarée du régime n'est que, pour paraphraser Marx, la répétition comique d'un texte qui n'est pas le sien.

L'apparente résurgence de l'archaïsme, dans la révolution iranienne, serait donc, en vérité, « la forme la plus moderne de la révolte ». Elle dessine une autre figure « globale » de la conflictualité, qui émerge aux bords de l'ancien ordre mondial fixé par la guerre froide et l'affrontement des deux blocs. Et c'est l'Islam qui innerve cette nouvelle figure du soulèvement. Foucault ne décrit pas seulement le retour en force des sensibilités religieuses au cœur de la politique, il voit que c'est l'islam qui est appelé, dans les temps à venir, à constituer pour les masses sur lesquelles s'exercent l'hégémonie occidentale un signe de ralliement. En cherchant à appréhender ce phénomène et à en rendre compte, Foucault arrache la révolution islamique à ce qui est aujourd'hui présenté comme une ligne droite conduisant du fanatisme des mollahs iraniens aux formes contemporaines d'islamisme radical, et suivant laquelle l'Islam est représenté dans la figure de l'ennemi intime de l'occident : une politique de la terreur qui s'expose comme l'envers du décor de la globalisation victorieuse des démocraties de marché. Foucault, lui, découvre une problématisation singulière et autonome de la liberté, qui réactualise l'invention, dans la spiritualité islamique, d'un autre sujet de la liberté, étranger à celui qu'a construit l'occident chrétien. Mais, ce faisant, pris dans cette rencontre et ses bouleversements, il s'attache exclusivement, dans la théologie chiite, à l'espérance messianique, laissant de côté l'autre versant : l'obsession de la loi.

Or la question demeure de savoir si les conditions auxquelles le salut du sujet peut être pensé de manière collective (et non plus seulement individuelle) et le royaume des cieux comme se manifestant dans le temps (et non plus dans l'au-delà) autorisent à maintenir cet écart. La révolution iranienne n'a-t-elle pas plutôt fait la démonstration inverse ? Le salut ne devient pas collectif sans que l'attente eschatologique devienne plus légalitaire que spirituelle, sans que ne triomphe l'orientation juridico-politique qui transforme l'objet de la vision mystique en un savoir légal, principe d'autorité temporelle. Pour que l'imagination créatrice se transforme en politique collective, pout que la vérité ésotérique s'incarne en un événement qui fracture le temps historique lui même, il a fallu que la loi prenne le pas sur la foi, que l'application rigoureuse de la loi devienne la dimension essentielle de l'attente messianique. N'est-ce pas seulement à ce prix que la spiritualité peut devenir « politique » ?

Résistance et martyrologie

Ce que Foucault nomme une politique spirituelle, en 1978 en Iran, est concrètement le résultat d'une double appropriation : la réactivation d'anciens rituels, comme les fêtes de l'Achoura, liées aux cérémonies traditionnelles de Moharram et, simultanément, une nouvelle interprétation militante des textes chiites, qui fait du martyr le moment le plus décisif d'un islam politique radical. Ce sont les deux versants (les modes d'être, les pratiques matérielles et les modes de conscience, les formes de savoir) d'une même forme collective de subjectivation.

> Le 2 décembre commenceront les fêtes de Moharram. On y célèbre la mort de l'imam Hussein. C'est le grand rituel de la pénitence. Le sentiment de la faute est indissociablement lié à l'exaltation du martyre accepté pour une juste cause. C'est le moment où les foules sont prêtes à avancer vers la mort dans l'ivresse du sacrifice. Ce jour-là le peuple chiite s'éprend des extrêmes. (Foucault, 2001, p. 709)

Les musulmans chiites marquent chaque année la célèbre bataille de Karbala, au mois de Moharram (décembre), en commémorant le martyre d'Hoseyn (le troisième imam, fils d'Ali, petit fils du prophète Mohammad) avec ses 72 fidèles, dans le désert de Karbala, lors d'une bataille inégale contre l'armée du calife ommeyade Yazid. Hoseyn, qui est pour les chiites le successeur légitime du prophète, meurt dans d'atroces souffrances, par le supplice et la soif, il est le parangon de la mort du juste, le témoignage (c'est le sens du mot martyr : *chahid*) de l'injustice dans ce monde. Ces motifs culturels et religieux de la peine et de la souffrance dues à l'injustice, ces processions de deuil, mêlant mortifications édifiantes, pleurs, chants et vengeance imaginaire, trouvent un nouveau sens politique avec la révolution iranienne. L'aile islamiste du mouvement révolutionnaire présente la lutte contre le Shah comme le *revival* de la bataille de Karbala. Elle réactive et s'approprie ces récits chiites traditionnels

et ces pratiques rituelles en les assimilant au mouvement pour l'établissement d'un gouvernement islamique. Khomeiny, connu pour son opposition sans compromis au Shah, se présentera lui-même dans le rôle de l'innocent Hoseyn qui se lève contre son ennemi. Même les organisations séculières et de gauche de cette période tirent leur légitimité du nombre de martyrs qu'elles donnent à la cause révolutionnaire.

C'est ce qui explique que Foucault puisse décrire ce soulèvement essentiellement à travers l'évocation de motifs culturels et religieux, qui saisissent la théâtralité du conflit, tout en restant *hors de l'histoire*. La religion est, dit Foucault

> le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain. (Foucault, 2001, p. 746)

C'est ce qui le conduit à penser que le « discours » islamiste militant, la « problématisation » politique de la Révolution iranienne, n'est pas une idéologie, qu'il ne « masque pas les contradictions ». Pas plus qu'il ne doit être considéré comme une « union sacrée » constituée par des intérêts politiques divergents. Deux points décisifs de son interprétation, mais qui restent évidemment très discutables.

Ce qu'il voit en Iran est le résultat d'une lecture politique et militante de l'islam chiite, qui s'est élaborée dans les années 1960 et 1970, en réponse à la modernisation autoritaire du Shah. Une génération d'intellectuels iraniens connecte les anciens récits religieux aux thèmes de la pensée marxiste, commune aux mouvements de gauche et aux mouvements nationalistes qui n'étaient, dans les années 1960, ni préoccupés ni intéressés par l'islam politique [72]. Ils introduisent la mythologie chiite dans la dénonciation de l'impérialisme occidental. C'est le cas de Jalal Al-Ahmad (1923–1969) qui considère l'Islam comme la seule barrière restante au capitalisme occidental et au consumérisme rampant, et surtout d'Ali Chariati qui fut avec Khomeiny une des principales sources de l'inspiration idéologique de la Révolution [73]. Il

[72] Dans les années 1970 un mouvement très actif, bien que clandestin, existait à côté du mouvement islamiste, incluant des membres du Front National, du parti Tudeh, les Fedayin et les organisations des Moudjahidines du peuple, ainsi que plusieurs groupes étudiants anti-nationalistes (incluant des prosoviétiques et des prochinois) qui étaient engagés dans la Confédération des Etudiants Iraniens.

[73] Théologien de formation, il est aussi influencé par ses études de philosophie en France, où il s'implique dans le mouvement international pour l'indépendance de l'Algérie. Les rumeurs impliquant le régime dans sa mort, en 1977, d'une crise cardiaque, à Londres où il était exilé, lui donneront la stature d'un martyr « ashahid ». cf. Rahnema, A. (1998), *An Islamic Utopia : A political biography of Ali Shariati*, Londres : Tauris.

propose un nouvel islam chiite révolutionnaire qui, après avoir beaucoup emprunté au marxisme, cherche à le remplacer :

> Marx et le prophète sont en guerre perpétuelle dans le cœur des musulmans. (Shariati, 1982)

Il rejette les interprétations plus tolérantes de l'Islam qu'on trouve dans la poésie persane, dans la philosophie musulmane avicennienne, ou encore dans le mysticisme soufi[74]. Il élève le concept de martyre au-dessus de tous les autres, et en fait le moment définissant le chiisme, à partir d'une réinterprétation du récit de Karbala, centrée sur le choix d'Hoseyn. Celui-ci ne peut pas combattre et gagner contre le calife, Yazid, qui est beaucoup plus fort, ni rester silencieux : il choisit une troisième option, la mort, en vue d'atteindre un meilleur monde pour les autres (« si vous ne pouvez pas tuer votre oppresseur, alors mourrez »). Le martyre tel qu'il est défini par Chariati est un but en soi-même, la volonté d'y faire face doit définir l'islam authentique :

> Chariati magnifie cette forme de mort consciente et volontaire. C'est un choix de croyant. Lorsque toutes les portes sont fermées, reste le martyre. (Mottaghi, 2012, p. 31-32 ; Foucault, 2001, 693)

Avant la révolution et la politisation des « consciences », l'archétype de l'imam Hoseyn, le prince des martyrs, représente celui qui est injustement opprimé par un pouvoir illégitime, la cause des faibles qui ont le pouvoir contre eux. Mais cette cause juste est aussi une cause désespérée, son sort est scellé d'avance. Hoseyn « *mazloum* » est celui dont la cause est absolument juste et *donc* irréalisable dans ce monde. Avec la révolution, ce qui est mis en avant, ce n'est plus seulement l'injustice de son martyre, mais d'abord le fait qu'il s'insurge contre l'injustice, contre l'oppression du calife Yazid. Il ne représente plus une cause désespérée mais, au contraire, l'espérance dans la réalisation future de la justice pour laquelle il s'est battu. Aussi ne s'agit-il pas tant d'une « radicalisation » de la religion traditionnelle, que d'une transformation et d'une rupture d'avec le chiisme communautaire et son ancien quiétisme : le retrait en soi ou la dissimulation du *credo* face à un monde hostile ou un pouvoir intolérant, à l'ombre des traditions reçues des imams. La religion se noue au radicalisme politique à partir d'une rupture d'avec la « tradition » religieuse, au

[74] Chez Sohravardi, par exemple, revenir à Dieu, c'est d'abord faire retour à soi. L'ignorance des mondes divins ne nous plonge pas dans un état de péché mais d'exil. Les formes de l'ascèse ne sont pas des macérations punitives, qui doivent effacer toute figure du soi dans le sacrifice, mais des techniques de l'éveil et du dévoilement (de Dieu en soi). Chez le maître du soufisme Sahl al-Tustarî, la mortification est d'abord un combat contre soi. Le jihad majeur, qui se réfère au célèbre hadith de la guerre proposée au fidèle par le Coran, est le combat contre soi-même, qui importe infiniment plus que la lutte contre les infidèles, le jihad mineur. Cf. Jambet, C. (1989). Constitution du sujet et pratique spirituelle, *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris : Seuil, p. 271-287.

sens de sa pratique commune et ordinaire. Il ne s'agit donc pas tant de la résurgence d'une forme religieuse archaïque, mais bien d'une « modernisation » de la culture chiite traditionnelle, dans le sens de l'activisme et de la radicalité politique, contre la « modernisation » du chah et de l'hégémonie occidentale. C'est cette rupture avec la tradition, que théorise Chariati en dégageant une double structure de l'attente dans l'eschatologie chiite. D'un côté celle traditionnelle qui incline au quiétisme (identifiée à une paresse hypocrite), d'un autre côté, l'attente qui encourage l'action pour sa réalisation : attente authentiquement islamique, qui est révolutionnaire. Durant la révolution, cette opposition prend la forme d'un clivage entre la religion traditionnelle des ainés, parents et grands parents, et celle d'une jeunesse qui la considère désormais comme insincère et exclusive de la foi authentique, l'islam révolutionnaire.

C'est cette construction idéologique de l'islam politique qui à la fin 1978 galvanise le mouvement d'opposition de masse. Faisant écho aux débats fondamentaux de la théologie chiite en ce qui concerne les façons de vivre l'attente du retour de l'imam, elle contribue concrètement à neutraliser dans le conflit le déséquilibre des puissances matérielles et militaires entre les deux camps adverses. C'est cette transformation des mythes chiites de l'islam iranien en mythe politique, et le rôle névralgique qu'y joue la martyrologie, qui explique ce qui fascine tant Foucault dans cette « révolte aux mains nues » : l'épreuve de la mort, le « je préfère mourir » comme « volonté », comme « acte pur du sujet »[75]. Cette décision de mourir ou de risquer sa vie, plutôt que d'essayer de survivre dans les conditions présentes, s'effectue dans une certaine forme d'expression, elle s'inscrit montre Foucault dans une dramaturgie révolutionnaire singulière, elle est liée à la dimension imaginaire qui traverse le mouvement insurrectionnel. Mais ce qui rend cette décision subjective, cet acte dont rien ne peut rendre compte ou raison (puisqu'il choisit la mort) irréductible à l'effet d'une construction idéologique, est aussi bien ce qui la rend irréductible à un « choix de croyant ».

L'acte pur du sujet qu'évoque Foucault à propos du martyr renvoie à cet acte vital paradoxal parce qu'il est capable de résister à son propre attachement à la vie ou plutôt à la survie : la vie telle qu'elle est actuellement administrée ou gouvernée. Être prêt à mourir contre un mode d'oppression et d'injustice, pour s'affranchir des conditions qui nous rendent otages de la vie. Il répond à l'adversité en actualisant subjectivement la nécessité à laquelle il est contraint ou condamné, ce pourquoi il est justement indéductible de cette nécessité ou de cette situation objective. Il est l'acte qui n'est plus déterminé par ce dont il est l'acte, l'emblème de la décision subjective, que Foucault présente comme une

[75] cf. son entretien d'août 1979 avec Farès Sassine, publié en 2013 dans la Revue Rodéo. http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html

résistance *exemplaire* : l'acte pur de résistance. La « subjectivité résistante » relève d'une disposition qui n'a pas le choix entre différents possibles : elle est donc irrémédiablement actuelle. Elle n'a pas le statut de moyen en vue d'une fin librement choisie, ou de condition adéquate pour effectuer un but intentionnel prescrit par la volonté rationnelle ou la raison pratique. La résistance est en elle-même sans finalité : elle délégitime et affronte la domination existante ou potentielle, mais sans aucun projet ou débouché final qui prendrait la forme d'un résultat, d'une solution, qu'elle soit réformiste ou révolutionnaire. C'est précisément ce qui fait toute son *ambiguïté*. La « révolte aux mains nues » est une résistance éthique ou « vitale », archaïque au sens d' « élémentaire », dont l'importance et la singularité tient, Foucault le rappelle systématiquement, à ce qu'elle reste indépendante de toute orientation politique particulière. Rien, dans ces conditions, ne permet plus de décider, de trancher entre la charge émancipatrice ou au contraire réactionnaire de cette énergie spirituelle et de son « souffle » : révolutionnaire ou contre révolutionnaire, au service d'une auto détermination populaire ou de la naissance d'un nouvel État ?

Ce que Foucault décrit, durant les deux premières années de la révolution, c'est le *commencement*, l'ouverture des possibles, l'exaltation des formes de sociabilité populaires et leurs innovations, la manière dont les manifestations de deuils, les larmes, les prônes, les processions donnent un sens nouveau aux orientations culturelles du chiisme : la religion de la liberté, la contestation active du pouvoir répressif. Le « drame », le rôle de l'imagination consistent à présenter l'idée de cet avenir comme une réalité présente : l'attente messianique se vit alors comme une manière de retenir, de conserver l'expérience des luttes passées, qui est orientée vers le futur. La suite de la révolution ou plus exactement son arrêt (la main mise progressive du Hezbollah sur l'État, la disparition de la liberté acquise durant les deux premières années de la révolution, pour préserver l'unité révolutionnaire et pour mener la guerre) montrera, comme on sait, un tout autre visage de la martyrologie que celui décrit par Foucault en 1978 et 1979. Durant la guerre contre l'Irak, la *Bassidje*, l'organisation créée juste après la révolution pour la défendre contre les contre- révolutionnaires intégrés à l'Armée des Pasdars, envoie sur le front les volontaires à partir de douze ans, elle est forte de près d'un demi million de jeunes. L'afflux des jeunes vers les camps de *Bassidje*, financés par l'État (des camps retranchés où ils auront droit à cette liberté qui leur a été refusée dans la vie réelle) signe l'échec de l'utopie révolutionnaire, l'écroulement de l'espérance dans la compulsion de mourir. La purification par la mort est devenue le seul moyen de maintenir sa fidélité à une révolution épuisée. « L'endeuillement enjoué » du drame révolutionnaire se change en la réalisation du deuil des espérances révolutionnaires dans la mort du martyr (Khosrokhavar, 1997, p. 135-136). La liberté, l'acte pur du sujet devient le devoir de mourir. Le drame imaginaire de la révolution se fond dans

un contenu mortifère. L'événement messianique, la transformation de l'attente intérieure en salut collectif, se sont changés en dépréciation du monde matériel « impur » qu'il s'agit désormais de quitter. Et la subjectivité résistante, la décision subjective, que Foucault voyait dans la thanato-politique du martyre, s'est inversée en une institution, en une organisation étatique.

Foucault refuse de traiter le discours de la spiritualité chiite et son édifice conceptuel comme un mode de la représentation, de déchiffrer dans la conscience religieuse iranienne les expressions secondes des luttes historiques et politiques. Car le « discours », nous dit l'archéologue, n'est pas conscience ou représentation mais constitution de soi : détermination solidaire d'un certain objet, d'un monde où il existe et d'un sujet pour qui il existe. Foucault ne cherche pas à démasquer dans le temps subtil de l'âme et les événements prophétiques, le revêtement idéologique dont l'histoire concrète à besoin, la simple justification dont elle s'envelopperait, en un temps donné. Car en amont des déterminismes socio-économiques, nous dit le généalogiste, il y a les manières de conduire les conduites des humains, par des discours de vérité - ce que résume le concept foucaldien de « gouvernement ». La conséquence est qu'on ne peut plus aller de l'analyse des rapports de production à celle des modes de subjectivation, il faut inverser la direction.

Mais, du coup, l'archéologue des discours ne rend pas compte de la construction idéologique du « discours » de la Révolution iranienne. Et le généalogiste de la différence et des singularités décrit dans l'aspiration au gouvernement islamique une volonté générale parfaitement unifiée qui recouvre en fait la pluralité des forces en conflit - et en guerre - dans le mouvement révolutionnaire. Dans cette perspective, Foucault ne voit plus entre le Shah et les masses regardant vers Khomeiny, qu'un ensemble de groupes cherchant le compromis ou voulant confiner le mouvement dans des catégories modernes[76]. Il présente les sermons des mollahs, en 1978, comme l'expression immédiate, non politiquement ou idéologiquement médiatisée, de la volonté populaire. En décrivant ces religieux comme « des plaques photographiques sur lesquelles sont marquées la colère et les aspirations de la communauté », il finit par faire de l'islam militant la seule résistance « authentique » des iraniens. Après que le

[76] Le 19 janvier 1979, les Fedayin, dont le nombre avait considérablement augmenté les mois précédents adressent une lettre ouverte à Khomeiny, dénonçant les nombreuses attaques des islamistes dont les groupes anti Shah séculiers étaient victimes : « si l'objectif dans l'appel à l'Islam est la répression de toute pensée, forme ou opinion de l'opposition nous sommes certains que chaque patriote de la libération le condamnera et nous croyons que le peuple se lèvera pour le dénoncer parce qu'il le verra comme un stratagème de l'impérialisme et de la réaction ("People's Fedayi" 1979). Tandis que la lettre était publiée en Persan, l'Agence France Press rapportait que le 21 janvier des milliers d'opposants de gauche avaient défilé à Téhéran « nous ne sommes pas sortis de la dictature du Shah, pour tomber dans une dictature islamique » ("Marxist Demonstration" 1979), cf. Afery, J. et Anderson, K. (2005).

référendum sur la République islamique aura été ratifié, tous les partis politiques de l'Iran devront prouver leur conviction islamique pour être autorisés.

Foucault ne décrit en fait qu'un des deux aspects du même geste : la manière dont la spiritualité chiite déplace la scène du soulèvement sur une autre scène que celle de la politique, « au dehors » de la politique. Il vise, à partir de là, à montrer les effets politiques de coupure, d'interruption, d'insurrection produits par ce déplacement (l'événement messianique). Mais il ne décrit pas le mouvement inverse et simultané qui concrètement (ou empiriquement) n'en est pas dissociable : le déplacement vers le gouvernement spirituel, religieux du fidèle, plutôt que vers la conscience de classe de l'exploité, est justement ce qui permet, puisant dans les conceptions religieuses de l'imamat et le pouvoir des ayatollahs, l'établissement d'une nouvelle technologie de pouvoir susceptible d'innerver tout l'appareil d'État. Cet État qui, avec les safavides, s'est constitué en théocratie, contre l'empire ottoman sunnite, en faisant du chiisme duodécimain la religion officielle. Une des caractéristiques les plus étonnantes de la révolution islamique iranienne (que Foucault ne pouvait sans doute pas identifier ainsi au moment où il la vit) n'est pas tant ce soulèvement excentré du marxisme qu'il décrit, que la manière dont elle est parvenue à associer ou plutôt à fondre ensemble les anciennes hiérarchies théologiques fondées sur le savoir sacré, sa transmission théologique et universitaire d'un côté et, de l'autre, les structures modernes des partis révolutionnaires, tels que Lénine les a forgées.

Cet ensemble de *décalages* marque un point de dessaisissement de la philosophie foucaldienne. Il peut s'expliquer, partiellement, par ses propres préoccupations, par certaines de ses orientations immanentes : son enquête sur les révoltes du XVème et du XVIème siècle en Europe, qui trouvent leur force et leur vocabulaire dans une croyance religieuse (son cours sur les « contre-conduites » date de 78), « Étonnante superposition, écrit Foucault, elle faisait apparaître en plein XXème siècle un mouvement assez fort pour renverser le régime apparemment le mieux armé, tout en étant proche de vieux rêves que l'Occident a connu autrefois, quand on voulait inscrire les figures de la spiritualité sur le sol de la politique » (Foucault, 2001, p. 792). Ou encore sa lecture d'Ernst Bloch et son *Principe Espérance*, juste avant son départ en Iran.

Mais ce point de dessaisissement n'est pas seulement dû à ces orientations intrinsèques. Il est aussi, et surtout, lié à une rencontre, à un déplacement de l'attention. C'est cela qui le rend « intéressant », ce que Foucault voit et comprend en allant effectivement, physiquement en Iran, c'est-à-dire *ailleurs* : une problématisation différente mais réelle, étrangère mais autonome, du pouvoir et de la liberté, excentrée de la vieille opposition entre les Lumières et le despotisme, et de cette histoire récente qui passe pour opposer la culture qui

inventa la liberté et un mode de vie qui reposerait tout entier sur les politiques de la Loi (l'islam) (Jambet, 1989). La force de l'interprétation de Foucault est de nous montrer que la coïncidence entre la contestation des pouvoirs laïcs et l'implantation minutieuse de la charia (la législation prophétique) ne va nullement de soi. L'islam chiite diffère de l'islam sunnite en ce qu'il ne fait pas de la charia la finalité de l'existence du fidèle. Le respect de la loi n'est pas le ressort de l'acte de foi, seulement une de ses conditions. Au delà de la loi, il y a le monde spirituel et la tension vers l'acte messianique. Mais inversement, plus intéressées, dans le chiisme duodécimain, par l'abolition de la loi au nom de son sens spirituel que par les conceptions religieuses du pouvoir politique de l'ayatollah, les analyses de Foucault ne nous aident pas à comprendre comment à travers cette révolution une religion foncièrement spirituelle a pu se renverser en une religion ultra légalitaire.

La foi et la loi

Foucault souligne combien

> l'histoire de l'islam n'est pas en soi plus réconfortante que l'histoire de n'importe quelle autre religion (…) l'islam chiite en Iran n'est tout de même pas une sorte d'émanation directe du temps du prophète. Il y a une histoire, le clergé chiite a été lié à tout un tas de forme d'institutionnalisation, de domination ethnique, de massacres, de privilèges politiques et autres etc.[77]

Mais ce qu'il met en avant dans ses articles est tout ce qui éloigne la religion chiite d'une obéissance à la loi : reprenant la manière dont le monde des univers spirituels détermine les conduites, il cherche à dissocier « politique spirituelle » et politique de la loi.

À propos de la conception de l'imamat Foucault ne s'attache pas à la manière dont la politique des savants imamites a accru le pouvoir des clercs, construit les dogmes utiles à l'autorité publique du savant en religion, accaparé l'autorité invisible de l'imam caché, en participant à la constitution du pouvoir central de l'État safavide. Comment, notamment, le corps des oulémas a pu, en tant que corps collectif, représenter l'imam caché, ce qu'aucun représentant particulier ne peut, s'attribuant ainsi les fonctions et les prérogatives du successeur du prophète, organisant un clergé chiite capable de capitaliser l'aumône légale, de percevoir et faire fructifier la rente foncière, etc. :

> à sa manière le représentant collectif fait du clergé d'une religion sans Eglise, le substitut de cette Eglise absente. (Jambet, 1992, p. 134)

Sans cela, sans la matérialisation concrète de l'Imam dans un collège de savants qui parlent en son nom, la force spirituelle de l'imamat ne saurait se

[77] Entretien avec Farès Sassine, 2013.

transformer en une puissance historique. Foucault met l'accent, au contraire, sur le messianisme et la voie eschatologique dans l'espérance chiite, sur la prophétie non législatrice, le rythme cyclique de la série des imâms qui fera revenir le douzième imam, celui qui rétablira, dans sa perfection, la justice qui a fait la loi, et non l'inverse. Vue sous cet angle, l'apologie de l'imamat est de fait le rejet de tout autre détenteur de l'autorité : l'autorité des douze imams étant pérenne, aucun autre gouvernant n'est légitime jusqu'à la fin des temps. Dès lors, on peut considérer les commandements ou les obligations sous l'aspect où ils sont d'abord les normes d'un exercice spirituel. La guidance spirituelle devient la forme la plus achevée du gouvernement divin. La théologie politique ou plutôt la « politique divine », en raison même de sa supériorité, se renverse en intériorité, en *souci de soi*.

Le paradoxe ou disons le *porte à faux* de l'interprétation foucaldienne tient à ce que ce qui est en train de se jouer, à ce moment-là, le drame historique, et non spirituel, de la Révolution islamique est le mouvement exactement inverse : l'idéologisation et la judiciarisation de cette spiritualité, de ces formes de savoir et de ces techniques de soi, inventées par les théoriciens du chiisme duodécimain, les philosophes avicennisant de l'Ecole d'Ispahan, ou encore les platoniciens de Perse. L'interprétation de Foucault repose sur la division du « soulèvement » entre son sens spirituel, son « essence » et son effectuation empirique, entre la révolution intérieure ou subjective et la prise du pouvoir, entre les espérances mystiques et messianiques et les institutions politiques ou cléricales. Mais il ne réfléchit pas cet écart générique comme une contradiction *interne* à cette politique spirituelle elle-même.

La figure de l'imam éternel concentre certes en elle les deux aspects, spirituel (mystique) et politique (historique). Elle en est le principe unificateur. L'imam peut prolonger l'histoire spirituelle de sa communauté au delà de la clôture du cycle prophétique, car il est médiation entre Dieu et l'humanité. Il invite à faire en sorte que ce futur déjà présent dans sa personne (puisqu'il en est l'annonce faite au présent) devienne l'acte présent de la communauté entière, transformant ainsi l'histoire à venir en attente messianique. À travers lui, l'histoire divine, surnaturelle, ne cesse de se convertir en histoire matérielle : il exprime la constante *réversibilité* de ce qui a lieu dans le temps et de ce qui s'effectue dans l'éternité. Mais justement, comment maintenir vivante cette médiation assurée par l'imam et sa double nature, comment perpétuer sa fonction sotériologique, après l'occultation du douzième imam ?

Quand le chiisme duodécimain est devenu la religion officielle de l'État iranien safavide, la question éthique de savoir comment attendre le retour de l'imam caché s'est modifiée, elle a donné lieu à deux types d'attitudes : l'une, celle des métaphysiciens, préconisait d'interpréter le retour de l'imam comme un salut

personnel et spirituel. Attendre la parousie de l'imam requiert d'accomplir en soi les commandements de la gnose, de suivre l'enseignement mystique des imams. L'autre est développée par les savants en jurisprudence : l'enseignement des imams ne porte pas seulement sur le sens intérieur, il doit prendre la relève de la mission prophétique elle-même et exécuter l'héritage légalitaire de la prophétie. La quête imaginale de l'imam ne suffit pas, pour être un croyant exemplaire, la loi doit être accomplie avec un supplément de dévotion, avec rigueur, avec excès. Le seul exercice spirituel, solitaire, l'intériorisation de la vie religieuse s'en trouve dévalorisée au profit des exercices collectifs et de l'universalisation des principes (Jambet, 1992). La puissance de l'imamat n'est pas le simple éveil au salut gnostique et ésotérique, elle doit se faire puissance historique, transformer les hiérarchies fondées sur le savoir sacré, l'étude universitaire des traditions, en principe de commandement temporel.

L'acte politique de Khomeiny a précisément consisté à mettre la souveraineté du juriste théologien au service d'un projet étatique. Le savant en science religieuse est celui qui doit être le chef de l'État et prendre les décisions au nom de l'Imam caché. C'est le sens de son concept de *velayat-e faqih*, le « gouvernement du savant en matière de religion », l'objet du cours qu'il donne durant son exil en Irak « Pour un gouvernement islamique » et de son traité : « la tutelle du jurisconsulte, le gouvernement islamique » (Khomeiny, 1979).

À travers l'invention d'un « représentant personnel de l'imam » (le tuteur juste et pieux connaissant les ordres divins, dont la mission est confiée directement par Dieu, sans intermédiaire, ce qui lui accorde jusqu'au retour du douzième imam, le même droit de tutelle que le prophète et les imams), Khomeiny a prétendu rétablir la charia dans son intégralité en vue, certes, de préparer son abolition future : pour que l'imam puisse procéder, au jour du jugement, à la fin du règne de la Loi, il faut intensifier au maximum la loi. À l'inverse de ce que Foucault voit, ce fut le temps où le philosophe théologien céda le pas au théologien juriste, où la politique de la loi prît le pas sur la politique spirituelle. Pour opérer une cassure politique réelle, il a fallu renverser le chiisme, qui pouvait se présenter comme un pur ésotérisme, en un discours légalitaire. L'événement messianique qui fracture le temps historique lui même transforme la gnose en politique collective mais, ce faisant, elle change aussi le lieu d'apparition de l'imam : non plus le cœur du fidèle, le principe de la singularité mais le principe de coalescence imaginaire des fidèles dans l'unité de l'État. En même temps que la révolution iranienne fait entrer à nouveau la politique islamique dans l'histoire, et en fait même un moteur de l'histoire contemporaine, comme l'a immédiatement perçu Foucault, elle signifie aussi la péremption de cet univers spirituel et philosophique qu'il admire.

Cette disjonction entre la politique divine et la politique de la loi, la judiciarisation de la politique spirituelle, repose à sa manière le problème dont Platon avait disposé les coordonnées : l'écart entre la cité idéale et la cité seconde, l'abîme entre la *République* et *Les Lois*. Dans La *République* Platon posait deux questions : celle de la justice et celle de la révolution. Si ces deux questions sont identiques, c'est que la justice n'est pas le respect d'un ordre, la soumission à un pouvoir, mais la libération de l'âme. Cette libération exige une rupture avec l'ordre politique lui-même, car il faut bien que la rupture avec le monde ait son principe ailleurs que dans le monde, qu'elle relève d'une Idée, d'un absolu, auquel se fier, et à quoi ne correspond aucun des étants. Entre les deux, il faut une voie qui ne soit pas une liaison, une effraction qui ne soit pas une corruption. La politique spirituelle de Foucault occupe le même lieu hors-lieu que cette intercession vide entre le *Nous* divin et l'âme corrompue.

Dans la *République*, Platon pense qu'on peut mettre en partage cette conviction illuminée par la pensée, et que donc la régulation politique, qui est question de justice et non pas de règlementation, peut et doit se faire sans lois. Mais dans *Les Lois*, c'est devenu le contraire : il faut tout coder, il faut tout légiférer. Le conseil principal qui a le pouvoir est appelé « le conseil nocturne » : le secret dont il s'enveloppe, c'est le silence de la loi, sa menace imprévisible et indéfinie. Il n'y a plus que la terreur. Entre les deux, entre la *République* et les *Lois*, Platon a vieilli, il est allé voir Denys, le tyran de Syracuse, il a failli être vendu comme esclave. Il est devenu méfiant. C'est cette méfiance ultime qui s'exprime dans l'obsession de la loi, de la judiciarisation, de toute chose.

> Entre la *République* et les *Lois*, le pari sur l'avenir s'est inversé, le mouvement d'anagôgê, de montée vers le soleil, s'est renversé en un retour à la nuit, la promesse de l'événement en prédiction de l'éternisation du Maître. (Jambet, 1976, p. 131)

Cet écart entre la cité idéale et la cité seconde, Platon a su en porter haut l'espoir, dans la *République*, et loin l'examen des conséquences du désespoir, dans *les Lois*. Or ce problème, qu'on retrouve dans le gouffre entre l'aspiration spirituelle au gouvernement islamique et le gouvernement empirique des mollahs, a aussi bien marqué tout le débat occidental sur la révolution (que Foucault quand il lui oppose le concept de « soulèvement » a tendance à réduire à sa version scientifique et historiciste). Il le souligne lui-même dans son article « Une révolte aux mains nues » :

> La question est de savoir quand et comment la volonté de tous va céder la place à la « politique », la question est de savoir quand est de savoir si elle le veut et si elle le doit. C'est le problème pratique de toutes les révolutions, c'est le problème théorique de toutes les philosophies politiques. (Foucault, 2001, p. 704)

Mais justement, c'est bien à ce même problème que se heurte la politique spirituelle, elle aussi, malgré sa critique de cet appareil philosophique moderne

qui était adapté à la logique politique de la « révolution », malgré son déplacement par rapport au modèle de l'action historique entendue comme réalisation de la liberté à travers l'exercice de la libre volonté, et auquel peut-être le concept d' « émancipation », que Foucault n'emploie pas, reste selon lui trop attaché.

> La spiritualité à laquelle se référaient ceux qui allaient mourir est sans commune mesure avec le gouvernement sanglant d'un clergé intégriste. (Foucault, 2001, p. 793)

Ce « sans commune mesure », cette « folie », indique certes l'aporie de la « politique spirituelle » que Foucault veut voir en Iran. La volonté collective qui résiste à toute forme de représentation, tourbillonnaire, incendiaire (« des grèves aux manifestations, des bazars aux universités, des tracts aux prédications par le relais de commerçants, d'ouvriers, de religieux, de professeurs et d'étudiants »), d'une part, et, d'autre part, l'institutionnalisation politique de la révolution demeurent deux dimensions dont Foucault, qui veut en montrer à juste titre l'hétérogénéité, s'empêche pourtant de penser l'articulation. Il démontre qu'elles ne se rapportent pas l'une à l'autre comme un moment *instituant* et le régime politique qui lui succède, que le second n'a pas lieu dans le cours linéaire du premier, qu'il n'y a entre les deux aucune solution de continuité. Mais en affirmant leur exclusion réciproque, dans le moment du soulèvement ou dans l'acte insurrectionnel, il ne réfléchit pas les formes dynamiques que prend leur contradiction dans le processus révolutionnaire.

Ce « sans commune mesure » dit aussi autre chose, qu'il importe, pour finir, de souligner : la terreur et ses lois ne sont pas les conséquences d'une confiance trop absolue, d'un enthousiasme trop visionnaire et par conséquent aveugle, elles en sont au contraire l'effondrement, la péremption, la « glaciation » dans la méfiance, dans la défiance généralisée. Les analyses de Foucault, y compris dans leurs moments de dessaisissement, nous rappellent cela. Le point que Foucault a voulu et su tenir s'affirme dans le titre interrogateur, et on ne peut plus clair, de sa réponse à la polémique : « Inutile de se soulever ? » (comme un écho à la célèbre formule de Mao « Les troubles sont une excellente chose »). Alors que Foucault entendait sortir son analyse du protocole de l'idéologie et donner toute leur place aux croyances, aux discours, aux imaginations dans le soulèvement populaire, on l'y réinscrivait en plein : il aurait cru, naïvement ou avec l'exaltation du philosophe, en la réalité du processus émancipateur, là où « dans le fond » ce qui se jouait était le remplacement du régime autoritaire (mais pro-occidental, mais moderniste) par le régime de la terreur et de l'obscurantisme. Encore une fois, les masses et leurs exigences créatrices n'auraient été que les *dupes* des gouvernants, et de leurs intérêts. Si bien que ce dont la révolution islamique serait exemplaire, c'est que toute rupture

révolutionnaire, tout soulèvement populaire débouche, d'une manière ou d'une autre, sur la dictature et la restauration. Ce discours du fatalisme et de la résignation a marqué, comme on sait, la fin de la séquence « gauchiste » de la France soixante-huitarde (1965-1975). Il accompagne, à partir de 1976, la dénonciation des totalitarismes de l'Est en faveur des Droits de l'Homme et des démocraties occidentales, et la réduction *a posteriori* (par les « nouveaux philosophes » notamment) du militantisme marxiste des années 1960 et 1970 au soutien des États chinois et soviétique.

Par-delà le problème des « nouveaux philosophes » et de l'anti marxisme, de la scène intellectuelle française et des relations qu'y entretenait Foucault, ce que sa philosophie n'a pas cessé de combattre est précisément cette logique du résultat, la dialectique synthétique, au principe de cette idée selon laquelle l'avenir d'une séquence politique en constitue la vérité (et qui, certes, reste présente dans le montage marxiste). L'immanence de l'analyse foucaldienne exige, à l'inverse, de ne pas identifier une séquence politique à partir de son avenir empirique, qui reste par rapport à elle hétérogène, de la penser au contraire, comme singularité, à partir d'elle-même, et non pas à partir des causalités extérieures ou de la contradiction entre son essence et ses moyens. Et cette immanence s'accompagne d'une certaine attitude : cette forme de générosité et de confiance qu'engage une véritable attention aux choses, celle qui ne cherche pas tant à aller voir derrière, ce qui s'y cache ou qui s'y trame, qu'à côté, pour produire dans ce déplacement de l'attention, dans son clignotement, le mirage ou la folie utopique :

> Cet infime excès sur les procédures par lesquelles les savoirs positifs et les politiques raisonnables construisent la réalité. (Rancière, 1990, p. 10)

Conclusion

D'un côté, l'idéal éthique auquel tend le sujet révolutionnaire ne saurait selon Foucault coïncider avec le savoir scientifique ou objectif des processus économiques et sociaux. Cette coïncidence marque précisément le point où la politique marxiste s'annule en tant que politique, en se légitimant par le statut scientifique du savoir des rapports de production et de la société de classes, en accréditant la thèse d'une fatalité productive. La surdétermination de l'action politique par la critique de l'économie politique repose sur la croyance objectiviste en la possibilité de mesurer, d'anticiper, de représenter l'action politique. Elle ne peut qu'échouer à concevoir ce reste subjectif de l'action calculable en quoi consiste la confiance, sans laquelle jamais l'émancipation ne commence ni ne recommence. D'un autre côté, en faisant le pari (contre l'étatisation, contre l'intérêt calculable, contre la résignation fataliste au cours des choses supposé nécessaire) qu'au Moyen-Orient mais aussi au-delà la

spiritualité islamique pourrait redonner à la politique la force subjective qui lui a été soustraite par son identification économico-politique, Foucault donne un sens religieux à l'absoluité de cette confiance sans laquelle il est effectivement impossible de rompre avec le relativisme de l'équivalence généralisée et le cynisme de l'universalisation marchande. Cette confiance, alors, dépend toute entière d'une croyance pieuse : en la promesse du salut, en l'éternité potentielle du sujet, en la forme transcendante de l'Un ou de l'Autre. Comme si, dans le sillage de la faillite d'une certaine représentation universaliste de la subjectivité, incarnée par le colonialisme capitalistique de l'Ouest et de l'Est, il fallait (de nouveau) croire pour se fier.

Notre problème, n'est-il pas plutôt d'identifier la confiance comme distincte de la croyance, d'en diviser les concepts. L'inconditionnalité de la confiance n'a pas besoin du recours à une extériorité transcendante : son absolu est, contrairement à celui de la croyance, *immanent*. Et c'est précisément en tant qu'il est immanent, qu'il est, à la différence de la double figure du martyr et du sacrifice, coextensif à la vie, intérieur à la vie-même. De même, ce qui demande à être pensé, ce n'est pas (ou plus) l'opposition ou le conflit entre la rationalité économique, la techno-science capitaliste, d'un côté, et, de l'autre, l'acte de foi, la ferveur religieuse ou la croyance spirituelle, mais au contraire l'articulation, le nouage des deux : ce en quoi elles ont partie liée, dans leur antagonisme réactif comme dans leur surenchère ré-affirmatrice. La révolution islamique s'est diffusée en Iran sur « les rubans des cassettes ». Le cocktail subjectif contemporain est fait d'attachements archaïsants aux traditions culturelles et cependant d'aspiration à la modernité technologique et scientifique, il unit les traits disparates d'une subjectivité traditionnelle qui se manifeste par la remontée des fondamentalismes religieux et politiques (les communautés qui ne se rapportent plus à elles-mêmes qu'en tant que telles), et d'une subjectivité pilotée, « convertie », par des machines technologiques d'information et de communication qui opèrent au sein de ses mémoires et de son intelligence, mais aussi de sa sensibilité et de ses affects (Guattari, 1992, p. 14).

La révolution iranienne manifeste, à la fin des années 1970, l'ambiguïté totale de cette montée des revendications de singularité subjective, qui a de plus en plus dominé l'histoire contemporaine, exprimant pour une part une aspiration à la libération nationale, mais se manifestant pour une autre part dans les « reterritorialisations » les plus conservatrices de la subjectivité. Peut être, comme le pensait Foucault, que la pensée marxiste est assez mal armée pour rendre compte d'un tel mélange. Depuis, l'effondrement des idéologies communistes et du socialisme étatique ont laissé voir que plus d'un demi siècle d'éducation socialiste avait au fond laissé vierge ce terrain des antagonismes subjectifs de type nationalitaire et religieux (Guattari, 2013). Ils représentent

moins, en vérité, un résidu « archaïque » du passé, qu'une reterritorialisation compensatoire, active, des subjectivités balayées par la logique d'accumulation et de reproduction du capital. La résurgence du chiisme en Iran, à l'aube des années 1980, ne correspond pas à un pur archaïsme, mais à un « néo-archaïsme », pour reprendre la terme de Guattari : une recréation subjective, originale, à partir d'archaïsmes idéologiques, qui vient en réponse catastrophique, non pas à une situation tiers-mondiste de sous développement, en voie de paupérisation absolue (comme la situation de la Russie durant la Révolution de 1917), mais à un essor économique, à une « modernisation » ressentie comme une impasse.

Bibliographie

Afery, J. et Anderson, K., (2005). *Foucault and the Iranien Revolution*. Chicago : Presses Universitaires de Chicago.

Blanchet, P. et Brière, C., (1979). *Iran : la révolution au nom de Dieu*. Paris : Seuil.

Foucault, M., (2001). *Dits et Ecrits*. tome 2, Gallimard : Paris.

Guattari, F. (1992). *Chaosmose*. Paris, Galilée.

Guattari, F. (2013) La forme d'organisation comme reflet du social. In *Qu'est-ce que l'écosophie ?*, Lignes, Imec.

Jambet, C. (1976). *Apologie de Platon*. Paris : Grasset.

Jambet, C. (1989). Constitution du sujet et pratique spirituelle. *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris : Seuil, 271-287.

Jambet, C. (1992). Les conditions religieuses et philosophiques de la révolution islamique. *Rue Descartes*, n°4.

Khomeiny Ayatollah Ruhollah (1979). *Velâyat-e faqih, hokumat-e eslâmi*. Téhéran : Amir Kabir.

Khosrokhavar, F. (1997). *Anthropologie de la révolution iranienne, le rêve impossible*. Paris : L'Harmattan.

Mottaghi, M. (2012). *La pensée chiite contemporaine à l'épreuve de la révolution iranienne*. Paris : L'harmattan.

Rahnema, A. (1998). *An Islamic Utopia : A political biography of Ali Shariati*. Londres : Tauris.

Rancière, J. (1990). *Courts voyages au pays du peuple*. Paris : Seuil.

Sassine, F. (2014). *Foucault en l'entretien*. Publié en 2013 dans la Revue Rodéo. http://fares-sassine.blogspot.com/2014/08/entretien-inedit-avec-michel-foucault.html

Shariati, A. (1982). *Histoire et Destinée*. Paris : Sindbad, Textes choisis et traduits par Hamed F. et Yavari d'Hellencourt N.

Révolution comme réaction ? Les soulèvements armés en Argentine et en Uruguay (1890-1905)

María Laura REALI

Université de Paris

EILA/ICT

Introduction[78]

Dans la période 1890-1918, un processus de transformation du système politique a eu lieu aussi bien en Argentine qu'en Uruguay. Il a été rythmé par un cycle de soulèvements armés dans les deux pays qui débute avec la nommée « Revolución del Parque » en Argentine et prend fin avec la « Revolución radical » de 1905. Ces soulèvements armés ont été faits au nom du suffrage libre, des mécanismes légaux pouvant garantir la participation des minorités au gouvernement et de la lutte contre la corruption administrative et le clientélisme politique. Suite à ces mouvements, des nombreux accords ont été signés et plusieurs initiatives ont été prises qui visaient à élargir le champ de la citoyenneté, à favoriser la participation politique par la voie électorale, à améliorer le déroulement des élections et à représenter les diverses tendances politiques au sein du gouvernement. Deux jalons importants ont été posés avec la sanction de la loi Sáenz Peña en Argentine en 1912 et de la Constitution de 1918 en Uruguay, établissant le vote secret, le suffrage universel masculin et la représentation des minorités au gouvernement. Au niveau des acteurs ayant participé aux soulèvements armés dans ces deux pays, une circulation permanente s'établit qui aura des effets importants pendant les décennies suivantes d'un point de vue des réseaux transfrontaliers d'intellectuels, d'hommes politiques et de militaires, réseaux qui se mettent en place à cette époque-là. Une approche comparatiste et circulatoire permet donc d'éclaircir

[78] Nous remercions nos collègues Edgardo Manero et Ana Frega pour leurs commentaires et suggestions qui ont enrichi ce texte.

des aspects encore peu étudiés de ces mouvements qui ont été connus à l'époque sous le dénominateur commun de révolutions, terme qui doit être problématisé.

Temps nouveaux ou retour à la source ?

Si nous considérons la généalogie du concept de révolution telle qu'elle a été établie par des auteures comme Hannah Arendt (2013, p. 42-59), par exemple, nous pouvons déceler au moins deux grandes acceptions du terme qui se succèdent dans le temps, sans que la première n'ait été complètement mise à l'écart au profit de la seconde. Le mot aurait une origine astronomique et désignerait le mouvement régulier des étoiles, mouvement soumis à des règles, circulaire, cyclique et récurrent. Quand il a rejoint la sphère du politique –dans l'Angleterre du XVIIème siècle, selon Arendt-, il a conservé dans un premier temps ce sens métaphorique d'un retour à un état des choses antérieur, c'est-à-dire qu'il s'associait à l'idée de restauration. La pensée liée à la révolution française, le « pathos de la nouveauté », mais plus encore l'accomplissement de cet événement vécu comme un mouvement irrésistible et irrévocable, aurait doté le terme révolution d'un sens nouveau. Sous cet angle, le remplacement d'un régime politique ne saurait donc suffire à caractériser un phénomène qui était censé mettre fin à un ancien ordre des choses pour en instaurer un nouveau.

En Amérique Latine, cette idée de rupture radicale, de changement de l'ordre social et politique se manifeste clairement au moment des indépendances, lorsque la Révolution française devient objet de débat sur les terrains politique et de la réflexion sociale, ayant servi, en même temps, en tant que modèle d'interprétation de la Révolution Hispano-Américaine. Pour comprendre la place faite à cette expérience européenne dans les processus locaux, il ne faut pas oublier la réception plus ou moins mitigée que le phénomène avait eu dans le monde hispanique, et le rejet qu'il avait produit à partir de l'année 1793, lorsqu'il est apparu associé au régicide, à la terreur et à la guillotine (Zermeño, 2014, p. 22-23). Ainsi, le terme « révolution » a pu revêtir un sens négatif. D'un part, il a été associé à l'idée d'« anarchie » et de trouble social ne pouvant conduire qu'à l'instauration d'un régime despotique. D'autre part, il a souvent été employé pour qualifier des mouvements composés de groupes subalternes, agissant de manière plus au moins autonome, qui suscitaient la crainte à la subversion de l'ordre social (Frega, 2014, p. 58-61 ; Wasserman, 2014, p. 54-56). La terreur jacobine a été fréquemment évoquée pour qualifier aussi bien les mobilisations « populaires » que l'action menée par des élites qui proposaient des programmes avancés de réforme sociale. Bien que les nouvelles républiques hispano-américains aient fini par ériger la Révolution française en moment fondateur de la liberté et des droits de l'homme, cette opération sur le

terrain symbolique s'est produite grâce à une récupération extrêmement partielle de l'évènement, quitte à rejeter ses expressions les plus radicales en termes de violence politique ou d'égalitarisme social. Pour leur part, les expériences anglo-américaines ont également occupé, très tôt, une place privilégiée dans la réflexion des nouvelles républiques hispano-américaines autour de la révolution.

Bien qu'à partir de positions politiques divergentes, des nombreux représentants de la nommée génération romantique de 1837 en Argentine partageaient leur admiration pour la phase « positive » républicaine de la Révolution française. Ils pouvaient également s'accorder sur la critique des « excès » qui ont caractérisé son étape la plus radicale, évoqués en termes d'anticléricalisme, violence ou exaltation de la volonté populaire sans restrictions. Envisageant le phénomène européen sous l'optique de la scène argentine contemporaine, ils ont récupéré certains aspects de ses legs (dont le républicanisme aurait été probablement le plus consensuel) pouvant être considérés essentiels à la transformation sociale et politique qu'ils cherchaient à produire. L'événement français servait aussi de grille de lecture à la Révolution de Mai[79]. Perçu comme héritière de la Révolution française, son homonyme hispano-américain se situait dans la continuité de la première, toute en étant envisagé, en même temps, comme un processus incomplet et imparfait (Myers, 1990, p. 247-263).

Ainsi, dans la région du Rio de la Plata, dont font partie l'Argentine et l'Uruguay, la notion de révolution, envisagée sous une nouvelle perspective, a acquis une connotation positive vers la moitié du XIXème siècle, lorsqu'elle s'est vue associée à l'idée de civilisation. D'après Fabio Wasserman, cette conception, déjà présente chez les éclairés, a pris des contours plus précis chez les romantiques. Pour ceux derniers, le mouvement commencé avec les guerres pour l'indépendance ne s'était pas épuisé avec l'obtention de la sécession politique mais constituait un processus inachevé vers un horizon de progrès (Wasserman, 2014, p. 59 ; Frega, 2014, p. 63-64)[80]. Si la plupart des élites lettrées, à l'aune de la pensée libérale, partageaient cet idéal civilisateur, elles

[79] Appellation donnée au processus de la révolution indépendantiste dans la vice-royauté du Rio de la Plata, dont le début est associé à une série d'évènement qui ont eu lieu à la ville de Buenos Aires en mai 1810. En Argentine, cet évènement reste lié au mythe des origines de la nation.

[80] Il est possible de trouver l'une des expressions les plus achevées de cette conception du changement social dans l'ouvrage Facundo, civilización o barbarie, publié en 1845 par l'écrivain et homme politique argentin Domingo Faustino Sarmiento. En ce qui concerne les débats sur le binôme progrès/révolution en Uruguay, voire la controverse établie dans la seconde moitié des années 1840 entre Manuel Herrera y Obes et Bernardo P. Berro qui a été ultérieurement recueillie dans Herrera y Obes, M. et Bernardo P. (1966).

s'accordaient dans une moindre mesure sur le sens qu'il fallait donner à ce terme. La place faite à l'expérience locale face aux modèles européens et nord-américains, l'appréciation de la population urbaine et rurale (ses pratiques, sa composition ethnique et son héritage culturel) et le regard porté sur la tradition hispanique constituaient autant de motifs de divergence qui faisaient surface de façon périodique.

Si le binôme révolution/civilisation a joué un rôle de premier ordre dans les débats et les conflits de la période dite de l'organisation nationale, où se sont mis en jeu divers projets de nation possibles, il a également servi à la construction de l'idée d'une exceptionnalité des peuples du Rio de la Plata et, notamment, de l'Argentine, dans l'espace continental. Cette représentation allait de pair avec la conviction d'une mission (auto-attribuée) qui aurait consisté à exporter la révolution/civilisation à d'autres régions de l'Amérique hispanique. Ce principe a été notamment à la base de la légitimation de la guerre du Paraguay (1864/65-1870), conflit armé qui a opposé ce pays à une force alliée composée des Républiques argentine e uruguayenne et de l'Empire du Brésil. Cette idée, très répandue dans le camp des alliés, apparait clairement exposée dans un ouvrage publié par l'écrivain argentin José Manuel Estrada en 1865 :

> Cette guerre était une nécessité historique parce que nous représentons la révolution triomphante et développée, tandis que le Paraguay représente la négation de la Colonie de par ses instincts locaux, sans affirmation du progrès, par crainte de la liberté. Nous sommes sorties de la Colonie pour initier l'avenir des peuples, découvert lorsque la centurie passée arrivait à sa fin, dans les inspirations de l'Amérique du Nord, alors que le Paraguay s'en dégage pour fondre l'autorité absolue du colonialisme, accrue par la perversité accidentelle des hommes, avec la reproduction de la société guarani [référence à la forte composante indigène de la population paraguayenne], en tant qu'élément passif, afin de réaliser le délire sinistre d'un monstre, dont la pensée a été condamnée par la loi et par la pratique invétérée des faits.
>
> La révolution était inachevée. Francisco Solano López [gouvernant du Paraguay à l'époque] qui, dans l'ivresse de son orgueil despotique est sortie défier la tempête, portant le paratonnerre pour attirer vers sa tête toutes les éclairs, après avoir soulevé contre son trône sanglante la colère de l'Empire, a provoqué son triomphe définitive [de la révolution]. La République Argentine accepte la guerre et l'entreprend comme une tâche complémentaire de cette entreprise gigantesque. (Estrada, 1865, p. 334-335)[81]

Dans cette perspective, la campagne menée contre le Paraguay s'est faite au nom de l'émancipation d'un peuple opprimé et jugée incapable d'agir de façon

[81] Sur le terrain historiographique, cette idée d'une « destinée manifeste » du peuple argentin, liée à l'idée de civilisation et du progrès, a été portée par Bartolomé Mitre dans une série d'ouvrages publiés dans la deuxième moitié du XIXème siècle qui ont été à la base du récit national véhiculé par l'instruction publique dans les premières décennies du siècle suivant. Cf. Devoto, F. (2002).

autonome en vue de sa libération. Les reliquats du passé colonial –dont la présence a été renforcée dans cette région grâce à l'action des missions jésuitiques-[82], la forte composante indigène de la population et la longue soumission aux gouvernements despotiques qui se sont succédés dans ce pays depuis son indépendance expliquaient, depuis la perspective des forces alliés contre le Paraguay, la nécessité d'une intervention armée. La cible de l'action n'était pas censée être le peuple du pays voisin, déclaraient-ils, mais son gouvernant illégitime. Le seul issu possible étant la démission ou la mort, le tyrannicide fut considéré, dans ce contexte, comme un acte légitime.

Cette argumentaire a été également mobilisé lors des violents affrontement internes subis par les pays du Rio de la Plata pendant le processus de construction d'un ordre politique républicain. Aussi, l'opposition entre civilisation/révolution/émancipation – barbarie/ordre colonial/despotisme a servi à justifier le recours à la violence politique extrême. Cependant, bien que les référents doctrinaires des courant en dispute n'aient pas toujours été les mêmes, ces tendances s'inscrivaient à quelques exceptions près dans l'univers de la pensée libérale, celle-ci considérée dans un large spectre qui allait des manifestations les plus radicales aux expressions modérées et même conservatrices. Ces combats menés au nom de la Révolution avaient essentiellement une portée politique, même si les enjeux économiques et sociaux qu'ils comportaient pour les divers collectifs humains concernés étaient, eux, bien réels.

Ainsi, au cours du XIXème siècle, la notion de liberté l'aurait souvent emporté sur ses homologues égalité et fraternité dans la rhétorique révolutionnaire *rioplatense*, où la réception des évènements de 1848 en France aurait été d'ailleurs plutôt mitigée. Ce dernier mouvement a contribué, pour sa part, à préciser les limites de ce parallélisme historique transatlantique et a conduit à dénoncer les conséquences « néfastes » d'une « imitation » de faits et de doctrines qui n'étaient pas censé rendre compte de la spécificité du phénomène hispano-américain (Myers, 1990, p. 247-263). Dans les dernières décennies du XIXème siècle, Hyppolite Taine a émergé en tant que référence fondamentale. Il a mis à disposition de la réflexion historique non seulement une nouvelle interprétation de la Révolution française mais, également, un modèle historiographique et une philosophie politique. D'après Fernando Devoto, le bon accueil de l'ouvrage relève en partie de son laïcisme et de son conservatisme politique, éléments appréciés par une bonne partie des groupes dirigeants en Argentine. Néanmoins, dans ce dernier pays, et à la différence de

[82] Comme il a été signalé par Fabio Wasserman, sous cet angle, la révolution impliquait « une nouvelle origine débouchant sur un ordre socio-politique qui impliquait l'effacement de tout vestige du passé colonial (Wasserman, 2014, p. 51).

ce qui s'est passé dans la France de la Troisième République, l'auteur de *Les origines de la France contemporaine* n'a pas été nécessairement associé à la tradition européenne réactionnaire (Devoto, 1990, p. 221-246).

L'acception du mot révolution qui attribue au mouvement initié en 1810 un caractère fondateur et le situe à l'origine d'un temps historique nouveau, établi sur une légitimité autre que l'ancienne, va coexister avec un deuxième sens du terme qui renvoie au renversement d'un gouvernement ou d'un gouvernant considérés comme tyranniques et qui portent atteinte à la souveraineté populaire (Palierki, 2012, p. 13). Carlos Malamud définit cette deuxième type de révolution comme étant

> un acte légitime de libération face à un gouvernement illégal et le retour à l'ordre voulu, préexistant au gouvernement illégitime. (Malamud, 1998, p. 110-111)

C'est en ce sens que l'idée de révolution

> est davantage associée au concept de restauration de l'ordre politique qu'à celui de changement radical dans les institutions politiques, économiques et sociales. Les révolutions ne cherchaient pas à changer les règles du jeu, mais seulement à remplacer ceux qui, installés au pouvoir, avaient l'influence nécessaire pour contrôler l'accès au postes de gouvernement. (Malaud et Dardé, 2004, p. 16)

Souvent, dans les nouvelles républiques hispano-américaines, la violence politique ne visait pas à rompre avec l'exercice de la souveraineté populaire mais, tout au contraire, elle s'exerçait au nom de ce principe dans la mesure où elle était censée créer les conditions propices à sa libre expression. L'action armée ne remplaçait donc pas les élections qui, comme l'a signalé Sonia Alda Mejías, étaient perçues comme « le seul moyen légitime d'accès au pouvoir ». Dans cette perspective, l'acte du vote jouait un rôle de premier ordre même dans des régimes où le dysfonctionnement du système électoral (pratiques de fraude électoral systématique, dispositions légales excluant les minorités du gouvernement) incitait à l'action armée comme mécanisme alternatif de participation politique. Selon cette auteure, qui travaille sur le droit d'élection et d'insurrection en Amérique Centrale au XIXème siècle

> il n'y avait pas de contradiction entre la célébration des élections et l'irruption des révolutions. L'objectif de toute révolution était la défense de la légalité constitutionnelle, des droits citoyens et du système représentatif. Il était strictement nécessaire d'associer une révolution à la sauvegarde des principes de la république pour qu'elle soit considérée légitime. (Mejias, 2004, p. 116-117)

Selon Mejías, les fondements doctrinaires de cette conception relevaient d'une symbiose entre la théorie pactiste d'ancien régime et le principe de souveraineté populaire consacré par la Constitution de Cadix de 1812.

D'après l'historienne argentine Patricia Funes, la sémantique de la révolution change en Amérique latine à partir de la révolution Mexicaine de 1910 et Russe

de 1917. Tandis que, comme il a été déjà signalé, le mot avait été souvent employé pour qualifier des soulèvements, émeutes et changements de gouvernements tout au long du XIXème siècle, pendant le processus de formation des états, il commence, sous la « toile de fond » des révolutions des années 1910, à « être réservé pour nommer des processus exceptionnels, qualitativement différents et d'une ampleur majeure en ce qui concerne la portée et la profondeur des transformations » qu'ils produisent (Funes, 2006, p. 369-370).

« Radicaux »[83] argentins et « nationalistes »[84] uruguayens : entre nouveauté et restauration

Aussi bien dans le cas des révolutions uruguayennes menées par le Parti National que dans le cadre des révolutions radicales argentines de la fin du XIXème siècle et premières décennies du suivant[85], les leaders des soulèvements armés invoquaient le droit à la rébellion face à la tyrannie et déclaraient leur intention de rétablir un ordre légal qu'ils considéraient dénaturé et corrompu par le régime en place. Ainsi, le journal *La Nation* de Buenos Aires soutenait, dans un article paru dans les mois précédant la révolution de 1890 :

> Quand un gouvernant, trahissant la fidélité jurée à la Constitution, usurpe le droit et les libertés de leurs citoyens, le devoir du peuple est de résister cette usurpation et de revendiquer ses institutions.[86]

Les noms révolution, régénération et renaissance ont souvent été utilisés comme synonymes pour caractériser ces mouvements qui, légitimés sur ce principe de résistance, cherchaient à produire un éveil de l' « esprit public » sur

---

[83] Le Parti Radical argentin est né dans les années 1890 et s'est consolidé dans la première décennie du XXème siècle sous le leadership d'Hipólito Yrigoyen. Il est surgi comme un mouvement d'opposition qui prônait la voie armée pour combattre le gouvernement en place. Il était composé d'anciens membres des partis politiques argentins (le Parti Nationaliste, le Parti Autonomiste National, le Parti Républicain) ainsi que de catholiques, de groupements estudiantins et de militaires (Alonso, 1994, p. 80-82).

[84] Le système politique uruguayen de l'époque est structuré autour du parti *Colorado* – à la tête du gouvernement – et du parti *Nacional*. Ce dernier, dont l'acte de fondation se situe en 1872 a repris, en partie, progressivement, suite à des conflits, l'héritage de l'ancien parti *Blanco*. Même si des membres de ce nouveau parti ont pris leur distance avec l'héritage *blanco*, les termes *blanco, nacional* et *nacionalista* sont souvent utilisés en Uruguay comme des synonymes.

[85] Une série de soulèvements armés se succèdent dans ces deux pays à cette époque-là : Révolution « del Parque », en Argentine (1890), Révolution radicale de 1893 dans ce même pays, Révolution nationaliste dirigée par Aparicio Saravia (caudillo rural) et Diego Lamas (militaire uruguayen qui avait fait carrière dans l'armée argentine) en 1897, Révolution nationaliste sous le leadership d'Aparicio Saravia en Uruguay (1904) et Révolution radicale de 1905 en Argentine.

[86] Article paru dans *La Nación*, Buenos Aires, 3 septembre 1889. Cité par Francisco A. Barroetaveña, 1890, p. 27.

le terrain moral, civique et politique, aussi bien en Uruguay qu'en Argentine. En revanche, les termes réaction et réactionnaire ont été d'avantage utilisés par les radicaux pour évoquer leur action dans ce dernier pays, singularité qu'il serait sans doute intéressante de considérer[87]. Pour leur part, les mots restauration et restaurateur ont été évoqués plutôt dans une acception négative du fait qu'ils apparaissaient fortement associés, dans l'histoire Argentine, à la période du gouvernement autoritaire de Juan Manuel de Rosas (1835-1852).

On pourrait donc affirmer qu'il s'agissait de révolutions dans le sens originel du mot, comme le constate Paula Alonso pour le cas de l'Argentine, où « Les radicaux ont employé le terme révolution dans sa conception cyclique traditionnelle » (Alonso, 1994, p. 156). En effet, ces soulèvements armés visaient à produire une transformation dans la sphère politique, sans remettre en question l'ordre social. En Uruguay, la base du mouvement révolutionnaire était essentiellement rurale et il comptait sur une participation populaire et citoyenne très importante. Pour ce qui est de l'armée régulière, elle est restée loyale au régime en vigueur. Les combattants ont formé donc une armée parallèle et sa direction a été assurée par des anciens combattants de révolutions précédentes, caudillos ruraux et quelques militaires de carrière. C'est le cas, par exemple, de Diego Lamas, officier uruguayen formé en Argentine, qui a donné sa démission pour rejoindre le mouvement armé uruguayen de 1897. L'appartenance sociale des principaux leaders révolutionnaires les associe à un ordre rural paternaliste et conservateur. La position doctrinale libéral-conservatrice d'hommes politiques comme Luis A. de Herrera, leader du Parti National et ancien combattant dans les rangs d'un mouvement qu'il a défini comme « la révolution de l'ordre », induit aussi à penser que pour eux la lutte avait une portée strictement politique, limité à garantir la libre expression de la volonté populaire. Dans un ouvrage intitulé *La Révolution française et l'Amérique du Sud*, paru en 1910, Herrera soutenait que l'Amérique latine indépendante (à son grand regret) avait suivie à la lettre les principes inspirés de la pensée radicale de la Révolution Française au lieu de s'être inspirée des modèles anglais et étasuniens (Reali, 2007, p. 57-64). Bien qu'il ait mobilisé, dans le cadre des débats politiques, plusieurs catégories empruntées au champ lexical de la Révolution française, cet événement a souvent fait l'objet d'une récupération en

[87] En Uruguay, il existait un journal du Parti National nommé « La réaction », qui était publié à Montevideo. Le mot réactionnaire n'était pas néanmoins d'usage courant pour faire allusion au mouvement révolutionnaire uruguayen. Dans les plus de 150 pages publiés à l'occasion de la mort de Diego Lamas, leader de la révolution de 1897, ce terme n'apparaît qu'une seule fois et ce dans le discours d'un membre du *Parti National* résident à Buenos Aires. En Argentine, les mots réaction et réactionnaire sont souvent employés pour qualifier le mouvement révolutionnaire, notamment dans le recueil de documents publié par Francisco A. Barroetaveña en 1890 sous le titre *Reseña histórica de la Unión Cívica; origen, organización, tendencias*, op. cit.

termes de contre-modèle. Aussi, la culture et les pratiques politiques associées au parti réformiste au pouvoir en Uruguay depuis 1903 (courant nommé *batllismo*) ont été qualifiées de jacobines et considérées comme attentatoires par rapport au modèle de participation citoyenne et de gouvernement prôné par les anciens révolutionnaires. Notamment, les pratiques de délégitimation de l'adversaire et d'exclusion par le biais de la fraude électorale ont été constamment dénoncées par Herrera, qui exhortait les membres du Parti *Colorado* au pouvoir à renoncer « aux jacobinismes exotiques qui annoncent des anarchies épouvantables » et « à renier cette théorie brutale et dissolvante qui cherche à faire de la patrie de tous, fondée par tous, le fief éternel de certains » (Herrera, 1900, p. 19-20). Certains membres du Parti National qui avaient participé aux soulèvements armés, comme c'est le cas de Luis Alberto de Herrera, mèneront par la suite des campagnes d'opinion visant à ralentir le processus des réformes socio-économiques proposées par le parti politique au pouvoir dans la décennie de 1910. Plus encore, dans le deuxième lustre des années 1910, la mise en place de mesures qui avaient été demandées par ces mouvements armés, telles que l'élargissement de la participation politique par la voie du vote et la mise en place d'un « vrai » système représentatif ont entraîné, à partir de 1916, un changement dans le rapport des forces politiques au pouvoir, ce qui a favorisé la stagnation des réformes « progressistes » ayant caractérisées, sur le plan social, les années précédentes.

À la différence de ce qui s'est passé en Uruguay, en Argentine l'action révolutionnaire a concerné plus directement les centres urbains de Province et notamment, la capitale fédérale. Le rôle joué par les secteurs de l'armée régulière qui ont accompagné l'insurrection ainsi que par les leaders politiques urbains a été fondamental. Du point de vue doctrinal, certains des principaux dirigeants du mouvement comme Leandro Alem rejetaient l'expérience de la Révolution française qui avait « bouleversé la société entière et établi complètement une innovation profonde dans l'ordre politique, dans l'ordre social et dans l'ordre économique »[88]. Il était, en revanche, à l'instar de Luis A. de Herrera en Uruguay, un grand admirateur des institutions des États-Unis et de l'Angleterre que l'Argentine devait, d'après lui, imiter (Alonso, 1994, p. 139). Plus précisément, il se réclamait du modèle des révolutions anglaises qui avaient cherché à rétablir « au nom des traditions glorieuses de la Nation […] l'ordre

[88] Discours prononcé au Senat par Leandro Alem le 20 juin 1891, Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores (DSCS), p. 226. Cité par Alonso, 1994, p. 156. Sur ce point, voir Alonso, *Ibid.*, p. 154-163; et Malamud, 1998, p. 110-111. Un autre représentant du mouvement de réaction, Manuel A. Montes de Oca, condamnait le « libertinage politique » et « le débordement des passions tumultuaires ». Discours de Manuel A. Montes de Oca, prononcé dans le meeting de la jeunesse, Jardin Florida, 1º septembre 1889. Cité par Barroetaveña, 1890, p. 14.

constitutionnel profondément perturbé »[89]. Francisco A. Barroetaveña, une autre figure centrale du mouvement, s'identifiait aisément au principe de « *self gouvernment* qui fait la grandeur des peuples [anglo]-saxons »[90] Aussi, la libre concurrence des tendances politiques était, dans cette perspective, l'une des conditions nécessaires à l'exercice des « droits du peuple », comme le démontraient l'exemple britannique et nord-américain :

> Où il n'y a pas de partis, il y aura de la tyrannie, il y a aura de l'esclavagisme et de la mort : mais il y n'y aura point de liberté.[91]

Du point de vue social et économique, l'orientation du mouvement argentin était assez floue à l'époque des soulèvement armés, étant donné l'absence d'un programme détaillé de gouvernement. Cela n'empêche que certains de ces dirigeants, dont Hipólito Yrigoyen (arrivé au pouvoir en 1916), soit à l'origine de politiques réformistes qui se sont mises en place dans la seconde décennie du XXème siècle, avec des initiatives dites « progressistes » concernant le travail, l'économie et le rôle de l'État dans la société civile.

D'autre part, la polysémie du mot révolution est mise en évidence par l'usage ambivalent que l'on en fait à l'époque, ce terme pouvant servir aussi bien à légitimer l'action armée des radicaux argentins et des nationalistes uruguayens qu'à disqualifier les pratiques de leurs adversaires. Dans un discours prononcé par Leandro Alem au Sénat, en 1891, cet homme politique argentin définissait les camps en dispute à partir d'une inversion des rôles :

> D'après moi, les révolutionnaires sont ceux qui font outrage aux lois, ceux qui essayent de subvertir notre système, ceux qui écrasent les libertés publiques et ceux qui mettent le pays dans une situation anormale et inconstitutionnelle, qui doit produire nécessairement cet état d'inquiétudes et d'agitations, ce malaise que l'on ressent. Nous qui combattons ce système qui est encore en place, nous ne sommes pas à proprement dire les révolutionnaires, nous sommes les conservateurs […] (Botana et Gallo, 1997, p. 276)

Suivant une logique similaire, en Uruguay, le manifeste du Comité révolutionnaire de 1897, élaboré par des membres du Parti National,

---

[89] Prononcé au Senat par Leandro Alem le 20 juin 1891, DSCS, p. 226. Cité par Alonso, 1994, p. 156.

[90] Discours de Barroetaveña, prononcé dans le meeting de la jeunesse, Jardin Florida, 1º septembre 1889. Cité dans Barroetaveña, 1890, p. 9. À propos de la pensée de cet intellectuel et homme politique cf. Ojeda Silva et Gallo, 2014, p. 133-152.

[91] "El Meeting", *La Unión*, 3 de setiembre de 1889. Cité par Barroetaveña, 1890, p. 46. Il faut néanmoins signaler que le radicalisme, de par son identification à la nation, finira par polariser le système politique argentin. Selon Paula Alonso, ce courant politique a « jeté les bases d'une culture politique de négation mutuelle de légitimité, d'exclusion et d'antagonisme total entre les partis politiques, entre gouvernement et opposition, qui deviendra une constante dans l'histoire politique Argentine » (Alonso, 1994, p. 163).

condamnait le régime en vigueur en raison de son écart par rapport aux normes et aux pratiques du système républicain:

> La Constitution de l'État déclare à ceux qui font outrage à ces principes, coupables de [crime de] lèse-nation, qu'ils soient des simples particuliers ou des fonctionnaires publiques, et depuis plusieurs lustres, les gouvernements de la République sont dans notre scène politique en ouverte rébellion contre notre constitution, contre les lois qui gèrent notre ordre politique et social.[92]

Quelques années plus tôt, Duvimioso Terra, l'un des membres du dit Comité, avait qualifié le gouvernement uruguayen de l'époque de « révolutionnaire », dans la mesure où il avait démoli « la forme républicaine que nos aïeuls nous ont léguée »[93].

Sous cet angle, le discours des révolutionnaires proposait de revenir à un état de choses qui avait déjà existé plutôt que de se projeter dans un horizon d'attentes dans lequel « la vraie République » se serait située. S'agissait-il pour autant de rétablir l'ordre crée au moment de la constitution des États, un ordre qui pourrait remonter au temps du processus constitutif de 1853-1860 en Argentine et à ceux de la charte constitutionnelle de 1830 en Uruguay ?

En fait, les représentations que se faisaient ces acteurs d'une « âge d'or », située dans le passé, qu'il fallait récupérer, différent selon les cas étudiés. En Argentine on peut mentionner deux moments fondateurs. D'une part, le processus de l'indépendance argentine, associé à l'évènement connu sous le nom de *révolution de mai 1810* et aux héros qui ont bâti la république. En ce sens, la situation politique existante au moment du soulèvement armé de 1890 a été présentée comme étant une trahison aux idéaux républicains des dirigeants politiques de la période de l'indépendance. D'autre part, le moment qui suit à l'établissement de la première charte constitutionnelle, en 1853, caractérisé par la participation active des citoyens et par la concurrence effective des partis politiques, notamment dans la ville de Buenos Aires. Il s'agissait donc de postuler un retour aux traditions politiques de cette ville, notamment au cours des décennies de 1860 et de 1870. Selon Eduardo Míguez, c'est à cette époque-là que le conflit politique n'a plus été lié en Argentine à l'affrontement de tendances divergentes qui rivalisaient dans la construction d'un ordre politique mais à la concurrence à l'intérieur des groupes dirigeants, dans un système où les comices et la violence fonctionnaient comme des voies alternatives –voire complémentaires- d'accès au pouvoir (Míguez, 2018, 127-142). À partir des

[92] *Manifiesto del Comité Revolucionario*, mars 1897. Cité dans « La Révolución del 97 », *Cuadernos de Marcha*, nº 55, novembre 1971, p. 20.

[93] de Duvimioso Terra, datée à Buenos Aires le 15 janvier 1894, dans *Documentos relativos a la reunión de los miembros del Partido Blanco Nacional residentes en la República Argentina*, Buenos Aires, s.p.i., 1894, p. 4.

années 1880, les atteintes portées au fonctionnement du système fédéral, le processus de centralisation du pouvoir dans la branche de l'exécutif national, la prééminence du Parti Autonomiste National (PAN) et l'accent mis par ce courant politique sur le progrès économique en dépit des vertus civiques avaient conduit à un état de choses que les radicaux assimilaient à la décadence de la République romaine. Le passé était donc idéalisé face à un présent où l'on ne percevait que de l'apathie chez les citoyens face à un parti politique unique et un système où le gouvernement en place choisissait son successeur, pratique connue à l'époque sous la dénomination de « gouvernement électeur ».

D'autre part, les radicaux partageaient avec leurs opposants politiques l'idée du rôle exceptionnel voué à l'Argentine dans l'espace continental. La différence de point de vue résidait dans le fait que la tendance politique en place depuis 1880 avait réussi à établir un certain consensus autour d'une représentation du progrès qui associait l'ordre, la paix et le développement économique, ce dernier devant entrainer, automatiquement, une élévation de la population sur le terrain moral. Dans ce cadre, les troubles politiques étaient censés mettre en péril la « destinée manifeste » de ce pays et la place qu'il devait occuper parmi les nations civilisées, en claire référence au modèle européen (Alonso, 1994, p. 54-60). Les radicaux, pour leur part, ont dénoncé ce processus de modernisation accéléré qu'ils entendaient sans contrepartie sur le plan moral ou, encore pire, comme étant une fléau qui érodait et qui énervait l' « esprit public ». Pour eux, donc, le binôme révolution/civilisation faisait encore sens à l'aube du XXème siècle. Dans un manifeste qui exhortait les électeurs de la capitale fédérale a l'exercice de leurs droits politiques, on affirmait que le peuple argentin marchait,

> malgré ses richesses matérielles, vers la décadence. […] Le moment est venu de secouer cette indolence fatale, chacun placé dans son poste d'honneur civique, regrettant son indifférence passée et vexé par les excès d'un gouvernement qui le peuple argentin ne mérite pas, ni de par ses traditions légendaires ni de par ses institutions écrites, ni de par le siècle progressiste où nous vivons, ni de par l'influence que notre patrie est vouée à exercer en Amérique du Sud[94].

Dans la presse et dans les discours prononcés lors des actes politiques, on reprenait cette représentation d'une Argentine placée « à l'avant-garde de la civilisation et du progrès dans ce continent », «destinée à faire devenir réels les idéaux humains », qui se voyait réduite à présent à une condition honteuse par ce que l'on qualifiait de « corruption byzantine », « mercantilisme énervant », « soumissions abjectes », « atmosphère corrompue et empoisonnée de l'adulation servile », « satisfaction du sensualisme », « funestes habitudes

[94] "Manifiesto a los electores de la capital exhortando al ejercicio de los derechos políticos (16 de Noviembre de 1889)", cité par Barroetaveña, 1890, p. 73-74.

césariennes », « quiétisme politique », « prostitution civique », « indolence populaire », « dégénération et chute morale », « lâcheté civique », « personnalisme », « immoralité », « grotesque farce républicaine », « tendances corruptrices engendrées par l'âme malade des peuples modernes. »[95]. Si ce panorama politique se maintenait inchangé, concluait un observateur contemporain, « on nous regarderait seulement comme étant un riche comptoir commercial, et notre race serait classée dans la catégorie des races inférieures » « nonobstant nos progrès matériels, nos richesses, nos ports, nos chemins de fer et nos colonies et greniers »[96]. La seule voie qui restait ouverte pour reconduire le peuple Argentin vers le sentier du progrès étant celle de la lutte armée, il fallait donc l'emprunter.

En Uruguay, le moment de rupture était situé en 1865, quand le Parti *Blanco* uruguayen, qui va reconnaître plus tard sa prolongation dans le Parti National fondé en 1872, a été délogé du pouvoir suite à un soulèvement armé de son adversaire politique, le Parti *Colorado*, qui s'y est installé de façon durable (son hégémonie n'ayant pas été brisée qu'en 1958). Dans un discours prononcé en 1891, les dernières décennies du XIXème siècle, années dans lesquelles le pays a vécu un processus de modernisation rapide, ont été décrites par Juan José de Herrera, président du directoire du Parti National, comme une période caractérisée par la déchéance politique et la corruption économique. À l'occasion de l'ouverture des sessions de la 3ème convention du Parti National, Herrera affirmait :

> Nous pouvons […] soutenir avec le strict respect de la vérité historique contemporaine et pleins de preuves que, pendant les tristes lustres écoulés depuis la chute de Paysandú l'héroïque [1865], on a fait vivre à la république des périodes successives de douleur et d'opprobre. Même si l'on se limite à dire le strictement nécessaire de ces évènements du passé et si l'on le dit, je le répète, dans l'esprit que sa mémoire puisse servir de leçon sévère qu'induise une réaction patriotique, on ne pourra manquer d'affirmer que l'époque ouverte au pays depuis 1865 n'a pas été de progrès et de perfectionnement, dans le cadre d'aveuglements inconcevables. (Herrera, 1891, 14-15)

Le discours des révolutionnaires uruguayens, aussi bien que celui de leurs homologues argentins, visait à légitimer le mouvement sur la base d'un retour à un état de droit, à un système représentatif basé sur le principe républicain selon l'ordre prévu dans les constitutions de ces États. Néanmoins, les régimes politiques établis dans ces deux pays suite à la mise en vigueur des chartes constitutionnelles n'avaient pu mettre en œuvre que d'une manière très précaire et discontinue les principes et les dispositifs établis dans ces textes. Aussi, il

[95] Expression tirées du recueil documentaire publié par Barroetaveña, 1890.

[96] Discours de Damián M. Torino, prononcé dans le meeting de la jeunesse, Jardin Florida, 1 septembre 1889. Cité dans Barroetaveña, 1890, p. 15.

n'était pas possible à proprement parler de restaurer une situation qui n'avait jamais pris corps dans des circonstances politiques concrètes, la faible participation citoyenne lors des élections, la fraude électorale et la violence ayant toujours marqué l'écart entre ce qui on dénommait la « république possible » et faisait partie du champ de l'expérience, et ce qui était connu comme la « république vraie », située cette dernière dans un horizon d'attente. Dans le cas uruguayen, la coparticipation politique fonctionnait dans les faits depuis 1872. Ce dispositif n'était pas prévu dans la Constitution de 1830, texte où la pluralité de tendances politiques et notamment les groupements à caractère permanent étaient perçus comme des associations factieuses et nuisibles à la collectivité selon les doctrines unanimistes qui circulaient à l'époque de son élaboration. Par ailleurs, même si cette charte fondamentale établissait le principe du vote universel masculin à l'égal que dans le cas argentin, où ce principe avait été généralement adopté dans les années qui ont suivi la promulgation de la constitution de 1853, le texte uruguayen de 1830 prévoyait divers critères limitant le droit de vote dont le fait d'être analphabète ou travailleur dépendant, parmi d'autre. Non seulement le retour au moment constitutif de l'État n'était pas envisageable en Uruguay, mais les bases de cet ancien système politique allaient même à l'encontre du programme soutenu par les révolutionnaires.

Sous cet angle, les mouvements de résistance armée entamés dans ces deux pays peuvent être reconsidérés en tant que nouveaux jalons d'une révolution inachevée, orientée vers un avenir dans lequel se situe « la République vraie ». Ils cherchent en effet à créer un nouvel ordre politique dans le cadre du processus d'élargissement de la citoyenneté et de l'acceptation aussi bien du principe de l'existence de partis politiques permanents que de leur coparticipation au pouvoir. Mais, pour les révolutionnaires uruguayens et pour leurs homologues argentins, il s'agissait aussi de faire une place centrale à la politique face à d'autres niveaux de la vie sociale comme, par exemple, le terrain économique. De sorte que la sphère du politique s'est installée au centre de la construction d'une espèce de *pathos* révolutionnaire auxquels pouvaient s'identifier aussi bien les combattants radicaux argentins que ceux du Parti National uruguayen.

Comme il a été mis en évidence par Paula Alonso pour le cas de l'Argentine, ces mouvements partageaient une conception de la liberté dite ancienne ou positive dans laquelle

> l'accent est mis sur la protection des espaces de participation citoyenne et la vertu civique ainsi que l'éducation politique sont considérées comme les éléments constitutifs de la liberté[97].

Ainsi, les bases pour la constitution d'un club politique en 1889 établissaient « le droit de vote comme un devoir du citoyen »[98] tandis que lors d'un discours politique prononcé au cours de la même année, Francisco Ramos Mejía soutenait que

> la force du suffrage ne sera pas respecté, ni ne sera honorée la souveraineté populaire et les droits qui en émanent si le peuple tout entier ne se lève pas pour les exercer et pour les défendre. […] nos droits civiques nous contraignent à lutter[99].

Le même constat a été fait par Manuel A. Montes de Oca, qui soutenait que « dans un pays libre, voter es un devoir aussi impérieux que de s'armer pour sa défense »[100]. Et Damián M. Torino de considérer, pour sa part, les « droits politiques » comme étant des « devoirs publics »[101].

Quelques considérations finales

Dans l'espace hispano-américain, le recours à la violence politique dans le cadre de soulèvements armés qui ont été perçus comme « révolutions » dans le vécu de ses acteurs, a été légitimé sur la base du droit à la résistance contre la tyrannie. Au-delà des référents théoriques et des antécédents historiques européens et étasuniens qui ont pu nourrir ce principe, celui-ci renvoyait à des expériences locales qui remontaient à l'époque des guerres pour l'indépendance et, même, parfois, à la période coloniale. Dans le cas des luttes armées qui se sont développées en Argentine et en Uruguay vers la fin du XIXème siècle et à l'aube du suivant, la vocation « réactionnaire » de ces mouvements ne saurait cacher sa contribution à l'instauration d'un ordre politique nouveau. Bien que cette action ait souvent été évoquée en termes de retour au passé, elle comporte également l'idée de l'accomplissement d'un processus inachevé, qui est encore à venir. C'est en ce sens que l'idée de révolution acquiert une autre dimension, dans la mesure où elle apparaît associée aux notions de civilisation et de progrès. Plus que d'un courant antimoderne, porteuse d'une philosophie du

---

[97] Alonso, 1994, p. 153. Pour l'emploi de ces catégories, Alonso renvoie à la conceptualisation classique proposée par Benjamin Constant dans *The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns*.

[98] « Club Catedral al Sud », installé le 4 décembre 1889. Bases pour la constitution du club. Cité dans Barroetaveña, 1890, p. 62.

[99] Discours de Francisco Ramos Mejía, prononcé lors de l'inauguration du « Club Catedral al Norte », le 20 novembre 1889. Cité par Barroetaveña, 1890, p. 60

[100] Discours de Manuel A. Montes de Oca, prononcé dans le meeting de la jeunesse, Jardin Florida, 1 septembre 1889. Cité par Barroetaveña, 1890, p. 14.

[101] Discours de Damián M. Torino, prononcé dans le meeting de la jeunesse, Jardin Florida, 1 septembre 1889. Cité dans Barroetaveña, 1890, p. 14.

passé, selon la caractérisation établie par certains auteurs[102], il s'agirait pour les cas des radicaux argentins et des nationalistes uruguayens d'une vision de la modernité autre que celle promue par le courant politique au pouvoir depuis quelques décennies, qui misait sur un développement économique accéléré dans un contexte de paix et d'ordre publique, ainsi que sur homogénéisation sociale sur la base d'un modèle urbain et européen. En Argentine, les radicaux incarnent une autre forme de concevoir le progrès, qui sous-entends qu'aucun chemin n'est légitime s'il ne répond pas aux dictés de la volonté populaire, et finissent par identifier leur mouvance politique à la nation elle-même. Dans ce cadre s'installe une culture politique de l'exclusion où le recours aux armes, la « révolution », reste toujours latente pour resurgir dans des contextes de crise. En Uruguay, où le système politique atteint une certaine stabilité dans les premières décennies du XXème siècle, avec la coparticipation et la négociation comme mécanismes courants de fonctionnement, la hantise des soulèvements armés ne cesse pas d'être présente et peut resurgir dans de conjonctures politiques, sociales et économiques particulièrement critiques.

D'autre part, une vision partagée de la politique, aussi bien au niveau des discours que des pratiques, combinée à l'expérience de l'exil qui se nourrissait de chaque échec des forces révolutionnaires et aux liens personnels établis à l'époque des mouvements armés, aurait débouchée sur la construction d'une identité « révolutionnaire » dans laquelle pouvaient se reconnaître aussi bien les acteurs argentins qu'uruguayens des mouvements armés. Dans les décennies qui ont suivi, la période dite « révolutionnaire » a été évoquée à plusieurs reprises par des anciens combattants dans le but de souligner les liens entre le radicalisme argentin et le Parti National uruguayen. Des parallélismes ont été établis dans les discours à caractère publique et dans les échanges épistolaires. Ceux derniers suggèrent l'existence d'un réseau de communications intégrant des militants de ces deux courants politiques, ainsi que l'existence des rapports étroits entre Luis A. de Herrera (leader du Parti National uruguayen) et certains chefs de l'armée argentine. Toutes ces évidences vont à l'encontre d'une historiographie qui a souvent mis l'accent sur la sphère économique et sociale[103], terrain qui était censé rapprocher les tendances politiques réformistes en Argentine et en Uruguay à partir des années 1910 (radicalisme et *batllisme*), approche qui a mené à sous-estimer l'importance de la période des « révolutions » en tant que productrice de liens personnels et d'identités politiques transnationales.

---

[102] Voir par exemple Duncan, 1891, cité par Malamud, 1998, p. 111.

[103] L'ouvrage de Susana Mallo, Rafael Paternain et Miguel Serna, *Modernidad y poder en el Río de la Plata, colorados y radicales*, Montevideo, UDELAR – Trazas, 1995, en est un exemple.

Bibliographie

Alonso, P. (1994). *Entre la revolución y las urnas. Los orígenes de la Unión Cívica Radical y la política argentina en los años noventa*. Buenos Aires: Sudamericana.

Arendt, H. (2013). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

Barroetaveña, F.A. (1890). *Reseña histórica de la Unión Cívica; origen, organización, tendencias*. Buenos Aires: Jorge W. Landenberger et Francisco M. Conte.

Botana, N.R. et Gallo, E. (1997). *De la República posible a la República verdadera (1880-1910)*. Buenos Aires: Espasa Calpe-Ariel.

Devoto, F.J. (1990). Taine y *Les origines de la France contemporaine* en dos historiografías finiseculares, In *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*. Buenos Aires: Comité Argentino para el Bicentenario de la Revolución Francesa - Grupo Editor Latinoamericano, 221-246.

Devoto, F. (2002). *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna. Una historia*. Buenos Aires: Siglo XXI de Argentina Editores.

Documentos relativos a la reunión de los miembros del Partido Blanco Nacional residentes en la República Argentina. 1894: Buenos Aires, s.p.i..

Duncan, W.T. (1891). *Governement by Audacy. Politics and the Argentine Economy, 1885-1892*. Thèse doctorale, Université de Melbourne.

Estrada, J.M. (1865). *Ensayo histórico sobre la revolución de los comuneros del Paraguay en el siglo XVIII. Seguido de un apéndice sobre la decadencia del Paraguay y la Guerra de 1865*, Buenos Aires: Imprenta de la Nación Argentina.

Frega, A. (2014). Las caras opuestas de la revolución. Aproximación a sus significados desde la crisis de la monarquía española a la construcción del estado-nación, dans Caetano G. (dir.), *Historia conceptual. Voces y conceptos de la historia política oriental (1750-1870)*. Montevideo: EBO-Iberconceptos, 51-70.

Funes, P. (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

González Alemán, M. et Palieraki, E. (dir.) (2012). *Revoluciones imaginadas. Itinerarios de la idea revolucionaria en América Latina contemporánea*. Santiago: RIL editores.

Herrera, J.J. de (1891). *Partido Nacional, Discurso del Presidente del Directorio Dr. D. Juan José de Herrera. Al abrir las sesiones de la 3ª Convención del Partido Nacional el 25 de Mayo de 1891*. Montevideo: Imp. á [sic] vapor La Época [sic].

Herrera, L.A. de (1900). *La propaganda del insulto*. Montevideo: Tipografía Uruguaya de Marcos Martínez.

Herrera y Obes, M. et Berro, B.P. (1966). *El Caudillismo y la revolución americana, Polémica*. Montevideo: Biblioteca Artigas.

« La Révolución del 97 », novembre 1971: *Cuadernos de Marcha*, nº 55.

Malamud, C. (1998). La restauración del orden: Represión y amnistía en las revoluciones argentinas de 1890 y 1893, In Posada-Carbó, E. (dir.), *In Search of a New Order: Essays on the Politics ans Society of Nineteenth-Century Latin America*. Nineteenth-Century Latin America Series, No. 2, London: University of London, 107-130.

Malamud, C. et Dardé, C. (2004). Presentación, In Malaud, C. et Dardé C. (dir.), *Violencia y legitimidad política. Revoluciones en España y América Latina, 1840-1910*. Santander: Universidad de Cantabria, 9-18.

Mallo, S., Paternain, R. et Serna, M. (1995). *Modernidad y poder en el Río de la Plata, colorados y radicales*. Montevideo: UDELAR – Trazas.

Mejías, A. (2004). El derecho de elección y de insurrección en Centroamérica. Las revoluciones como medio de garantizar elecciones libres, 1838-1872, In Malaud, C. et Dardé, C., *Violencia y legitimidad política. Revoluciones en España y América Latina, 1840-1910*. Santander: Universidad de Cantabria, 115-141.

Míguez, E.J. (2018). Violencia y orden político en la Argentina en la formación del 'régimen oligárquico', In Islas, A. et Reali, M.L. (dir.), *Guerras civiles: un enfoque para entender la política en Iberoamérica en el siglo XIX*. Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, 15, Madrid: Iberoamericana -Vervuert, 127-142.

Myers, J.E. (1990). 'Revoluciones inacabadas': hacia una noción de 'Revolución' en el imaginario histórico de la nueva generación argentina: Alberdi y Echeverría, 1837-1859, In *Imagen y recepción de la Revolución Francesa en la Argentina*, Buenos Aires : Comité Argentino para el Bicentenario de la Revolución Francesa - Grupo Editor Latinoamericano, 247-263.

Ojeda Silva, N. et Gallo, E. (2014). Francisco Barroetaveña, un caso de liberalismo ortodoxo, *Prismas*, no. 18, 133-152.

Reali, M.L. (2007). 'El buen ejemplo' británico contra el modelo jacobino en La Revolución francesa y Sud América de Luis A. de Herrera », In Frega, A. et Vegh, B. (dir.), *En torno a las 'invasiones inglesas'. Relaciones políticas y culturales con Gran Bretaña a lo largo de dos siglos*. Montevideo: FHCE, 57-64.

Wasserman, F. (2014). Argentina/Río de la Plata, In Sebastián, J.F. (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales (1770-1870)*. Iberconceptos II, Madrid: Universidad del País Vasco, 49-63.

Zermeño, G. (2014). Revolución en Iberoamérica (1780-1870). Análisis y síntesis de un concepto, In Sebastián, J.F. (dir.), *Diccionario político y social del mundo iberoamericano. Conceptos políticos fundamentales (1770-1870)*. Iberconceptos II, Madrid: Universidad del País Vasco, 15-47.

L'agir d'en bas dans le jaillissement du soulèvement tunisien

Jean-Marc SALMON

Sociologue

Institut Mines-Télécom Business School

Dans le jaillissement du soulèvement tunisien, des opposants et des gueux forgent une capacité d'agir. Dans cet empowerment, l'affranchissement envers l'autorité du pouvoir va de pair avec une libération de la délibération collective. Une aspiration démocratique émerge face à la répression. Des subjectivations contestataires lestent la puissance d'un agir d'en bas qui se déploie dans une auto-organisation, facilitée par l'usage pionnier des technologies numériques de communication à des fins politiques. L'élargissement du mouvement est encouragé par une circulation glocale, en boucle, des images des affrontements locaux sur Internet, Facebook et des réseaux de télévision basés à l'étranger. En quelques jours, le pouvoir perd son monopole sur l'agenda politico-médiatique et est entraîné sur un territoire méconnu. Le soulèvement contre le pouvoir autoritaire se dédouble entre la scène de la Rue et celle des représentations.

« Le mouvement par lequel un homme seul, un groupe, une minorité ou un peuple tout entier dit 'Je n'obéis plus' et jette à la face d'un pouvoir qu'il estime injuste le risque de sa vie – ce mouvement me paraît irréductible» soutient Michel Foucault, lors de la révolution iranienne de 1979 (Foucault, 2001). Un argument soutient cette irréductibilité : « aucun pouvoir », dit-il, « n'est capable de le rendre absolument impossible ». On reviendra, peut-être, dans ce livre, sur l'imprévisibilité des soulèvements. Dès lors, ajoute-t-il, « l'homme qui se lève est finalement sans explication; il faut un arrachement qui interrompt le fil de l'histoire, et ses longues chaînes de raisons, pour qu'un homme puisse, 'réellement', préférer le risque de la mort à la certitude d'avoir à obéir ».

Ce moment de rupture des « longues chaînes de raisons », peut-on l'approcher à partir de Sidi Bouzid, aux premiers jours du soulèvement tunisien ? Suivre les modes de sa propagation jusqu'à Tunis ?

Un contre-espace de paroles libres

Dans le jaillissement du soulèvement, dès le premier jour, les protagonistes bricolent une capacité d'agir pour parler, donner de la liberté à leurs paroles, penser collectivement, débattre librement dans une société où l'espace médiatique est cadenassé, où la censure d'État intervient dès que l'autocensure faiblit.

Au départ, il y a d'abord l'émotion, celle des témoins impuissants de l'immolation de Mohamed Bouazizi, émotion qui s'amplifie avec les arrivées successives, celles des proches de l'immolé – il a neuf tantes et oncles-, celles des collègues, marchands ambulants de fortune, celles des voisins du quartier populaire, où il vit avec sa mère, son beau-père et ses sœurs, celles des opposants, liés à un de ses oncles, Salah, qui se bat contre la spoliation de ses terres.

La mère de Mohamed Bouazizi harangue le rassemblement qui suit l'immolation de son fils ; à droite, portant casquette, Attia Athmouni, professeur de philosophie et responsable régional du PDP, un petit parti franchement oppositionnel. (Capture d'écran de vidéo, collection particulière de l'auteur).

Sur une vidéo du rassemblement, on entend la mère : « C'est mon fils qui a brûlé. Elle est où, celle qui tue les âmes ? Défendez-vous ! Protégez-vous ! », répète-t-elle plusieurs fois[104]. « Notre droit [au travail] est perdu ». La douleur en appelle à l'ethos de l'honneur – j'emprunte l'expression à Pierre Bourdieu dans ses travaux de jeunesse sur la Kabylie (Bourdieu, 1966). Un homme d'une quarantaine d'années, qui a subi 6 mois de prison quand il militait à l'UGET, le syndicat étudiant, à l'université de Sousse, et qui, à son retour à Sidi Bouzid, a rejoint le PDP, le Parti démocrate progressiste, un petit parti indépendant toléré par le régime pour se prétendre pluraliste, cet homme en appelle à leur lignage : « Les Hamama ! Parlez ! Ils nous ont pillés ! ». On siffle pour exprimer son accord. On lui répond en scandant : « On va te venger avec notre âme et notre sang, Mohamed ! ».

Prêtons attention à ce moment où la mémoire des lignages affleure facilement dans un gouvernorat où la sédentarisation des bédouins Hamama a couru tout au long du XXème siècle. Les segmentations de la grande tribu des Hamama s'organisent autour de la polarité originelle des Ouled Driss et des Ouled Rabiâa, m'expliqua-t-on dés mes premières heures à Sidi Bouzid – un signe d'égards envers un hôte venu du nord de la Méditerranée.

Les chamailleries entre les clans étaient l'ordinaire de la vie tribale mais dès qu'une autre tribu, voire le pouvoir central s'en prenait à un segment, les autres mettaient de côté leurs bisbilles et se solidarisaient contre l'intrus.

Ce 17 décembre, celui qui lance « Les Hamama ! Parlez ! Ils nous ont pillé ! » en appelle à la solidarité tribale. Et la réponse immédiate présage de ce qui va suivre dans les jours à venir : on siffle pour exprimer son accord.

Ainsi, bien que la base économique de la tribu, la terre indivise, ait disparu depuis que le colonisateur français l'avait transformée en terre domaniale, l'ethos tribal survit.

Depuis l'indépendance, le tribal est politiquement incorrect. Cependant, les envoyés de Tunis à Sidi Bouzid, tout en s'en défendant, faisaient usage des segmentations tribales et les satellisaient autour du parti présidentiel. Les terres

[104] Al-Jazira, « Riots reported in Tunisian City », 20 décembre 2010. Consulté le 27 août 2011, http://english.aljazeera.net/news/africa/2010/12/2010122063745828931.html

étant du domaine étatique – d'autant plus que les terres domaniales attribuées à des colons européens avaient été nationalisées, après l'indépendance - tout rural qui s'installait dans la ville qui se construisait était un squatter. Et la meilleure façon de se protéger d'éventuelles rétorsions administratives était de s'installer à côté des siens. À l'automne 2010, Mohamed Ben Jelloul, le nouveau gouverneur de Sidi Bouzid, un géographe de formation, découvrait qu'une géographie segmentaire se superposait à la géographie urbaine (Ben Jelloul, 2015).

Ce 17 décembre, dans le rassemblement, la rhétorique ne se limite pas aux ressources de l'ethos tribal. Des ruses politiques se greffent sur les expressions des émotions. Dans l'éloge de l'immolé, on entérine le mensonge qui veut qu'il ait été frappé par une policière, ce qui l'aurait poussé à bout. Son honneur aurait été bafoué – « l'honneur est associé à la virilité » décode Amira Amri, une informaticienne de trente ans qui a grandi à Sidi Bouzid.

Enfin, sur le registre des ressorts de la tradition, on empile celui des déceptions de la modernité. Mohamed Bouazizi n'a pas dépassé le niveau bac mais on le transfigure en un diplômé chômeur contraint au travail ambulant pour survivre. Ruse politique pour en appeler aux frustrations des anciens étudiants rentrés des universités de la côte, ayant le chômage pour toute perspective de vie – des gueux si ce n'est pour les quelques dinars quotidiens quémandés à des parents navrés de s'être saignés pour rien. Les opposants ont observé, 18 mois auparavant, dans le bassin minier de phosphate, dans le gouvernorat de Gafsa, à une centaine de kilomètres au sud-ouest de Sidi Bouzid, que les diplômés chômeurs de l'UDC, l'Union des diplômés chômeurs, une organisation créée par des anciens de l'UGET (Union générale des étudiants tunisiens), en 2006, ont initié, en lien avec l'Union locale de l'UGTT, le syndicat des salariés, une révolte inédite par sa durée – 6 mois - et sa détermination (Chouikha et Gobe, 2009 ; Chouikha et Geisser, 2010).

Ce premier jour du soulèvement, on reprend le slogan de la révolte du bassin minier, « le travail est un droit, bande de voleurs ! » Mais, en dix-huit mois, l'ampleur de la corruption au sommet de l'État est devenue bien plus visible. À Redeyef, les manifestants visaient des dirigeants régionaux. Certes, Sidi Bouzid n'est pas en manque de corrupteurs locaux – on s'en plaint de plus en plus. Mais, le contexte a changé, depuis un mois, avec la traduction des câbles de l'ambassade américaine à Tunis, publiés par Wikileaks, dans lesquels l'ambassadeur décrit la famille du président Ben Ali comme une famille prédatrice : « Que ce soit du cash, des services, une terre, une propriété ou

même votre propre yacht, la rumeur rapporte que ce que convoite la famille du président Ben Ali, elle l'obtient »[105].

« *Le travail est un droit, bande de voleurs* », « *a-ttashghîl istihqâg ya 'issabat a-ssurak* » ; pour la linguiste Nabiha Jerad, « cet énoncé est une dénonciation de l'État qui est posé comme l'interlocuteur dans l'interjection en arabe *ya* : « Eh ». C'est comme si les personnes parlaient au nom de Bouazizi pour exprimer ce qu'il aurait dit à ces responsables qui n'ont pas voulu le recevoir lorsqu'il a tenté de récupérer sa charrette. On peut gloser ce slogan par quelque chose comme : « Vous l'avez privé de son droit au travail alors que vous êtes une bande de voleurs ». Le « vous » réfère implicitement à l'État, non verbalisé car présent dans la situation d'énonciation à travers la préfecture devant laquelle cet énoncé fut prononcé. Et le référent de « *'issaba* » : (à traduire par 'bande' avec connotation de 'mafia') est représenté par les deux clans des familles Trabelsi et Ben Ali qui se sont appropriés allègrement les richesses nationales (Jerad, 2011).

Dans ce nouveau contexte, ce slogan dessine un « Nous » et un « Eux ». On se souvient qu'après le 68 européen, dessiner ce clivage dans un conflit, était pour Alain Touraine un des traits caractéristiques d'un mouvement social (Touraine, 1973, p. 347, 361-363, 367).

De la révolte du bassin minier, les opposants de Sidi Bouzid ont retenu son isolement. Cette incapacité à s'élargir, ils l'attribuent à l'efficacité du contrôle de l'espace médiatique par le régime. Or, depuis, en juin 2009, ils ont vu sur Al-Jazira les manifestations d'un autre pays autoritaire, l'Iran[106]. Avec des téléphones portables et un réseau social comme Twitter, on pouvait percer les murs de la censure. Les plus vifs des opposants de Sidi Bouzid ouvrirent un compte Facebook. Un an plus tard, en juin 2010, lors du sit-in de 4 fellahs, dont un oncle de Mohamed Bouazizi, l'immolé, contre la spoliation de leurs terres, un de leurs soutiens, Slimane Rouissi, un syndicaliste enseignant, de sensibilité panarabe, ouvrait un compte Facebook pour le sit-in.

[105] Câble du 23 juin 2008, cité par Le Monde. fr en traduction française, le 15 janvier 2011. Consulté le 25 janvier 2018, https://www.lemonde.fr/documents-wikileaks/article/2011/01/15/wikileaks-corruption-en-tunisie-ce-qui-est-a-vous-est-a-moi_1465990_1446239.html Source : http://wikileaks.ch/cable/2008/06/08TUNIS679.html (actuellement inaccessible)

[106] Al-Jazira, « Timeline: Iran after the election. Opposition activists have staged a number of protests since Ahmadinejad's re-election », 11 Février 2010. Consulté le 10 octobre 2011, https://www.aljazeera.com/focus/iran/2009/11/200911411259869709.html#

Puis, le 15 juillet, après la manifestation de plus d'une centaine de personnes – peut-être 200 – devant le gouvernorat de Sidi Bouzid, il joignit à Paris, Sarra Grira, une web-journaliste de l'équipe du magazine du journalisme d'en bas de France 24, Les Observateurs, qui reprirent les images et son témoignage, ce qui fut remarqué à Sidi Bouzid[107].

Le web-magazine Les Observateurs de France 24, du 16 juillet 2010, rend compte de la manifestation des fellahs et de leurs soutiens du 15 juillet 2010, à Sidi Bouzid. (Capture d'écran, site France 24, Les Observateurs, 16 juillet 2010).

Aussi, 5 mois plus tard, ce 17 décembre, vers 15 heures, les opposants présents au rassemblement murmurent entre eux : « il faut joindre Al-Jazira ! », « il faut joindre France 24 ! »

Les militants de Sidi Bouzid ont une certaine maîtrise du continuum numérique. Ce que les ingénieurs appellent l'interopérabilité des équipement de communication, leur numérisation, facilite des transferts rapides d'une vidéo

[107] France 24, « Les agriculteurs tunisiens manifestent pour conserver leurs terres », 16 juillet 2010. Consulté le 10 octobre 2011, http://observers.france24.com/fr/content/20100716-agriculteurs-tunisiens-manifestent-conserver-leurs-terres

prise avec un téléphone mobile vers Facebook et de là vers les studios de télévision. Si à 19 heures, à Paris, France 24 évoque l'immolation et le rassemblement avec une interview téléphonique, à 21 heures, à Doha, Al Jazira, dans son journal quotidien, *La moisson maghrébine*, diffuse des images, reprises du compte Facebook d'Ali Bouazizi, et les lui fait commenter par téléphone. Il est le responsable média du PDP à Sidi Bouzid, un gérant de supérette dans la trentaine, un cousin éloigné de l'immolé.

L'émission terminée, Ali Bouazizi met, cette fois-ci, en ligne, sur son compte Facebook, la séquence d'Al-Jazira.

La séquence de La moisson maghrébine *(Al-Jazira) du 17 décembre, 21 h., avec les images diffusées, par Ali Bouazizi, sur son compte Facebook, à 18 h 57, reprise en miroir sur son compte, à 22 h 39 après l'émission. Le post de Bejaoui est repris par Ali Bouazizi à 22 h 59. Il sera partagé par 47 personnes dont Slimane Rwissi et à Paris, Kamel Jendoubi, un exilé politique. (Capture d'écran, compte Facebook d'Ali Bouazizi, 17 décembre 2010).*

Ainsi, les images circulent aussi par Facebook en Tunisie et en Europe. La réponse locale au contrôle étatique de l'espace médiatique tunisien se déploie dans une dimension globale. L'enseignant Slimane Rouissi décrit Facebook comme « le journal du peuple ». Dans un pays de 10 millions d'habitants, on compte alors plus d'un million de comptes.

De son côté, Al-Jazira était crédité par la SOFRES d'une audience moyenne de 15% dans les grandes villes tunisiennes[108]. Or, le lendemain, samedi 18, et le surlendemain, dimanche 19, Al-Jazira diffuse d'autres images de Sidi Bouzid, commentées les unes par Ali Zarii, un responsable syndical régional, aux opinions baasistes, les autres par Ali Bouazizi, à nouveau.

[108] Sofres-TNS, Maghreboscope 2010.

Le lundi, le Palais de Carthage acte l'échec de la censure et s'engage dans une bataille sémantique sur « les évènements ». En ayant perdu son monopole sur l'agenda politico-médiatique, le pouvoir entre dans un territoire qui lui est inconnu.

Cette articulation du numérique à échelle globale avec l'action locale dans la rue – une hybridation « *glocale* » – sera caractéristique du soulèvement. L'événement historique du 17 décembre à Sidi Bouzid se dédouble dans une double confrontation, l'une, avec les forces de l'ordre, dans la rue, dès le lendemain 18 décembre, l'autre, dans la sphère des représentations, avec le pouvoir central. (Salmon, 2017)

L'affranchissement de l'autorité du pouvoir

Si les subalternes de Sidi Bouzid bricolent en quelques jours un contre-espace de paroles libres, son émergence est inséparable du refus des règles politiques énoncées par le pouvoir. On ne se rassemble pas publiquement en Tunisie sans une autorisation, laquelle est accordée avec parcimonie, sauf pour le parti présidentiel. Le rassemblement inopiné du 17 décembre 2010, cet acte de désobéissance, fait événement pour les journalistes tunisiens expatriés en Al-Jazira ou France 24, bien plus que le nombre des manifestants, 100 ou 200 personnes.

Cependant, l'horreur de l'immolation devant le gouvernorat, circonscrit un espace hors des règles. Les autorités locales en conviennent, vers 16 heures, le gouverneur sort et s'adresse à la foule pendant un quart d'heure. Le précédent gouverneur a été déplacé suite à la manifestation du 15 juillet. En nouveau venu, il demande du temps aux manifestants. D'autant plus facilement que la présidence de la république a donné son accord aux mesures pour l'emploi à Sidi Bouzid qu'il a proposé à ses supérieurs, en novembre. On attend seulement de caler leur annonce par le Président. Il ne peut donc en dire mot.

Mais les opposants, tout comme la famille, ne sont pas d'humeur à attendre. À Sidi Bouzid, situé dans la zone tribale des Hamama, tout comme Gafsa, on n'a pas oublié que quelques jours après avoir écrasé la révolte du bassin minier, en juin 2008, le président Ben Ali, le mercredi 16 juillet avait annoncé une série de mesures pour le bassin minier. Pourrait-il en être de même à Sidi Bouzid si on persistait dans la désobéissance ? Dans cette nuit du 17 décembre, différents réseaux d'affinités tiennent conseil. Tous conviennent du *Kairos* – c'est le moment à saisir. On est décidé à se retrouver devant le gouvernorat, le matin, surtout que c'est le jour du souk et qu'on vient de loin. Le chercheur a à se méfier des représentations suscitées par les assignations statistiques qui séparent la ville du rural. Dans ce territoire où on est sédentarisé de fraîche date, les

interpénétrations sont la règle. « C'est très différent de la France », décode Amira Amri[109]. « Les liens familiaux sont importants et étendus. Les gens viennent des villages pour les commerces, la pharmacie, le marché et visitent la famille en ville. Le week-end, les gens de la ville vont voir leurs familles dans les villages alentour ».

Ce samedi, ceux qui s'étaient rassemblés la veille sont pour la plupart dans la rue. Sur une vidéo on distingue sans mal des membres de la famille de Mohamed Bouazizi, dont sa mère, des opposants[110]. Se joignent des proches, des ruraux, des syndicalistes venus des petites villes du gouvernorat, des étudiants rentrés pour les vacances de fin d'année. Ce samedi, ils sont plus nombreux que la veille et quand ils avancent vers le gouvernorat, cela ressemble à un cortège. Un effet des images qui ont circulé sur Facebook et Al Jazira, selon maître Aouainia[111].

Il se bricole un bouclage numérique symbiotique, une rétroaction – j'emprunte le terme à Edgar Morin réfléchissant après 68 au mouvement social (Morin, 1976). Rétroaction qui en Tunisie va se répéter de jour en jour en gonflant. Les manifestations suscitent des images qui entraînent à manifester. « L'information diffusée sur les réseaux du web par des centaines, voire des milliers de personnes, devient une information active dans le sens presque physique du terme. » Et Raja Fenniche poursuit, « elle génère une force qui amplifie certains évènements, charrie une énergie incommensurable de changement et crée parfois la mobilisation nécessaire à l'action politique ». (Fenniche, 2013)

À Tunis, sans doute dès le 17 décembre au soir, le ministre de l'Intérieur forme une « cellule Sidi Bouzid » (Belkhodja et Cherkhrouhou). On y dépêche, le samedi 18, un haut gradé tandis que des renforts se mettent en route depuis plusieurs villes. Les premiers convois arrivent de Gafsa vers midi. Immédiatement, ils dégagent le rassemblement, les affrontements avec les jeunes démarrent et vont durer jusque tard la nuit.

Comment interpréter cette hostilité déterminée envers la police ? D'abord, dans un régime autoritaire qui a dépassé la cinquantaine d'années, nombre d'opposants et de jeunes turbulents ont été détenus. Or, dans les détentions, les policiers ont la main parfois violente. Les menaces de torture sont monnaie courante et crédibles.

Ensuite, la police est l'expression physique d'une société policée, d'une espace public lissé. Ce samedi après-midi, tout en caillassant les policiers, les jeunes

[109] Entretien : Amira Amri, informaticienne, 9 novembre 2013.

[110] Ali Bouazizi. Vidéo tournée le 18 décembre 2010. Collection personnelle de l'auteur.

[111] Entretien : Khaled Aouainia, avocat à la cour de cassation, 17 décembre 2011.

attaquent le siège du parti présidentiel. Ils s'y emparent d'une voiture qu'ils paradent en ville comme un trophée avant de la brûler.

On retrouve cette circulation de l'autorité policière à l'autorité politique dans de nombreux mouvements contestataires, comme en Mai 68 en France[112]. Cependant les ressources analytiques convoquées à Sidi Bouzid remontent quelques années plus tôt, à la guerre du Vietnam. De ce samedi 18 décembre où éclate les affrontements, le docteur Nsiri se souvient : « Moi, un ancien de l'UGET et des groupes marxistes-léninistes, j'avais accumulé tant de déceptions ! On n'attendait rien des jeunes. Et tout à coup, on trouvait un trésor de révolte qui éclatait avec toute sa violence. Je ne croyais pas qu'il y avait chez eux tant de haine, tant de refus ! J'en ai eu les larmes aux yeux ». Il se souvient qu'à la nuit tombée, « les jeunes des quartiers essayaient d'entraîner les policiers vers les ruelles qu'ils ne connaissaient pas. À la vietnamienne ! Ça m'a rappelé le général Giap »[113].

Cette cohorte des anciens étudiants engagés dans les années 1970 et 1980, dans son hostilité aux pratiques dictatoriales, s'est progressivement rapprochée des doctrines des droits de l'Homme. Ils fournissent des ressources analytiques au mouvement : c'est souvent parmi eux que les réseaux de télévision choisissent les acteurs qui commentent les images des confrontations.

Le souffle des subjectivations contestataires

Citons une nouvelle fois Michel Foucault : « On se soulève, c'est un fait ; et c'est par là que la subjectivité (pas celle des grands hommes, mais celle de n'importe qui) s'introduit dans l'histoire et lui donne son souffle » (Foucault, 2001).

On discute d'autant plus entre jeunes, dans l'action ou au café, que c'est pour beaucoup une première expérience politique. Encore qu'il y ait parmi les chômeurs et les précaires, des anciens de l'UGET, le syndicat étudiant. Ces voix, nous avons la chance de les entendre grâce aux vidéos des affrontements. Ce dimanche 18 décembre, on n'en est pas à faire la Révolution mais à vouloir des décisions du pouvoir, peut-être de la reconnaissance. « Que le gouverneur sorte nous voir, nous parler, qu'il nous dise ce qu'il peut faire et ne pas faire pour nous. Nous ne demandons rien d'autre », confie un manifestant[114].

---

[112] « Il faut entendre aussi le rejet de la « police » en 1968 : non pas principalement du corps des policiers, organisé et hiérarchisé, obéissant aux ordres, mais justement l'ordre même qu'ils défendent » (Bantigny, 2018).

[113] Entretien : Bouderbala Nsiri, médecin, 25 mars 2013.

[114] S. Chourabi, vidéo (en arabe), La vérité sur ce qui se passe à Sidi Bouzid. Consulté le 21 avril 2017, https://www.youtube.com/watch?v=M6_KxCQ-94k

Nancy Fraser établit un lien entre les subalternes et la construction de contre-espaces publics (Fraser, 1991, p. 123-124). Ce lien émerge dans les rues de Sidi Bouzid où on se pense tellement subalterne qu'on se sent invisible. Dans la même vidéo tournée le dimanche 19 décembre, on entend ce dialogue entre deux manifestants :

> « Ça n'a pas été mentionné (à la télé). Nous ne faisons pas du tout partie de la Tunisie !
> - Oui, c'est comme si on appartient à un autre pays…
> - Notre voix ? À qui elle parviendra ? Qui parlera en notre nom ?
> - À la télé, ils n'ont toujours pas parlé de ce qui se passe.
> - Il nous faut Al-Jazira mon ami ».

Ainsi, dès les premiers jours du soulèvement, la question de l'accès à l'information travaille tout autant les jeunes manifestants que les opposants, qui, l'avant-veille, transmettaient les images du rassemblement à Al-Jazira et France 24.

Parallèlement à la rue, les réseaux sociaux sont un autre espace de subjectivation. Slimane Rouissi, un des piliers de la contestation depuis le sit-in des fellahs en juin, a créé un compte Facebook Nous sommes tous Bouazizi. Ce dimanche 19, à 16h30, il rend compte de la constitution, le matin, du Comité contre la marginalisation[115]. En quelques heures, 17 personnes postent un « j'aime », une dizaine ne sont pas de Sidi Bouzid (ville), comme Zouahayr Makhlouf, un web journaliste de Tunis, de sensibilité islamiste, qui a établi le contact entre Ali Bouazizi et Al-Jazira, à Doha, le premier jour.

Ce dimanche, la libération des emprisonnés de la veille est devenu un objectif qui ne se démentira plus jusqu'aux derniers jours. On se préoccupe de recenser les emprisonnés. Puis le débat s'engage sur la violence. Si Houcine Jawali appelle à guérir le mal « sur des bases sensées et sans violence », au contraire Fadel Zouher annonce, sans craintes, « je serai dans les confrontations qui seront les plus sanglantes ». Enfin, un professeur d'arabe du lycée de Menzel Bouzaïane, un ancien de la gauche étudiante, Mohamed Fadhel, rappelle à tous l'impératif de l'élargissement du mouvement.

Dans les jours qui suivent, les manifestations gagnent les petites villes autour de Sidi Bouzid, à l'insistance des opposants de Sidi Bouzid ville et de la gauche de l'UGTT, autour d'Ali Zarii, un professeur d'anglais. Sur une vidéo enregistrée à Regueb, le mercredi 22 décembre, un cortège défile derrière les drapeaux du pays et de l'UGTT. On entend scander, de façon répétée, « Manifester est un

[115] Compte Facebook, « Nous sommes tous Bouazizi », 19 décembre 2010. Consulté le 21 mai 2013,

https://www.facebook.com/notes/slimane-rouissi/ljnt-almwatnt-waldfa-n-dhaya-althmysh-bsydy-bwzyd/475498787793

droit ! », « La liberté d'expression est un droit ! », « La justice est un droit ! », « La dignité est un droit ! »[116]. À l'issue du défilé, ils tiennent meeting. Naceur Zribi, le secrétaire de l'Union locale de l'UGTT, lance aux manifestants : « Vous construisez votre histoire. Vous pouvez changer le pays ! » Après quelques jours, on en appelle déjà à « contrôler l'historicité ». Le cortège, dispute les symboles nationaux au pouvoir.

Manifestation organisée par l'union locale de l'UGTT de Regueb, arborant les drapeaux du pays et de l'organisation syndicale. (Capture d'écran, vidéo tournée à Regueb, le 22 décembre 2010, conservée à la médiathèque de Regueb et archivée aux Archives nationales, Tunis.)

Certes, depuis le premier jour, on reprenait le slogan de la révolte du bassin minier sur le droit au travail et contre la corruption. On en appelait à la mobilisation des chômeurs diplômés. Aussi, les premiers travaux sur le soulèvement s'attachèrent aux continuités structurelles, aux conditions socio-économiques. Les interprétations les plus politiques mettaient l'accent sur la critique de la corruption. Mais, l'aspiration démocratique, à tout le moins celle à la liberté d'expression et l'accès à l'information, travaille-t-elle le jaillissement du soulèvement ? On l'entend le 22 décembre dans le défilé de Regueb, on l'a déjà entendu le 19 dans les conversations des manifestants, on l'a remarqué, le 17 décembre, quand les opposants s'employaient à transmettre les images du rassemblement à Al-Jazira et France 24.

[116] Vidéo tournée à Regueb, le 22 décembre 2010, capture d'écran. Source : médiathèque de Regueb. Consultée aux Archives nationales, Tunis ; côte provisoire : manifestation_regueb_2010_12_20.

Cette aspiration démocratique est un fil qui court dans la subjectivation du mouvement. Il se tisse en réponse à la censure de l'information et la répression des manifestants - il y a des dizaines d'emprisonnés à Sidi Bouzid ville (ceux qui sont élargis grâce à l'intervention de l'UGTT sont remplacés par de nouveaux).

Ce même 22 décembre, quelques heures plus tard, à une trentaine de kilomètres de Regueb, à Menzel Bouzaïane, des jeunes cherchent à mettre le feu à la délégation. On veut desserrer l'étau policier qui enserre la ville de Sidi Bouzid. Mais les renforts policiers sont encore plus brutaux qu'à Regueb où ils insultent l'honneur masculin – ils prendraient bien leurs femmes. En sus, ils ont la main leste et chapardent dans les échoppes. La nuit, ils noient les ruelles de gaz lacrymogènes. Excédés, le 24 décembre, des centaines d'habitants, peut-être plus, manifestent. Les plus déterminés s'emparent du poste de la garde nationale. Sur une vidéo, on voit un garde inquiet, puis les prisonniers sont exfiltrés à grand peine tant le ressentiment est fort[117]. Plus tard, les renforts policiers, hébergés à l'est de la ville accourent et tirent sur les manifestants – 2 tués, dont l'un sur le coup et plus d'une dizaine de blessés sans doute (on évite tant que faire se peut l'hospitalisation pour rester anonyme). Mohamed Fadhel, un enseignant d'arabe au lycée de la ville, est aux côtés des morts. Le soir même, le contact est établi avec Al Jazira et il commente les images des évènements, dans le journal de 21 heures, *La moisson maghrébine*[118].

Un professeur de philosophie aux opinions révolutionnaires, Abedessalem Hidouri, se réfugie à Regueb, auprès des dirigeants syndicaux, Naceur Zribi et Youssef Salhi. Les affrontements nocturnes débutent. On brûle les dossiers d'endettement de fellahs. La révolte commence à tourner au soulèvement. Le risque d'y laisser la vie devient évident. De même qu'on ne saurait séparer la libération de la parole des subalternes de l'affranchissement des autorités, on ne saurait dissocier l'aspiration démocratique de l'affrontement avec les forces de l'ordre.

[117] Vidéo tournée à Menzel Bouzaïane, le 24 décembre 2010. Consultée aux Archives nationales, Tunis ; cote provisoire : affrontements_avec_les forces de police_menzel_bouzaine_20101224_2

[118] La moisson maghrébine, Al Jazira, 24 décembre 2010, https://www.youtube.com/watch?v=uUF9TZ56Nt8

Tué par une balle tirée à une quarantaine de mètres, Marouane Jamli, lycéen, 19 ans, à l'hôpital de Thala, la nuit du 8 au 9 janvier 2011. (Collection particulière de l'auteur)

Le mouvement de Sidi Bouzid et des petites villes voisines résonne dans le gouvernorat de Kasserine qui partage avec celui de Sidi Bouzid, un taux de pauvreté autour de 30%[119]. À Thala, une ville de 10 000 habitants, « on était fier d'entendre des gens parler du droit au travail et des inégalités entre les régions » se souvient Nejmeddine Guesmi, gérant d'une publinet, la trentaine à l'époque[120]. Chez les chômeurs diplômés de la ville, les affrontements de Sidi Bouzid ont de l'écho : « nous avons profité de l'occasion pour manifester le 24 décembre » avec d'autres précaires et des syndicalistes, se souviennent Mhaddeb Gafsaoui et Moncef Sayhi, 35 et 31 ans à l'époque[121]. Dix jours plus tard, à la rentrée des classes après les congés de fin d'année, le lundi 3 janvier 2011, les lycéens de la ville, de façon concertée, déjouent la surveillance policière, se mettent en grève, manifestent et les affrontements commencent en centre-ville. C'est un réconfort pour les opposants de Sidi Bouzid. Le

[119] INS, Mesure de la pauvreté, des inégalités et de la polarisation en Tunisie 2000-2010, Institut national de la statistique, Tunis, 2012.

[120] Entretien : Nejmeddine Guesmi, commerçant, 28 mai 2014.

[121] Entretien : Maddheb Gafsaoui et Moncef Sayhi, diplômés-chômeurs, 28 mai 2014.

soulèvement, cantonné au gouvernorat de Sidi Bouzid, se propage enfin, non pas à Gafsa, l'épicentre des Hamama, mais dans une petite ville qui a une longue histoire berbère – on y voit encore les ruines de la ville numide que les romains brûlèrent. Pour les opposants de Sidi Bouzid, c'est la confirmation qu'un ressort national joue pour briser l'isolement du soulèvement – ils s'en doutaient depuis qu'à Tunis, la gauche syndicale de l'UGTT avait organisé un rassemblement de soutien le 27 décembre et que les avocats avaient décidé d'une grève générale du barreau le 31.

Les violents affrontements de Thala du 3 janvier incitent à des manifestations dans le chef-lieu du gouvernorat, Kasserine, à l'initiative des avocats. Elles deviennent massives dès le milieu de la semaine et les affrontements nocturnes débutent le vendredi soir dans des quartiers populaires particulièrement déshérités. Le samedi 8 janvier, en soirée, 5 jeunes de Thala et 1 de Kasserine sont abattus par balle, auxquels s'ajoutent les deux jours suivants, 11 de Kasserine et 5 de Regueb. C'est un tournant, dès le dimanche 9, en matinée, la direction de l'UGTT de Sfax, la deuxième ville du pays, réplique en décidant une grève générale pour le mercredi 12 et à Tunis, les premiers affrontements commencent, le lundi 10, en fin de journée, à Ettadhamen, une municipalité populaire de l'agglomération. À partir du mardi 11, le soulèvement gagne 18 autres gouvernorats où 65 personnes meurent sous les balles, jusqu'au 14 janvier au soir[122].

Quelle auto-organisation ?

Une culture de la discrétion a été élaborée au fil des années autoritaires – elle persiste encore aujourd'hui et est un obstacle, encore aujourd'hui, pour les chercheurs de sciences sociales.

En 2010, les opposants savent d'expérience que les meneurs ont vocation à goûter à la prison, voire à la torture. On se souvient à Sidi Bouzid que la répression du bassin minier fut suivie de dizaines d'arrestations. 38 furent jugés. 4 syndicalistes et 3 diplômés chômeurs écopèrent de dix ans de prison.

Cependant, chez les opposants endurcis, en décembre 2010, la prudence se mélange à la détermination. Impulser mais sans trop se montrer ou encore s'afficher un jour puis se fondre dans la masse, les jours d'après. Un adhérent du PDP, Rochdi Horchani, un agriculteur dans la trentaine, en parle en usant d'un oxymore : « une spontanéité organisée »

[122] Source : Commission nationale d'investigation sur les dépassements et les violations enregistrés durant la période allant du 17 décembre 2010 jusqu'à la disparition des causes qui en sont à l'origine, Le rapport, (en arabe), Tunis, 2012.

Dans les premiers jours du soulèvement, alors qu'on espère, au mieux, un scénario où la pression de la rue à Sidi Bouzid conduirait le pouvoir à mettre en œuvre des politiques locales contre le chômage, qui pourrait être son interlocuteur ? L'Union régionale de l'UGTT peut-elle prétendre à ce rôle ? Son numéro 1 est aussi député du parti présidentiel dans le cadre du « quota syndical ». Dans les premiers jours, Touhami Heni, le secrétaire général, en tire profit et s'installe dans un entre-deux, s'attachant à obtenir la libération des emprisonnés avant de glisser plus franchement du côté du soulèvement. Ainsi, au premier jour, la direction régionale de l'UGTT n'est pas encore en situation.

Dans les conciliabules qui suivent le premier rassemblement, le responsable régional du PDP, Attia Athmouni, prend langue avec les dirigeants de petits partis qui font de la figuration pluraliste pour le régime et monte avec eux un Comité de suivi des évènements. Évidemment, les opposants les moins institutionnalisés tentent d'empêcher sa création. Sur une vidéo filmée le samedi 18, durant le rassemblement, maître Aouainia, un avocat aux opinions panarabes, s'emporte : « On n'a pas besoin de ce Comité. Son but est de calmer les gens et d'absorber la colère »[123]. Mais le Comité de suivi est reçu par le gouverneur ce samedi 18.

Alors les opposants les moins institutionnalisés constituent, le dimanche 19, leur Comité contre la marginalisation. La polarisation entre ces deux groupes va rebuter les opposants de Tunis quand ils feront le voyage de Sidi Bouzid avec l'espoir de constituer un Comité national de soutien à Sidi Bouzid[124]. Le mouvement gonflera en un soulèvement sans porte-parole national et a fortiori sans direction nationale (Salmon, 2016, p. 303-309). L'auto-organisation y gagnera.

À Sidi Bouzid, où le soulèvement couve pendant une quinzaine de jours, avant de s'étendre à Thala et Kasserine, la tendance à l'auto-organisation prend de la force dans les échanges « de coups » - pour reprendre une formule de Michel Dobry - avec les institutions nationales issues des luttes anti-coloniales, le parti présidentiel et l'UGTT.

Le RCD, le rassemblement constitutionnel démocratique, annonce plus de 2 millions d'adhérents dans un pays de 10 millions d'habitants. Pour le parti présidentiel, Sidi Bouzid est un bastion. Or, il ne parvient pas à contrecarrer le mouvement de contestation. Une première explication, donnée par Heni Touhami, est que les cartes d'adhérents ont été souvent achetées par des notables pour leurs proches. Les temps ont bien changé depuis les premières années de l'indépendance quand Sidi Bouzid était un village de « pionniers » - à

[123] Vidéo diffusée par Ali Bouazizi, le 17 décembre 2011, collection personnelle de l'auteur.

[124] Entretien : Khemaïs Chammari, avocat, 11 juin 2013.

lire Jean Duvignaud, qui l'a visité, on ressent la mobilisation des énergies pour la sédentarisation et l'alphabétisation, « l'homme change ici davantage en quelques années qu'il n'a varié durant des millénaires » (Duvignaud, 1965). L'élan s'est dissout et avec, l'attraction pour le parti présidentiel.

Le désenchantement des notables de Sidi Bouzid est tel que la plupart esquivent les sollicitations du gouverneur, au lendemain de l'immolation de Mohamed Bouazizi, ils n'attendent plus de passe-droits pour les raccordements à l'eau et à l'électricité, lesquels ont été réalisés. En contre-partie du contrôle social, ils ont espéré des emplois durant des années. Le gouvernorat, attractif sous Bourguiba ne l'est plus sous Ben Ali – les investissements publics ont baissé et le solde migratoire est devenu négatif depuis 1994[125]. Beaucoup espèrent que les évènements vont contraindre Tunis et Carthage à engager des fonds dans le gouvernorat.

On s'inquiète vite à Carthage du laisser-faire du RCD à Sidi Bouzid. Mohamed Gariani, le secrétaire général du parti présidentiel, un ancien conseiller du président, est en ville en début de semaine. Il connaît bien le gouvernorat dont il a été le gouverneur. Sa visite a peu d'effets. Cependant, à la différence de la révolte du bassin minier où le gouvernement avait tenté des tractations, ici, Carthage ne tend pas la perche des négociations. D'un côté, on multiplie les intimidations. Si on libère des jeunes emprisonnés, on en incarcère d'autres au fil des affrontements nocturnes – ce qui nourrit la colère de plus en plus de parents. De l'autre, dans une posture très autoritaire, on met en œuvre très rapidement le plan pour l'emploi du nouveau gouverneur sans discussion avec l'UGTT locale qui avait rendu public un diagnostic économique et des propositions, neuf mois auparavant. Tunis dépêche le ministre du développement et de la coopération internationale, Mohamed Nouiri Jouini, le jeudi 23, pour annoncer ces mesures devant un conseil régional, où des proches du régime osent exprimer du scepticisme.

Dans ce contexte, l'UGTT prend de la place. Son secrétaire régional, Heni Touhami, a des conversations téléphoniques, toutes les nuits, avec le secrétaire général du bureau exécutif à Tunis, Abdessalam Jrad. Ce dernier dépêche, dès le dimanche, deux responsables nationaux à Sidi Bouzid. Ils rencontrent le gouverneur le lundi matin vers 8 heures mais n'obtiennent pas grand chose. Dans la matinée, dans l'immeuble syndical, « un Comité de syndicalistes démocrates, surtout des nationalistes arabes et des (ex)marxisants », souligne le secrétaire régional, s'organise, pour « pousser le bureau exécutif (de l'UGTT) à

[125] Plan régional d'environnement durable (PREDD) du gouvernorat de Sidi Bouzid, document synthétique, p. 12, consulté le 29/01/15, www.giz.de/en/.../giz2014-fr-environnement-sidi-bouzid-tunisie.pdf.

prendre toutes ses responsabilités après ce qui s'est passé »[126]. Progressivement, des secteurs et des régions de l'UGTT vont pencher ouvertement vers le soulèvement et le bureau exécutif couvrira leurs initiatives, le mardi 11 janvier 2011.

Ainsi, durant les trois premières semaines, le mouvement est largement auto-organisé. D'un côté, les affrontements nocturnes se discutent entre tablées dans les cafés que fréquentent les jeunes. D'un autre côté, les manifestations diurnes sont prises en charge par des avocats ou des responsables locaux de l'UGTT. Les opposants de longue date se mêlent aux réunions dans les locaux syndicaux qui sont des sortes de havres où la police ne peut entrer, dans le cadre du compromis national entre le Parti présidentiel et la centrale syndicale. Entre ces deux espaces, celui des jeunes, et celui des plus âgés, des passeurs, les uns usant de liens de sensibilité politique, les autres, familiaux. Enfin, de villes en villes, ces micro-espaces de délibération sont innervés par les liaisons numériques.

Quand, dans la quatrième semaine, la dernière, le soulèvement gagne les métropoles de la côte, alors ce schéma se disjoint. Il n'y a plus de passeurs entre les jeunes des affrontements nocturnes et les manifestants diurnes dont l'agenda est souvent du ressort des directions des unions régionales de l'UGTT. Cependant, la plasticité du mouvement facilite toutes les agrégations et la chute de Ben Ali est l'affaire d'une poignée de jours.

Michel Dobry a souvent souligné qu'avec « l'entrée en jeu de nouveaux protagonistes se pose avec le plus d'acuité les pratiques de contrôle des mobilisations par les premiers initiateurs », et il précise que dans ce type de « situations critiques », l'entrée en jeu de nouveaux groupes sociaux investit le mouvement de « nouvelles significations » et le pousse vers « une autre trajectoire historique » (Dobry, 1986, p. 31). Avec l'entrée en jeu des classes moyennes des métropoles - à Tunis, qui regroupe près du quart de la population du pays, le taux de pauvreté est trois plus bas que dans les gouvernorats de Kasserine et Sidi Bouzid – l'objectif politique, le « Dégage » du 14 janvier submerge « Le travail est un droit, bande de voleurs ! » du 17 décembre. L'absence de coordination nationale des auto-organisations locales facilite-t-elle un peu plus la négligence des objectifs initiaux ?

Bibliographie

Bantigny, L. (2018). *1968*, Paris : Seuil.

Belkhodja, A et Cherkhrouhou, T. (2013). *14 janvier*. Tunis: Éditions Apollonia.

[126] Résolution citée par Touhami al-Heni, 2011, El thawra fi Tounes 17 décembre 2010 wa el dawr et watani lil ittihad El 3am el tounesi lil Choghl, Tunis : el maghrebia lil tibe3 wa enachr wa el ichnar. p. 178.

Ben Jelloul, M. (2015). Contestations collectives et soulèvement du 17 décembre 2010: la révolte des quartiers populaires de Sidi Bouzid. Enjeux et stratégies des acteurs, In Sadik, Y. (dir.), *La Révolution improbable. Étude des dynamiques protestataires et révolutionnaires dans le monde árabe*. Rabat: Université Mohamed V.

Bourdieu, P. (1966). The sentiment of honour in Kabyle society, In Peristiany, J. (éd.), *Honour and Shame*. Chicago: University of Chicago Press.

Chouikha, L. et Geisser, V. (2010). Retour sur la révolte du bassin minier. Les cinq leçons politiques d'un conflit social inédit, *L'Année du Maghreb*. Consulté le 4 août 2018, https://journals.openedition.org/anneemaghreb/923

Chouikha, L. et Gobe, É. (2009). La Tunisie entre la 'révolte du bassin minier de Gafsa' et l'échéance électorale de 2009, *L'Année du Maghreb*. Consulté le 4 août 2018, https://journals.openedition.org/anneemaghreb/623

Dobry, M. (1986). *Sociologie des crises politiques*, Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

Duvignaud, J. (1965). Les pionniers de Sidi Bouzid, *Carthage*, 4, 52.

Fenniche, R. (2013). Réseaux sociaux, espace public et expressions sémiotiques : retour sur les évènements du 14 janvier, In Fenniche, R. (dir.), *Dans les mailles du file. Révolution tunisienne et web 2.0*. Tunis: Presses universitaires de La Manouba.

Foucault, M. (2001). Inutile de se soulever?, *Le Monde*, 11-12 mai 1979, In Foucault, M., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris: Gallimard.

Fraser, N. (1991). Rethinking the Public Sphere : A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy, In Calhoun, C. (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: The MIT Press.

Jerad, N. (2011). La révolution tunisienne: des slogans pour la démocratie aux enjeux de la langue, *Archivio Antropologico Mediterraneo on line*, 13 (2), p. 45.

Morin, E. (1976). Pour une crisologie, *Communications*, 25, 153.

Salmon, J-M. (2016). *29 jours de révolution. Histoire du soulèvement tunisien 17 décembre 2010 – 14 janvier 2011*, Paris: Les petits matins.

Salmon, J-M. (2018). Archiver le jaillissement du soulèvement à Sidi Bouzid : de quoi témoigne un visuel nativement numérique ? In Seghir Y. et Habchi K., (dir.), *Mémoire et archives en période de transition démocratique : gouvernance et accès aux connaissances*. Actes de colloque, 16-17 Mai 2017, ISD, Tunis, Edition ISD.

Touraine, A. (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil.

Au sujet de Mai 68. Réflexions sur l'écriture, l'image, et l'archive philosophique d'une révolution

Guillaume SIBERTIN-BLANC

Philosophe

Université Paris 8

Introduction

2018. Nous sommes invités à éviter le rituel commémoratif, sans renoncer à la question de ce qui nous rend encore contemporains de Mai 68 : question qu'ont précisément pour fonction de trancher les commémorations. En France, chacune nouvelle commémoration décennale se double ainsi, parallèlement aux travaux historiographiques qui corrigent et complexifient l'intelligence des événements, de son exercice conjuratoire. Une de ses modalités prend une forme réflexive et critique, intervenant dans la complexité des mémoires hétérogènes ou contradictoires de Mai 68[127], leur production conflictuelle et leurs transformations. De cette archive de 68 comme champ de bataille, l'étude à contretemps de Kristin Ross (2010) représente un bel exemple, succédant à d'autres tentatives isolées pour aller à rebours du long processus de dépolitisation de Mai qui commença dès l'été 1968. Une autre modalité tout aussi intéressante adopte un style qu'on pourrait dire méta-commémoratif : on ne demandera pas simplement si nous sommes contemporains de Mai 68, mais ce que Mai 68 a fait à notre sens du « contemporain », en transformant plus ou moins radicalement ce que signifie dire « nous » en politique, les conditions et les contingences, mais aussi les prudences et les audaces pour le faire. On ne prétendra pas fixer directement l'image, savante ou triviale, complexe ou allégorique, du Mai 68 auquel il conviendrait de s'identifier ou de se distancier. On le fera indirectement en analysant la façon dont Mai 68 a transformé le sens même de la politique, des identités qu'elle mobilise, du type d'historicité qu'elle invente ou transforme. Pour autant que le nœud entre l'histoire, la politique, et

[127] Les expressions « Mai 68 » (avec la majuscule) ou plus simplement « 68 » sont utilisées pour désigner l'événement sortant du cours historique, lequel reste repéré par des dates. [NdE]

les sujets collectifs qui font l'une en faisant l'autre, s'est dramatisé sous l'idée de révolution, ces analyses se mettent souvent en scène aussi comme un fil tendu entre passé révolu et survivance active, obsolescence et garde pour l'avenir, désidentifications nécessaires et réidentifications possibles à une tradition révolutionnaire dont Mai 68 nomme à la fois le dernier acte et l'insistance irrésolue de ses promesses. Avec Mai 68 nous ne savons vraiment que faire, mais nous croyons savoir que son refoulement nous expose à une perte sans mesure. Entre exercice de désidéalisation et réserve d'idéal, la commémoration s'en trouve déritualisée, mais l'intensité dramatique de ses enjeux s'en trouve décuplée.

Ce jeu de langage n'est certainement pas vain, ne serait-ce que parce qu'il est inséparable d'un espace polémique qui le place en travers de l'inépuisable travail de « liquidation de 68 » qui, entre déni, falsification et défiguration, a pris lui-même des formes rhétoriques variables, de son credo minimal (il ne s'est rien passé en 68, d'ailleurs il suffit de regarder les institutions, le droit, l'organisation économique, rien n'a changé) jusqu'à ses démonstrations diversement sophistiquées (il s'est passé tout autre chose que ce que les acteurs de 68 croyaient, une rupture « culturelle » finalement parfaitement fonctionnelle et synchrone avec les mutations du capitalisme avancé). Les réflexions qui suivent voudraient surtout suggérer que ce jeu de langage n'est pas non plus saturé. Je commencerai par l'examiner sur l'exemple d'une conférence prononcée par Alain Badiou en 2008 : je crois en effet qu'il y a un intérêt à interroger les façons dont, depuis cinquante ans, s'archive philosophiquement Mai 68, non pour juger la plus ou moins grande exactitude par rapport à un état donné du savoir historique, mais pour cerner la façon dont, entre connaissance historique et redisposition d'une mémoire politique, les années 1968 imposent à l'écriture philosophico-politique de mettre en question son propre régime de lisibilité. Je m'attarderai en second lieu sur ce qui y devient alors illisible, et qui touche à des aspects de l'identification à l'œuvre dans la constitution de sujets révolutionnaires, dans ses implications discursives mais aussi imaginaires, et dont un certain Marx – celui du *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* – avait même suggéré les vecteurs hallucinatoires et délirants. Je me tournerai alors, pour finir, vers une autre « archive philosophique » de Mai 68 (que l'on a même considérée souvent exemplairement synchrone avec sa vitalité politique, ou avec ses illusions), à savoir certaines propositions de Gilles Deleuze et Félix Guattari du début des années 1970, en proposant d'y voir cependant moins l'ébauche d'une théorie que le symptôme du jeu hyperbolique des identifications historicopolitiques que 68 a élargi à des dimensions mondiales. Au moment où nous intervenons polémiquement (et il faut le faire !) dans l'écheveau des connaissances historiques et des mémoires politiques de 68, il peut être utile de ne pas perdre de vue ce mode d'effectivité des signifiants

historiques qui ont donné à un type de subjectivité révolutionnaire à la fois son intensité militante et l'extension de son univers de référence, mais qui ont fait aussi son envers « impolitique », c'est-à-dire le moins disponible à une réappropriation, ou le moins maîtrisable par le travail de la mémoire et du savoir historique.

1, 2, 3 Mai 68, à peu près

Repartons de la conférence de 2008 de Badiou. Celui-ci ne se voulant nullement le gestionnaire d'un patrimoine soixante-huitard, sa relecture de Mai 68 n'est évidemment pas quelconque. Ce qu'il en retient n'est indifférent ni aux engagements qui furent les siens dans cette séquence, ni à ses reformulations ultérieures des rapports entre politique et pensée philosophique. Mais comme il s'emploie à situer Mai 68 précisément à leur jointure, m'intéressera surtout la forme d'exposition qu'il adopte pour le faire. Elle passe d'emblée par le tracé, dans l'écheveau difficilement lisible des faits et des causalités, d'une surface de lisibilité où se distinguent pas moins de trois Mai : le Mai de la jeunesse étudiante et lycéenne, dont la nouveauté tient en particulier au caractère mondial du soulèvement, et à la « force extraordinaire de l'idéologie et des symboles, le vocabulaire marxiste, l'idée de révolution » (Badiou, 2008, p. 41-42) ; le Mai ouvrier, celui de la plus grande grève générale jamais connue en France, mobilisant autour des grandes usines et des organisations syndicales des formes plus classiques des luttes « de gauche » (« dans son extension, dans sa figure "moyenne", cette grève est historiquement située dans un contexte très différent de la révolte de la jeunesse »), mais aussi des éléments de radicalité plus inédits, à commencer par le rôle pris par les jeunes ouvriers, hors des grandes organisations syndicales, dans le déclenchement, les modes d'action et la dynamique de la grève ; enfin un Mai que Badiou dit rapidement « libertaire », aspirant à une transformation des mœurs et des figures de la liberté individuelle, à de nouveaux rapports entre les sexes et entre les générations, à l'émancipation des femmes et des minorités sexuelles, comme à de nouveaux partages du sensible dans la culture, « avec l'idée d'un nouveau théâtre, d'une nouvelle forme de parole publique, d'un nouveau style de l'action collective, la promotion du happening, de l'improvisation, les états généraux du cinéma… » (Badiou, 2008, p. 44). S'il y eut entre ces trois Mai des intersections permanentes, des rencontres, et des conflits violents (entre gauchisme et gauche classique, entre gauchisme politique des trotskistes et maoïstes et « gauchisme culturel plutôt anarchiste »), ils n'en restent pas moins distincts. Badiou l'emblématise par la topographie symbolique que distribuèrent les *occupations* (l'une des formes communes d'action les plus frappantes de Mai 68) des universités de région parisienne (Nanterre, Sorbonne, Censier), des grandes usines automobiles (Cléon, Billancourt, Flins), et du théâtre de l'Odéon (à

l'époque *Théâtre de France*) ou quelques semaines plus tard du festival d'Avignon. Chaque Mai eut sa sociologie et sa mémoire politique complexe, ses régimes d'énoncé et ses dominances idéologiques, ses organisations de référence et dissidentes, ses événements déclencheurs et sa chronologie, ses conflits relativement spécifiques et ses manières de se rapporter aux autres Mai. « Trois composantes, trois lieux, trois types de symbolique et de discours », dont l'hétérogénéité donne à cette révolte de masse ses intensités contradictoires et son effervescence plurivoque et non unifiée : « La vie politique de Mai 68 est intense et se donne dans une multiplicité de contradictions » (Badiou, 2008, p. 45), dont aucun bilan univoque, pas plus hier qu'aujourd'hui, ne saurait être tiré.

Il serait superflu de reprocher à cette mise en place ses simplifications. Elle réactive en fait un schéma analytique assignable, et précisément assigné à l'époque : le schéma d'une *topique*, venue de Freud (mais qui avait différents précédents philosophiques), et dont Lacan et Althusser, de deux manières différentes au fil des années 1960, avaient réélaboré les termes et les enjeux, l'un pour réarticuler une théorie du sujet de l'inconscient, l'autre une théorie de la causalité historique. Il ne serait pas absurde de superposer aux trois Mai, ou aux trois « lieux de discours » du savoir, de la production, et de l'idéologie, les registres lacaniens du symbolique, du réel, et de l'imaginaire. Mais le palimpseste althussérien est plus parlant : dans la topique marxienne Althusser avait précisément cherché à conceptualiser le type de détermination à l'œuvre dans une multiplicité de contradictions non unifiables, dont les rapports seraient réglés et déréglés par des différentielles d'« efficace », de rythmes ou de temporalités historiques privées de mesure commune. Cette complexité excluait la distribution purement aléatoire des contradictions et de leur transformation en luttes émancipatrices, mais tout autant la possibilité d'un « point de vue total » qui assurerait à l'analyse de conjoncture sa pleine lisibilité, et à l'organisation révolutionnaire la maîtrise de son intervention, ou qui les garantirait « idéalement » l'une par l'autre. Elle soumettrait plutôt leur ajustement à la contingence d'une synchronisation conjoncturelle de ces contradictions (à leur « rencontre » ou leur « fusion », suivant les métaphores de *Pour Marx*), dans une « unité de rupture » incompressiblement équivoque, « surdéterminée » et déprédictive.

Ce montage n'a pas besoin d'être homologué pour être remis en jeu : Badiou le reprend, mais en dissocie les prémisses et les effets. Si Mai 68 se donne dans une multiplicité non unifiable de contradictions et de conflits, leur « rencontre » s'en détache comme un autre Mai encore distinct, temporellement, et politiquement. Ce « quatrième Mai 68 » est dit plus « essentiel », mais aussi « moins lisible » ; il « prescrit encore l'avenir », mais reste difficile à saisir au

présent des circonstances de mai-juin. S'il en inscrit l'unité de rupture, c'est par ne double inversion, dans une série d'effets différés (plutôt qu'une rupture), et dans la dissémination chrono-topique (et non l'unité) d'une décennie de luttes et d'expérimentations politiques intenses tout au long des années 1970. Entre les « trois Mai 68 » et ce quatrième Mai sans date, s'opère alors un étrange chiasme : comme la lisibilité de la révolte de Mai 68 reposait sur sa complexité surdéterminée, la moindre lisibilité des « années 1968 » promet aussi sa plus grande univocité, et fait appel à une lisibilité supérieure capable d'en extraire ce qui « prescrit encore l'avenir », à la condition que la révolte de mai-juin 1968 nous devienne à son tour plus illisible. Le terrain de cette transaction n'est autre que le langage commun qui faisait tenir ensemble, solidairement et conflictuellement, les trois Mai 68 disjoints dans une unité surdéterminée. Car leurs trois discours, aussi hétérogènes fussent-ils, étaient taillés dans un même régime d'énoncés historico-politiques, qui articulait au nom du marxisme un savoir des structures sociales, un schéma d'évolution historique, et un scénario contraignant d'organisation et d'intervention politiques. Ce régime d'énoncés permettait mille conflits sur chacune de ces dimensions, sur leurs rapports de primauté ou de subordination, ou même sur leur continuité ou leur discontinuité ; il tenait tant que tenait l'exigence de les situer les unes par rapport aux autres.

> Il y [avait] certes des discussions considérables sur ce que c'est que ce parti, est-ce qu'il existe déjà, est-ce qu'il faut le créer, ou le recréer, quelle peut en être la forme, etc. ? Mais il y [avait] un accord de fond sur l'existence d'un agent historique et sur la nécessité de son organisation. (…) Que ce soient les acteurs des institutions dominantes ou les contestataires, les communistes orthodoxes ou les gauchistes, les maoïstes ou les trotskistes, tous utilisent le lexique des classes, de la lutte des classes, de la direction prolétarienne des luttes, des organisations de masse et du parti. Après quoi, il y a de violents désaccords sur la légitimité des uns ou des autres et sur la signification des mouvements. Mais le langage est le même et l'emblème commun est le drapeau rouge. (Badiou, 2008, p. 46-47)

En fait, ce langage ne fut pas commun et puis conflictuel ; il fut commun *parce qu'*il était hautement conflictuel, hégémonique en ce sens, ou partagé aux deux sens du terme : commun et clivant, divisé et diviseur, rendant communicables les différends et traductibles les incommunicabilités.

Entre Mai 68 et la décennie 68 qu'il ouvre, le rapport apparaît alors essentiellement négatif, et sa relève ne pourra avoir de positivité que paradoxale et problématique. Badiou lui donne la forme rhétorique d'un secret et de sa révélation tâtonnante, du trouble entre savoir et non-savoir dans lequel cheminât « une vision nouvelle de la politique qui tente de s'arracher à la vision classique », d'une « recherche un peu aveugle » de « ce qui peut exister au-delà de la clôture du révolutionnarisme classique » – aveugle puisqu'« utilisant le même langage que celui qui domine dans la conception dont il veut se défaire.

[…] Nous ne percevions pas encore que c'était ce langage lui-même qu'il fallait, affirmativement cette fois, transformer » (Badiou, 2008, p. 49). La différence entre les trois Mai 68 et le quatrième devient bien plutôt une interférence opaque, qui livre la signification métapolitique de l'événement : Mai 68 a désaturé ce qu'on peut entendre par politique, en au premier chef ses codifications théoriques et pratiques marxistes. Dans la mesure où ce codage était celui des acteurs eux-mêmes, chercher la mesure de son reflux est forcément ambivalent : cela suppose de montrer comment cette désaturation fut vécue par ces acteurs ; mais cela suppose aussi d'accuser l'écart entre le dit et le dire, entre les énoncés auxquels ils tenaient comme à une parole pleine de sens et d'urgence historiques, et les actes de parole et inventions pratiques qui appelleraient aveuglément un autre langage encore absent. Examinons ces deux aspects successivement.

Théâtres d'un Mai 68 sans image

Le premier permet une dernière incursion dans la stratégie narrative de Badiou, précisément au moment où le récit s'interrompt pour faire place à une narration (au présent et en première personne, « je » puis « nous ») du jeune enseignant de philosophie qu'il était à l'université de Reims alors en grève. Ce que ce nouveau langage encore manquant rend difficilement lisible, il faut le montrer, « il faut parler en images », au moyen d'un souvenir personnel témoignant de ce qui, de Mai 68, s'excepte du langage de Mai 68.

> Voici qu'un jour nous organisons une marche vers la principale usine en grève de la ville, l'usine Chausson. Nous marchons, long et compact cortège, dans le soleil de ce jour, vers l'usine. Qu'allons-nous faire là-bas ? Nous ne le savons pas, nous avons seulement la vague idée que la révolte étudiante et la grève ouvrière doivent s'unir, sans l'intermédiaire des organisations classiques. Nous arrivons vers l'usine barricadée, hérissée de drapeaux rouges, avec un rang de syndicalistes qui se tient devant les grilles soudées, entre suspicion et hostilité. Puis, quelques jeunes ouvriers s'approchent, et d'autres, d'autres encore. Des discussions informelles commencent. Une sorte de fusion locale opère. Nous prenons rendez-vous pour organiser des assemblées communes en ville (…). Ce qui se passait là, à la porte de l'usine Chausson, était tout à fait invraisemblable, inimaginable une semaine avant. Le solide dispositif syndical et partidaire tenait en général les ouvriers, les jeunes, les intellectuels, fermement enfermés dans leurs organisations respectives. (…) Dans la situation du moment, ce dispositif se fissurait sous nos yeux. Et de cette nouveauté nous étions à la fois les acteurs immédiats et les spectateurs éblouis. Ça c'est l'événement au sens philosophique du terme : quelque chose se passe dont les conséquences sont incalculables. (…) Nous comprenons à ce moment, sans tout à fait encore le comprendre, là, devant l'usine Chausson, que si une politique d'émancipation nouvelle est possible, elle sera un bouleversement des classifications sociales, elle ne consistera pas à organiser chacun à sa place, elle organisera au contraire des déplacements, matériels et mentaux, foudroyants. (Badiou, 2008, p. 54-55).

Étonnante « image ». Il existait évidemment – et singulièrement chez les maoïstes – une syntaxe politique et militante bien plus pressante qu'une « vague idée » pour prescrire aux étudiants et jeunes intellectuels cette marche vers l'usine Chausson : se mettre à l'enseignement des masses, briser la division travail manuel/intellectuel, pierre angulaire non seulement de la division sociotechnique capitaliste du travail, mais de la pratique du pouvoir bourgeois etc. « Parlant en images » (le texte de Badiou est tiré d'une conférence), Badiou monte une image *écrite* tout en effaçant le montage de sa propre écriture, de manière à donner à voir une scène que ne régit aucun scénario. En termes d'image cinématographique : pour la montrer *en direct*. Or ce geste d'effacement (la fidélité aussi a ses ruses) appartient au temps de la scène décrite, celui où l'appel maoïste à l'enquête se réglait sur l'impératif de saisir au vif les raisons de la révolte dans les voix d'où elles surgissent. Puisqu'il est question d'image et de direct, tournons-nous vers les *Cahiers du cinéma*, qui n'attendirent pas leur tardif virage maoïste pour fustiger dans le scénario une odieuse prise de pouvoir sur le processus filmique. Serge Daney prit pour le montrer l'occasion d'un film magnifique et oublié du cinéaste mauritanien Sydney Sokhona, *Nationalité : immigré* (1975), sur une lutte de travailleurs subsahariens dans un foyer Sonacotra où ils étaient parqués rue Riquet à Paris. Dans des années rouges déjà sur le déclin, il montrait de nouveaux sujets politiques surgis sur la scène publique depuis Mai 68 ; mais il montrait aussi combien le fantasme d'un scénario qui s'abolit comme scénario, d'une écriture rêvant de ne compter pour rien, n'était autre que celui qui avait largement régi l'imaginaire militant des années 1968. Au cœur du film, circulant de scène en scène, ou planté sur des cartons ou papiers dans l'écran : de l'écrit. Première scène :

> dans le non-lieu d'un vélodrome, les larbins du capital, ses contremaîtres racistes appellent chaque immigré par son nom, portent ce nom sur une liste et donnent à chacun à tenir *entre ses dents* la pancarte qui va le fixer, le localiser, l'épingler.

À la fin du film : une scène de marché

> où deux immigrés du foyer de la rue Riquet prennent soudain la parole pour dire leur condition et leur révolte (…) une récitation émue, une *prise de lecture* plutôt qu'une prise de parole (…) de ce bout de papier qu'ils tiennent et qu'ils ont écrit, de cette langue qu'ils parlent et qui n'est pas la leur.

Entre les deux scènes : des journaux qu'un immigré lit le matin pour chercher du travail, et qu'un autre balaye le soir ; une lettre reçue des parents restés en Mauritanie ; un marabout qui extorque de l'argent en récitant avec ostentation des versets du Coran ; le gérant du foyer qui tient dans son tiroir la liste des locataires, et y coche les noms des meneurs de la grève (Daney, 1983, p. 59-61). En ne filmant rien d'autre que des événements où il y va d'un bout de papier, analysait Daney, Sokhona court-circuitait le dilemme des cinéastes militants (comme éviter « le balancement entre les 'cartons' (nécessairement

dogmatiques) et le 'vécu' (nécessairement poisseux) » (Daney, 1983, p. 61)), mais aussi le refoulé de la culture gauchiste. Car avec les travailleurs immigrés en lutte, les militants révolutionnaires avaient découvert qu'aucune rencontre ne serait possible sans se confronter aux problèmes de communication, d'alphabétisation, de traduction, mais aussi sans accepter de se « perdre dans la jungle d'une législation absurde », le droit du travail bourgeois, les circulaires Marcellin-Fontanet sur les conditions d'entrée et de séjour… Ils n'en persistaient pas moins dans une *double dénégation*. Celle du rapport réel que les travailleurs immigrés entretiennent avec l'écrit, à travers la chape de documents administratifs et juridiques qui, loin d'une parasitaire « idéologie juridique » ou d'une légalité fétichisée où s'enlise le réformisme, enserrent de part en part leurs conditions quotidiennes d'existence, de travail, de vie familiale, de logement, de circulation dans l'espace public etc. Mais aussi celle de leur propre rapport à l'écrit et à son pouvoir, au papier où « un autre pouvoir se dit et se prépare (le tract, le livre, l'affiche) », ou « se rêve (le papier comme utopie, comme quand on dit : c'est beau sur le papier, mais…) ».

> Ce n'étaient pas comme 'utiles avec de l'écrit' que les militants se vivaient dans les luttes des immigrés, mais plutôt comme incitateurs, instigateurs, instituteurs, porteurs de bonne parole ou de bonne théorie. L'écrit, leur domaine spontané pourtant, n'était à leurs yeux que l'instrument tactique destiné à capter la confiance, à la mériter. (Daney, 1983, p. 58)

Et destiné à s'effacer lui-même comme écrit dans un « *scénario idéal*, un ordre d'exposition obligé des problèmes et de leur résolution », chargeant « l'immigré, prolétaire idéal n'ayant rien à perdre qu'un matelas dans un taudis », de « représenter, en les vivant une par une, les différentes phases, connues et répertoriées dans le scénario du marxisme occidental, d'un véritable "parcours du combattant" de la prise de conscience », conduisant de leur exploitation et leur oppression à leur résistance sourde puis à leur révolte qui ne pourrait pas ne pas forger ses formes spécifiques d'action et d'organisation avant de s'allier pour finir avec les ouvriers français :

> Ce scénario a régenté et flatté l'imaginaire gauchiste. (Daney, 1983, p. 58-59)

Daney, pourtant au fait, plus que quiconque, de la vitalité du cinéma militant des années 1968 et des problèmes tant esthétiques, techniques qu'éthico-politiques que soulevait le fait de filmer de l'intérieur ces « fusions locales » dont Badiou garde l'image-souvenir, remarquera après-coup que les événements de mai-juin 1968 n'ont finalement laissé que peu d'images, et que « tout le monde a fait mine d'avoir besoin d'images alors que nul n'avait les moyens ni le goût de les produire ». Dans la formule éloquente de De Certeau (« En 1968 on a pris la parole comme on avait pris la Bastille »), il entendait que « l'imaginaire soixante-huitard s'est nourri de théâtre et non de cinéma. De discours, de récitations dogmatiques, de points d'ordre, de prises de parole, de

souvenirs de 89, pas d'images. On a "pris" l'Odéon, pas l'O.R.T.F. » (Daney, 1983, p. 51). Une seule image sembla pour lui faire exception, et dès juillet 1968 Jacques Rivette y avait vu lui aussi « le seul film intéressant sur les événements, (…) le seul film qui soit un film vraiment révolutionnaire, peut-être parce que c'est un moment où la réalité se transfigure à un tel point qu'elle se met à condenser toute une situation politique en dix minutes d'intensité dramatique folle ». Dans les fameuses douze minutes de bobine de *La Reprise du travail aux usines Wonder*, on vit souvent – et à dire vrai rien n'émousse encore aujourd'hui sa force – l'archive visuelle par excellence de Mai 68. Contraposée à la reconstruction badiousienne des années 1968, cette image fait jointure entre Mai 68 et la décennie rouge. Elle montre ce qui n'en finit pas avec la fin de Mai, ce qui ne se résout pas dans le solde négociateur de la grève, son calcul des gains et des renoncements, son économie du temps conjuguant au passé révolu la lutte et au futur hypothétique l'attente d'une autre, son injonction au retour des ouvrières à l'usine, des étudiants à l'étude, des sujets à la raison de leur identité, et des corps à l'ordre des choses. Mais faisant jointure, cette image, parce que c'est une image, fait aussi écran. Archivant mieux que tout autre l'absolu de la révolte de 68 – le « devenir-révolutionnaire » et « l'ouverture des possibles » (Deleuze), « l'illégitimité dernière de toute domination » et la « reconfiguration du visible, du pensable et du possible » (Rancière) –, elle n'archive pas seulement une mémoire politique dans une image de cinéma, elle archive une image politique dans une mémoire de cinéma. Pour saisir dans la singularité et l'intensité d'une coupure subjective la révolution de 68, elle s'enchâsse elle-même dans la révolution cinématographique de l'image, dont elle remonte l'orbe, revient à son saisissement inaugural, et retrouve l'origine tout en la renversant : la jeune ouvrière proclamant qu'elle « n'y retournera pas dans cette taule » retourne alors l'image des ouvriers muets que mettaient en scène les premiers cinéastes, un dimanche de 1895, dans *La Sortie des usine Lumières*[128].

Jean-Louis Comolli, qui ne fut pas pour rien dans le virage marxiste-léniniste des *Cahiers du cinéma* dont il reprit la codirection quelques mois après les événements de 68, avait souligné, dans un article analysant l'essor du cinéma direct dans les années 1960 et les questions qu'il adressait au cinéma militant, combien la réduction à outrance des opérations et filtres – scénaristiques, fictionnels, techniques et esthétiques – dans la manipulation du matériau filmique, loin de resserrer celui-ci sur l'effet de réel du « direct », l'exposait à

[128] « Ce petit film, c'est la scène primitive du cinéma militant. *La Sortie des usines Lumière* à l'envers. C'est un moment miraculeux dans l'histoire du cinéma direct. La révolte spontanée, à fleur de peau, c'est ce que le cinéma militant s'acharnera à refaire, à mimer, à retrouver. En vain. » (Le Peron, Daney, 1981).

provoquer des effets incontrôlables de surréalité que jalouserait la plus maîtrisée et scénarisée des fictions (Comolli, 1969, p. 49). Que l'on revoit encore une fois *La Reprise du travail*. Du chœur des silhouettes attroupées devant l'usine se détache une femme, elle se dresse et sa parole se lève, et sitôt sur l'agora se distribuent autour d'elle les rôles de Mai, le gauchiste lui servira d'adjuvant, l'élu communiste et le représentant syndical de protagonistes. À la loi de la cité que ceux-ci lui intiment d'accepter, elle oppose un refus infini dont témoignent seuls son corps et sa voix inflexible. Ils lui objectent les mesures écrites, les accords obtenus, et le temps venu du retour à la raison ; elle invoque une raison autre, et y suspend son destin : de l'usine au seuil de laquelle elle se tient, l'intérieur restera hors-scène, comme le tombeau de cette jeune ouvrière qui s'appellerait Antigone[129].

Revenons à l'image de Badiou, elle aussi prise au « détour du direct », elle aussi exposant une mémoire politique sitôt contaminée par des mémoires d'écriture et de théâtre. Pour donner à voir, dans le vacillement de la grammaire historico-politique marxiste dans laquelle s'énonçait l'effervescence contradictoire de Mai 68, ce qui s'en excepte comme son sens excédentaire et opaque, Badiou revient dans le voisinage de la brèche utopique que Marx s'autorisait dans *L'Idéologie allemande*, celle d'une « société communiste » libérée de la « fixation de l'activité sociale » par la division du travail, et permettant « de faire aujourd'hui ceci, demain cela, de chasser le matin, d'aller à la pêche l'après-midi, de faire l'élevage le soir et de critiquer après le repas » (Marx, Engels, 1845, p. 48-49). Mais en parlant en images, Badiou écrit aussi une image de théâtre, dont le modèle se trouverait moins dans un *happening* du Living Theater que dans la *Lettre sur les spectacles*, lorsque Rousseau se rappelait, avec la tendre mélancolie qui convient à ce qui reste sans image hors celle que la mémoire sauve, la fête populaire improvisée sur la place du quartier de Saint-Gervais où enfants, femmes et soldats s'entraînèrent dans une ronde où tous et chacun seraient réversiblement acteurs et spectateurs. Autre souvenir – et autre réserve d'idéal adressée à l'avenir – d'une « société égalitaire qui par son propre mouvement abat les murs et les séparations, société de la polyvalence et des trajets variables, dans le travail comme dans la vie » (Badiou, 2008, p. 52). Il est clair cependant que l'image-souvenir badiousienne n'annule pas simplement la différence des temps qu'elle parcourt ; elle redistribue aussi un aveuglement et la lumière qui l'éclaire après-coup. Le scénario maoïste prescrivant la *longue marche* vers l'usine Chausson, devient en 2008 « l'histoire d'un déplacement aveugle » (« nous ne le savons pas », « nous comprenons à ce moment, sans tout à fait encore le comprendre »). Inversement les conséquences, aussi « incalculables » soient-elles, n'en seront pas tirées au fil des « années rouges » sans trouver une mesure

[129] Je remercie Armelle Talbot pour ses pénétrantes observations sur ce point.

et un compte : « quelques milliers d'étudiants, de lycées, d'ouvriers, de femmes des cités, de prolétaires venus d'Afrique », à la recherche de ce « que pourrait être une pratique de la politique qui n'accepte pas de laisser chacun à sa place », « qui accepte des trajets inédits, des rencontres impossibles, des réunions entre gens qui ordinairement ne se parlent pas ». Proche, mais différente, était la leçon que Daney tirait du film de Sokhona, qui faisait de ce compte un problème et une tâche :

> La dénotation, cela s'écrit, cela s'inflige. La dénotation (donner un nom, un seul, aux choses et aux gens) mène au plus près de la question du racisme (par exemple dans cette scène où quelqu'un hurle à un immigré qui a balayé trop près de lui : "C'est à toi que je parle, hé, connard !"). Face à un pouvoir qui sans cesse exige d'eux qu'ils se dénotent (vos papiers ?), il faut que les immigrés commencent par trouver la force de *se compter*. Dans le film de Sokhona la lutte porte précisément là-dessus : sur le nombre de gens qu'il faut reloger ensemble. (Daney, 1983, p. 61)

1968 – 1848 : autres répétitions, autre bifurcation

En 2008 également, Jacques Rancière emprunta la même rhétorique du secret et de sa révélation, pour situer en Mai 68 le chevauchement d'une conception de la politique et d'une autre, d'un savoir qui ne « sait » pas encore qu'il n'en est plus un, et un non-savoir en quête d'un nouveau langage.

> Mai 68 fut la révélation d'un secret troublant : (…) en France, à peu près dans tous les secteurs, on vit remettre en cause les structures hiérarchiques qui organisaient l'activité intellectuelle, économique et sociale, comme si se révélait soudain que la politique n'avait pas d'autre fondement que l'illégitimité dernière de toute domination. Ce genre d'ébranlement ne conduit par lui-même à aucun résultat déterminé. Il est bien plutôt la remise en cause de tous les schémas d'évolution historique qui assignent à cette évolution un but nécessaire. Les militants de Mai 68 pensaient faire la révolution marxiste. Mais leur action la défaisait au contraire, en montrant qu'une révolution est un processus autonome de reconfiguration du visible, du pensable et du possible, et non l'accomplissement d'un mouvement historique conduit par un parti politique à son but. (Rancière, 2008, p. 195)

Rancière retrouve ainsi la distinction, que Deleuze avait vue mise au jour par Mai 68, entre « l'histoire des révolutions » et le « devenir-révolutionnaire des gens » (Deleuze, Guattari, 1984, p. 215-217). Mais comme ce qui apparaîtra plus tard distinct, s'entrecroisait indistinctement en Mai 68 *dans les mêmes sujets*, Rancière doit y re-marquer un type de partage dont il nous a pourtant lui-même appris à nous méfier, entre ce que les gens disent et ce qu'ils font, entre ce qu'ils font et ce qu'ils pensent faire, entre les savoirs qu'ils mobilisent dans leur lutte et leur disqualification au nom d'un savoir supérieur de leur aveuglement nécessaire. De la critique d'une telle scène d'illusion, il avait même fait, de longue date, la contre-leçon que Mai 68 administrait à « la leçon d'Althusser », en mettant au jour la politique implicite (« réactionnaire », « paranoïaque ») de la « coupure » entre Science et Idéologie, ou les positions de pouvoir que la

coupure épistémologique servait dans les faits (Rancière, 1974). Bien plus, il avait identifié le site historico-politique où surgissait chez Marx une telle scène d'illusion : dans la révolution de 1848 et son échec, dont *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* enregistrait la coupure qui était politique avant d'être épistémologique (Rancière, 1973). Dans *L'Idéologie allemande*, expliquait en substance Rancière, le réel était celui de la division du travail et de la lutte des classes ; cette position de réalité inscrivait dans un même lieu le travail de la science et la perception des classes matériellement engagées dans la lutte ; elle assurait entre le mouvement du savoir et le mouvement historique cette coïncidence à laquelle le *Manifeste communiste* donnera encore la forme d'une « révélation », cependant que la fonction d'illusion se trouvait reléguée dans une marginalité petite-bourgeoise dont les abstractions intériorisent sa séparation d'avec le réel de la lutte des classes. Mais c'est cette topique que démembra

> l'extraordinaire pantomime de 1848 où, par les mirages de la représentation, chaque classe s'est trouvée faire la tâche de sa voisine, où les hommes au pouvoir ont revêtu les costumes d'une autre scène politique pour représenter les intérêt inverses de ceux qu'ils étaient censés représenter. (Rancière, 1973, p. 8)

Le jeu de l'illusion dans la représentation cessait d'être localisable dans la séparation des idéologues d'avec la réalité, il devenait coextensif à « une scène de la réalité qui est celle de la représentation ». C'est la lutte des classes qui, sonnant le *solo funèbre* du prolétariat, dissociait alors le temps du savoir et le temps de la politique, conférait à la science cette autonomie qu'Althusser hypostasiera (et qui avait été pour Marx jusqu'alors impensable), et lui donnait pour objet, non l'illusion *ou* la réalité objective, mais le « dispositif » lui-même invisible qui machine en hors-scène l'illusion objective qui tient lieu de réalité aux acteurs sociaux.

Rancière cependant suggérait une tout autre surface d'inscription de 1848, de la mise en crise de la représentation (théorique, politique), et de la faillite du scénario révolutionnaire prévu par la « simplification de l'antagonisme » dans le *Manifeste* : une réorganisation de la problématique révolutionnaire autour d'une « réhabilitation du multiple », qui s'avérait dans le « rêve politico-militaire d'une France hérissée de travailleurs en armes (Blanqui : "Avis au Peuple") », dans le « rêve fédéraliste de la "législation directe par le peuple" (Rittinghausen), d'un monde de communes et de groupes de producteurs autonomes (Proudhon, en attendant Varlin) », mais aussi dans une répétition fantasmatique d'anciens polythéismes oubliés, répétition « poétique (Louis Ménard, insurgé et principal témoin à charge de Juin), philosophique (Théogonie de Feuerbach, en attendant Nietzsche), historique (Michelet : *La Sorcière*) et qui se boucle dans l'attente prophétique de la barbarie régénératrice des hordes venues de l'Est (Coeurderoy : *La Révolution par les Cosaques*) » (Rancière, 1973, p. 8). Il serait tentant de voir, dans ces deux inscriptions antinomiques de la coupure politique

de 1848, une disjonction analogue à celle qu'illustreront, de part et d'autre de Mai 68, l'althussérisme et le deleuzisme dans la philosophie française contemporaine. Est-ce à dire qu'au moment de nous interroger avec Badiou et Rancière – et avec leurs propres débats avec ces deux héritages philosophiques – sur ce qui nous rend contemporains de Mai 68, Mai 68 nous rend contemporains du trajet menant des aspirations des ouvriers de 1848 à « l'espièglerie » du suffrage universel portant Louis Bonaparte au pouvoir ?

Mai 68 entre conscience internationaliste et inconscient historico-mondial

Peu après Mai 68 Deleuze publiait *Différence et répétition* : il y reprenait l'analyse ouvrant *Le Dix-huit Brumaire* sur la constitution des identités révolutionnaires modernes ou universalistes, sur les mécanismes d'identification et d'idéalisation auxquels elles s'adossent, sur les rôles et costumes des révolutions passées dont la répétition fantasmatique dresse les sujets politiques, dans la simulation qui les constitue et les leurre, à la hauteur de leur tâche historique (Deleuze, 1968, chap. II). Mais dans la « poésie de l'avenir » qui pour Marx manquait encore au prolétariat de 1848, Deleuze n'entendait pas le langage transparent qui mettrait fin aux renversements tragi-comiques des révolutions bourgeoises en réconciliant les acteurs et leurs personnages, les identités politiques et les rôles qu'elles endossent, la classe révolutionnaire et son nom propre. Par une frappante torsion marxo-nietzschéenne, Deleuze y projetait au contraire une « libération » du multiple, qui confronterait le temps révolutionnaire – sa dramaturgie des conflits de l'Ancien et du Nouveau, le *pathos* de la césure qui les rend incommensurables tout en les rapportant l'un à l'autre (Balibar, 2016) –, à un régime de simulations sans modèle, faisant de toute identité une simulation, et de chaque simulation la répétition d'une autre simulation, à une différence d'intensité près recueillie par un nom propre. Soit le théâtre polythéiste des simulacres, que Pierre Klossowski avait voulu mettre en évidence dans l'hystrionisme schizophrénique du dernier Nietzsche (« Ce qui est désagréable et gêne ma modestie, c'est qu'au fond chaque nom de l'histoire, c'est moi ») (Klossowski, 1963), et dont Deleuze et Guattari, dans *L'Anti-Œdipe* en 1972, infèreront l'essentielle parodie des identifications symboliques et imaginaires, toujours prélevées contradictoirement sur des modes de repérage intensif des inconscients dans une cartographie « historico-mondiale », dont la clinique des délires ne cessent de recueillir les noms, comme il arrive – plus rarement – à certaines conjonctures politiques de le faire.

De 68 les témoignages abondent d'un sentiment intense d'être synchrone avec l'histoire du monde (Ross, 2010, p. 126-154), et les noms de l'histoire furent multiples. Le mouvement étudiant comme le militantisme révolutionnaire des

années 68 furent mondiaux non seulement dans leur extension, mais intensivement, dans chaque État plus ou moins ébranlé, et au sein de chaque site politique et subjectif, par l'inclusion dans les régimes collectifs d'énonciation et les mots d'ordres, les débats et les revendications, des intensités d'une conjoncture globale sans lesquelles ces mouvements n'auraient eu ni leur durée ni leur ampleur. Qu'il s'agisse des luttes de libération nationale ou des mouvements noirs-américains aux États-Unis, de la Guerre du Vietnam ou de la Révolution Culturelle Chinoise, on eut chaque fois à faire à des *événements mondiaux intérieurs*, dont les formes d'intériorisation et les degrés d'efficace dans une conscientisation politique de masse résultaient de la combinaison de multiples facteurs. Parmi eux importe la localisation « atopique » de ces événements au sein des grands équilibres géopolitiques, dont ils déstabilisaient suffisamment les axes et les frontières pour rouvrir, par-delà la grande coupure signifiante des « blocs » et les solidarités internes que chacun d'eux tentait d'imposer tant bien que mal, des espace tiers pour la radicalité théorique et politique, proposant de formes d'action, ou réactivant des modèles plus anciens de la lutte ouvrière que ses organisations attitrées avaient relégués à la marge ou activement réprimés (conseillisme, « communes », autogestion…). Importe aussi l'intériorisation différentielle de ces événements mondiaux dans des contextes régionaux, qui en diffractaient les significations historiques et politiques en fonction des facteurs nationaux dans lesquels ces événements venaient faire résonner leurs séries. L'opposition à la Guerre du Vietnam qui s'incarna dans la grande équivalence discursive de « l'agression impérialiste contre le peuple vietnamien », ne devait pas produire les mêmes effets de subjectivation politique des antagonismes mondiaux au Japon (où elle entrait en série avec la Seconde guerre, l'implantation militaire américaine sur le territoire, la perspective du renouvellement du pacte de sécurité stratégique de 1960 etc.), à Berlin-Ouest (dans une série où interviennent la coopération économique et militaire de la RFA avec les États-Unis l'hégémonie idéologique construite depuis 1946 sur l'anticommunisme et l'opposition à la RDA, les campagnes d'opposition à la politique de réarmement prônée par Adenauer depuis la fin des années 1950, les mobilisations contre le soutien du gouvernement fédéral aux régimes sud-africain et iranien…), ou en France (mobilisant d'autres strates de la mémoire collective, en résonance avec les guerres d'Indochine et d'Algérie, et à travers elles, avec la place de l'histoire coloniale d'institution d'une République qu'il avait fallu re-légitimer d'urgence au lendemain de cinq années de collaboration zélée avec le régime nazi). Importe enfin l'appropriation inégale de ces différents événements mondiaux intérieurs en fonction des conflits entre mouvements et organisations. On le rappelle souvent en France, pas de Mai 68 sans les Comités Vietnam de Base : s'y conflictualisèrent de façon déterminante,

comme l'avait fait dix ans plus tôt l'engagement pour l'indépendance algérienne, les rapports au Parti communiste. Terrain des affrontements discursifs, le langage marxiste dans lequel s'articuleront différentiellement, concurremment et conflictuellement les différents Mai 68, formait dès lors aussi une surface d'inscription et de repérage des sujets politiques, surface à la fois fortement territorialisée sur les organisations existantes (critiquées et contestées dans le langage même dans lequel ces organisations se définissaient en partie), et puissamment déterritorialisée par la conjoncture mondiale qui en irisait les syntagmes. D'où la difficulté, nous l'avons vu avec Badiou et Rancière, à prendre la mesure après-coup du reflux de ce langage. Entre maoïstes, trotskistes, libertaires etc., le codage marxiste ne donnait pas seulement une grammaire historico-politique, un scénario plus ou moins obligé du militantisme révolutionnaire, et un ensemble de désignateurs rigides des problèmes à l'ordre du jour (au premier chef celui de l'organisation et du parti) ; il donnait un monde, un espace transnational de circulations et de répétitions transférentielles, entre « la glorieuse lutte du peuple vietnamien contre l'agresseur impérialiste », les Black Panthers, les guérillas latino-américaines, les « enragés » parisiens. Une même histoire devenait communément lisible dans les multiples dialectes du marxisme ; inversement, en ceux-ci les événements mondiaux intérieurs traçaient de leurs noms intenses des lignes de démarcation, entre positions idéologiques, entre éthiques militantes et objectifs politiques, tout en donnant aux uns et aux autres le poids de l'histoire mondiale immédiate.

L'effet massif en fut une rupture généralisée des régulations étatiques des identités collectives, une désidentification, dont la radicalité ne laisse de stupéfier, vis-à-vis du cadre étatico-national, dont les représentants institutionnels (y compris ceux des organisations classiques du mouvement ouvrier), se voyaient brusquement disqualifiés comme interlocuteurs valables, au profit d'une constellation d'univers mondiale. Univers de référence dense, dont la topologie complexe bouleversait les rapports du proche et du lointain, redistribuait les intériorités et les extériorités relatives, faisait surgir « le Vietnam dans nos usines » (suivant le mot d'ordre repris aux ouvriers Fiat de Turin), et mettait en continuité les guerres impérialistes dans les « Périphéries » et les mécanismes d'assujettissement social au « Centre » eux-mêmes appréhendés en termes de « colonisation intérieure ». Que ces continuités aient été exagérées par étudiants et militants gauchistes, qu'« en réalité la probabilité de voir les masses laborieuses de France, aux prises avec leurs propres soucis, s'identifier au paysan vietnamien et se mettre à considérer, non plus le patron d'usine, mais l'impérialisme américain, comme ennemi principal était probablement très faible » (Ross, 2010, p. 143), n'est pas en question. Pas plus que la densité fantasmatique de ces continuités. Mais qu'en conclut-on ? Que les

« nombreuses analogies formulées entre le paysan étranger [vietnamien] et l'ouvrier français », qui voulaient démontrer leurs « positions structurellement similaires par rapport à l'impérialisme capitaliste, conçu comme 'ennemi principal' » (Ross, 2010, p. 142-143), restaient des analogies trop approximatives ou générales ? C'est indubitable, toute analogie visant à corriger l'approximation d'un rapport par la généralité d'un autre. Que leurs « propres soucis » rivaient inexorablement les ouvriers français à leurs conditions de travail immédiates ? C'est aussi incontestable que la pétition de principe que l'argumentation ranciérienne de Kristin Ross, pourtant, vise à contester, en liant la subjectivation émancipatrice à une « désidentification », une dé-hiérarchisation des places et des capacités, qui redistribue les « intérêts » et invente d'autres mesures de l'« immédiat ». Mais peut-être le problème se posait, politiquement et subjectivement, ni en termes d'analogies objectives ni en termes de fusions imaginaires, – pour pasticher Lévi-Strauss : ni réglage *totémique* entre différentes « classes » anti-impérialistes et différents noms de l'émancipation, ni identification *sacrificielle* à la cause de l'autre –, mais en termes de simulation, ou de répétition intensive, au sens où le concept de répétition ébauché par Marx dans *Le Dix-huit Brumaire* n'était ni une catégorie de détermination, visant des constantes causales entre situations historiques différentes, ni une Idée de la réflexion, qui permettrait d'inférer des rapports d'analogie ou de finalité, mais un schème de dramatisation, ouvrant la phénoménologie du sujet révolutionnaire sur ses formes excessives, celles de l'hallucination et du délire.

Mai 68 et « nous » – et quelques autres

On a souvent lu *L'Anti-Œdipe* comme un des effets immédiats les plus patents, sur le plan philosophique, de la révolte de Mai 68. Celle-ci reste cependant singulièrement discrète dans ce livre. La reproblématisation guattaro-deleuzienne de la sexualité dans sa coextension aux rapports sociaux, économiques et politiques, se réclame moins de la « libération sexuelle » du *joli mois de mai* que des impasses des freudiens de gauche des années 1920, contemporains de l'âge des révolutions ouvert par 1917, et bientôt confrontés à l'ascension des fascismes européens (le freudo-marxisme qu'ils discutent n'est pas celui de Marcuse mais celui du Reich de 1933). Leur réflexion sur l'articulation théorique et pratique du symptôme, des rapports d'oppression et des dynamiques de libération, se réclame moins de l'antipsychiatrie que du Fanon psychiatre militant. *L'Anti-Œdipe* est contemporain de l'entre-deux-guerres et de la guerre d'Algérie, au moins autant que de Mai 68. Les rares mentions qui y sont faites sont d'autant plus significatives : elles s'y rapportent dans un jeu de connotation déplacée, transposée sur une « autre scène ». La

principale est trouvée dans l'énoncé d'un délire : « pas de délire paranoïaque qui ne remue de telles masses historiques, géographiques et raciales » (Deleuze, Guattari, 1972, p. 110). Georges, un martiniquais interné depuis dix ans quand Maud Mannoni, au mois de mai 1968, commence à le suivre, organise sa persécution dans une trajectoire menant de la guerre d'Algérie aux événements en cours, et qui se situe lui-même dans son délire par rapport aux Arabes, aux Blancs, aux Mongols et aux Gaulois :

> tout a commencé en 1957. Je suis natif de la Martinique. Il y avait le problème algérien – ça m'a désorienté, les Arabes voyant mon cerveau ont établi une manchette de politique. Ils se sont servis de moi comme étant leur cerveau, ça m'a fait du tort. (…) Je suis tombé malade par le problème algérien. J'avais fait la même bêtise qu'eux (plaisir sexuel). Ils m'ont adopté comme frère de race. J'ai le sang mongol. Les Algériens m'ont controversé dans toutes mes réalisations. J'ai eu des idées racistes. Des rumeurs ont couru sur moi dans la région parisienne, quand je me suis senti persécuté. (…) Je me sens persécuté, je n'ai rien fait de mal et voilà qu'on m'envoie un expert (le psychanalyste). Je veux ma liberté. Avec la révolution actuelle (événements de mai), il faut que les malades suivent… (Mannoni, 1970, p. 96-98)

Interrogeant l'une par l'autre, comme l'avait fait Fanon, l'incidence de la politique dans le travail du symptôme, et l'incidence des élaborations délirantes dans la subjectivation politique, Deleuze et Guattari récusaient d'avance le reproche qui leur sera fait de toute façon : « identifier le sujet révolutionnaire au schizophrène », « ou l'inverse », « pièges trop connus » (Deleuze, Guattari, 1972, p. 459). La question semblait plutôt de savoir si l'on accepte ou non de tenir compte du fait que Mai 68 s'est inscrit *aussi* dans ces « prises de parole » là – et si oui qu'est-ce qui en découle ? Qu'est-ce que cela nous apprendrait pour la clinique, sur les incidences de la politique dans les montages fragiles du symptôme auquel s'attache pour chaque sujet sa singularité ? Mais aussi qu'est-ce que cela peut nous dire sur les registres *sui generis* des identifications à l'œuvre dans la subjectivation révolutionnaire, dans les conjonctures où les noms de l'histoire connectent *à la fois* une universalité plus large et une singularité plus fuyante que celles régulées par la représentation sociale ou individuel ; ou encore, lorsque les identifications historicopolitiques font vaciller à la fois les genres de l'universel institués dans l'État et sa souveraineté, la nation et sa communauté, la société et ses échanges, *et* les figures instituées de l'individualité, les constructions normatives de la « personne » et les attributs dont notre métaphysique juridico-morale la dote, la représentation de soi, la volonté, et la reconnaissance réciproque ? Question en somme, non d'une obscure « identité mystique du révolutionnaire et du fou », mais de savoir si, ou dans quelle mesure,

> les militants révolutionnaires ne peuvent pas ne pas être étroitement concernés par la délinquance, la déviance et la folie, non pas comme des éducateurs ou des

> réformateurs, mais comme ceux qui ne peuvent lire que dans ces miroirs-là le visage de leur propre différence. (Deleuze, 1972, p. IX)

Mais peut-être cette question porte-elle du même coup aussi sur le miroir où Mai 68 réfléchit pour nous son étrangeté ou, comme je le suggérais pour commencer, l'envers impolitique des « noms de l'histoire », qui donnèrent à la subjectivité politique de 68 à la fois son intensité militante et l'extension de son univers de référence, mais dont nulle rationalisation discursive ne permet de mesurer l'effacement, ni d'économiser la question de ceux qui viendront à leur place.

Bibliographie

Badiou, A. (2008). Mai 68 revisité, quarante ans après. In : Badiou, A. (2009). *L'Hypothèse communiste*. Paris : Nouvelles Éditions Lignes.

Balibar, É. (2016), Après la Révolution, avant les révolutions, *ZINBUN*, Institute for Research in Humanities Kyoto University, vol. 46, 41-57.

Comolli, J.-L. (1969). Le détour par le direct (1). *Cahiers du cinéma*, février 1969, n° 209.

Daney, S. (1996). La Rampe [1983]. Paris : Gallimard/Petite bibliothèque des Cahiers du cinéma.

Deleuze, G. (1968). Différence et répétition. Paris : Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. (2003). Trois problèmes de groupe. In Guattari F., Psychanalyse et transversalité [1972], Paris : La Découverte.

Deleuze, G. et Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe*. Paris : Minuit.

Deleuze, G. et Guattari, F. (2003). Mai 68 n'a pas eu lieu [1984]. In : Deleuze, G. *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris : Minuit.

Klossowski, P. (1963). Nietzsche, le polythéisme et la parodie, In *Un si funeste désir*. Paris : Gallimard.

Le Peron, S. et Daney, S. (1981). Le direct en 10 images. *Cahiers du cinéma*, numéro spécial, mai.

Mannoni, M. (1970) *Le Psychiatre, son fou et la psychanalyse*. Paris : Le Seuil.

Marx, K., Engels, F. (1966). L'Idéologie allemande. 1ère partie [1845]. Paris : Éditions Sociales.

Rancière, J. (1973). Mode d'emploi pour une réédition de Lire le Capital. Horlieu Éditions, URL : horlieu-editions.com/introuvables/politique/ranciere-mode-d-emploi-pour-une-reedition-de-lire-le-capital.pdf.

Rancière, J. (2011). La Leçon d'Althusser [1974]. Paris : La Fabrique.

Rancière, J. (2009). Mai 68 revu et corrigé [2008]. In : *Moments politiques. Interventions 1977-2009*. Paris : La Fabrique.

Ross, K. (2010). *Mai 68 et ses vies ultérieures*. Paris : Agone. Trad. Anne-Laure Vignaux.

Faut-il terminer une révolution ?

Refus de l'ordre post-révolutionnaire, réitération du pouvoir constituant et valorisation de la contestation sous la Révolution française

Erwan SOMMERER

erwan.sommerer@hotmail.fr

Si l'on considère qu'une révolution est un acte de fondation, donc le processus par lequel un groupe d'individus redéfinit ses normes éthiques et juridiques d'existence, alors nous postulerons deux choses à propos de ce processus. La première est qu'il comporte deux séquences : l'une de transition, au cours de laquelle l'ordre préexistant est détruit au fur et à mesure qu'est établi un autre mode d'organisation socio-économique ; l'autre de conservation du nouveau régime, lorsqu'il ne s'agit plus tant de créer que de confirmer, donc de protéger ce qui a été créé. La seconde chose est que la réussite de la fondation – ce que l'on désigne comme la victoire révolutionnaire – implique le plus souvent aux yeux des fondateurs une stricte hiérarchisation de ces deux séquences. La transition n'est jamais qu'un moyen, une étape instrumentale au service de la tâche prioritaire qu'est l'édification et la pérennisation des institutions issues de la révolution. En conséquence, les pratiques de rupture et de création (désobéissance, lutte, *impetus* constituant, etc.) n'acquièrent leur légitimité et ne sont tolérées que dans la mesure où elles sont précisément identifiées comme transitoires. Leur unique fonction est d'assurer l'émergence d'un ordre éthico-institutionnel perçu par les vainqueurs comme le meilleur possible et devant à ce titre être protégé contre les tentatives ultérieures de déstabilisation.

Considérée sous cet angle, une révolution accomplit pleinement sa finalité lorsqu'elle assure le remplacement de l'ordre ancien par un régime stable et que cesse la séquence contestataire et constituante. Le succès ou l'échec de l'acte fondateur dépendent ici de la capacité de ceux qui l'ont initié à clore la

transition et à empêcher que l'ordre nouveau soit à son tour subverti. En clair, il faut « terminer la révolution ».

Ce vocabulaire de la clôture abonde au cours de la Révolution française. Lafayette inaugure cette attitude dès le 20 février 1790 en déclarant :

> La révolution étant faite il ne s'agit plus que d'établir la constitution. Pour la révolution il a fallu des désordres ; l'ordre ancien n'était que servitude, et dans ce cas l'insurrection est le plus saint des devoirs, mais pour la constitution, il faut que l'ordre nouveau s'affermisse (…), il faut faire aimer la constitution nouvelle. (Lallement, 1818, p. 57)

Moins d'un an après le déclenchement de la révolution, le rétablissement du respect dû aux lois et à la future constitution de la monarchie parlementaire est donc d'ores et déjà à l'ordre du jour. Si le principe d'un droit de désobéissance est bien reconnu, sa pertinence est reléguée dans le passé. Et cette déclaration – une vaine tentative performative – n'est alors que la première d'une longue série dont la dernière occurrence, qui est aussi l'une des plus célèbres, intervient lors de la naissance du Consulat peu après le coup d'État du 18 brumaire. Selon les Consuls de la République, au premier rang desquels Bonaparte, « la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencée : elle est finie » (Buchez et Roux, 1838, p. 301). Rien de plus banal, en somme, que ce désir d'achèvement.

Notre intention est d'évoquer la résistance à ce désir. Non pas chez ceux qui réclament la persistance de l'ordre ancien dans une logique contre-révolutionnaire – puisqu'ils aspirent tout autant à la stabilité institutionnelle –, mais chez ceux dont les positions politiques et intellectuelles procèdent d'un renversement de la hiérarchie entre transition et clôture. Nous étudierons ainsi des acteurs qui ont en commun d'avoir contesté l'objectif de « terminer la révolution ». Ils ont estimé que le rétablissement post-révolutionnaire de l'ordre impliquait toujours la perte de quelque chose de précieux. Mieux, nous verrons que se déduit de ce renversement une remise en cause radicale de ce que sont les buts révolutionnaires et de ce que peuvent être les critères de réussite ou d'échec du processus de fondation : notre propos sera de démontrer en quoi le moment de la victoire peut aussi être celui de sa plus grande défaite pour une révolution.

Clarifier les enjeux de cette position sur le plan de la pensée politique impliquera de poser au préalable un cadre conceptuel plus large. Nous le ferons en nous référant à Gustav Landauer et à Walter Benjamin, qui nous permettront de délimiter ce qui constituera l'horizon d'inscription théorique des idées que nous localiserons sous la Révolution française. Puis seront présentés trois acteurs dont les interventions sont constitutives du renversement évoqué : Marat, Sieyès et Condorcet. Leur attitude, atypique dans une période où le

retour à l'ordre est logiquement le but prioritaire de ceux qui l'ont rompu, fut hésitante et fragile, voire éphémère. Mais il nous semble – c'est en tout cas la thèse que nous défendrons – qu'elle nous dit quelque chose d'essentiel sur le rapport entre révolution et émancipation.

Landauer et Benjamin : l'émancipation comme réitération et comme interruption

Afin de poser le cadre théorique de notre propos, nous considèrerons que les réflexions de Landauer et de Benjamin sont aptes à jeter un éclairage rétrospectif sur la pensée des auteurs que nous allons étudier. Non seulement du fait de la pertinence et de la portée générale de ces réflexions, mais surtout parce que l'interrogation philosophique sur le phénomène révolutionnaire – dont elles sont l'une des expressions les plus stimulantes – trouve son origine dans la rupture inaugurale qu'est la Révolution française. C'est donc bien une continuité théorique que nous aspirons à mettre au jour : les intuitions de Marat, Sieyès et Condorcet trouvent un écho particulièrement vif dans la conception de la révolution propre à l'anarchisme mystique ou messianique du début du XXème siècle.

Cette conception consiste en une double stratégie de résistance au devenir-conservateur de l'acte fondateur : une stratégie de la réitération, qui vise chez Landauer à rétablir les prérogatives de la transition révolutionnaire face à la tentation d'instaurer un ordre immuable ; une stratégie de l'interruption dont le but, chez Benjamin, est de dénouer le lien entre fondation et conservation en inventant une politique des moyens qui subvertisse la politique des fins. Arrêtons-nous sur chacune d'elles.

La stratégie de la réitération de Landauer procède de deux arguments indissociables. Le premier est l'inversion de la narration historiciste. En 1907, dans *La Révolution*, cet auteur s'inscrit en apparence dans une perception de l'histoire typique du XIXème siècle : à la manière de Saint-Simon, de Comte ou de Marx, il décrit la façon dont les périodes d'ordre, de stabilité institutionnelle et de clôture du champ des possibles, alternent avec des périodes de désordres, de rupture et de révolution. Mais c'est pour mieux subvertir cette perception et en renverser la logique sous-jacente. En effet, les penseurs historicistes ne font finalement qu'ériger en loi historique la hiérarchie entre transition et conservation : ils font des phases révolutionnaires des étapes momentanées dans l'évolution des sociétés humaines vers un stade supérieur de développement, en attendant la révolution finale, ultime transition vers un ordre définitif. Quelle que soit l'ampleur théorique, il s'agit toujours de terminer la révolution. Or, Landauer inverse la perspective. Les périodes d'ordre ne sont pour lui que des intervalles néfastes entre les pics de créativité et de vitalité que

sont les phases révolutionnaires. Un groupe d'individus déploie son plus haut degré de liberté et de solidarité lorsqu'il se mobilise « à l'aide d'un idéal, pour créer une nouvelle réalité »[130]. À l'inverse, les moments de fixation des normes, des valeurs et des institutions, quand un régime se stabilise après une révolution, sont ces « périodes intermédiaires longues et lentes » (Landauer, 2006, p. 84) de réification et d'aliénation qu'il faut subir – et ce quelle que soit la volonté émancipatrice d'origine.

Landauer distingue ainsi les utopies, qui sont les modèles que des individus projettent à des fins de déstabilisation de l'ordre existant et qui expriment la façon dont une communauté opère un effort de transformation au nom d'un idéal, et les topies, qui sont la glaciation institutionnelle de cet effort une fois que l'idéal a été supposément atteint. Aux séquences révolutionnaires, actes de volonté qui voient des individus s'associer pour remodeler leurs existences et leur environnement socio-politique[131], succèdent donc inévitablement des séquences conservatrices du fait de la pétrification des institutions et des rapports sociaux. L'État resurgit alors comme organe centralisé du pouvoir mais aussi à travers les relations réifiées qui s'installent entre des individus ayant abdiqué leur autonomie. Cette situation dure jusqu'à ce qu'une nouvelle utopie vienne subvertir l'ordre en vigueur (*ibid.*, p. 16-18). L'apogée de l'œuvre humaine se situe non pas dans la réalisation d'un idéal mais dans la lutte pour cet idéal, donc dans la révolution « qui n'atteint jamais son but » mais qui est « une fin en soi » et « sert (…) au renouvellement des forces, à l'esprit » (*Ibid.*, p. 120).

D'où un second argument : il n'existe qu'un seul type d'utopie susceptible d'éviter l'extinction de l'énergie révolutionnaire, de maintenir l'impulsion créatrice qui l'a vu naître et d'inverser la hiérarchie entre transition et conservation. C'est celui qui vise non pas à instaurer un ordre éthico-institutionnel de plus, jugé définitif, mais à incorporer les valeurs et les registres d'action propres aux périodes fondatrices au sein même du modèle d'organisation de la société. En d'autres termes, la seule utopie digne de ce nom est celle qui se préserve comme transition, comme capacité à fonder et à refonder et qui prend la révolution comme mode de fonctionnement. Ainsi,

[130] Ce type de formule est répétée plusieurs fois dans *L'appel au socialisme* (Landauer, 1911). Landauer évoque ainsi « la volonté de la part d'hommes unis de créer quelque chose de nouveau au nom d'un idéal » (livre disponible en anglais sur le site *The Anarchist Library*). Selon Buber, influencé sur ce point par Landauer, les individus s'assemblent pour « créer une réalité commune en commun » (Buber, 2018, p. 100).

[131] « Ce que j'appelle ici 'anarchie' (…) est une disposition fondamentale, présente en tout individu qui médite sur le monde et l'âme humaine. Je veux parler du besoin impérieux de se faire renaître, de refonder son être, puis de façonner – autant qu'on en a le pouvoir – son environnement et son monde » (Landauer, 2018, p. 162).

dans l'un des passages souvent cités de *L'Appel au socialisme* de 1911, Landauer suggère qu'une communauté socialiste et anarchiste – les deux sont pour lui synonymes – se définit par l'adoption de la « révolte comme constitution », de la « révolution comme règle établie une fois pour toute » (Landauer, 1907), donc par son aptitude à prévoir un bouleversement récurrent de ses propres fondements.

Cela ne signifie nullement que la fondation soit ramenée à sa seule dimension de destruction, ni que Landauer envisage une sorte d'insurrection permanente. Cela implique plutôt la conviction qu'une société libre ne peut s'accomplir qu'à travers une logique de répétition de l'acte fondateur, donc de mise en cause récurrente et volontaire de l'ensemble des rapports de pouvoir, des hiérarchies sociales et des réflexes traditionnalistes qui ne manquent pas de surgir au fur et à mesure que s'éloigne le moment de pleine intensité fondatrice. Afin d'éviter que la faculté de fondation ne cède la place chez les membres d'une société donnée – aussi attachés soient-ils aux valeurs de liberté et d'égalité – au conservatisme et à la soumission à l'hérité, il importe d'inscrire au cœur même de cette société un principe de réitération de la révolution (Löwy, 1985 ; Lucet, 2016).

Benjamin, dans sa *Critique de la violence* en 1921, dit quelque chose d'assez semblable. Cet auteur décrit un cycle « mythique » qui voit se succéder ce qu'il nomme la « violence fondatrice du droit » et la « violence conservatrice du droit ». Ainsi, la fondation d'un régime recèle une part de violence – lorsque la finalité de la révolution est la conquête du pouvoir – qui continue à s'exprimer dans les velléités conservatrices, donc répressive, des nouvelles élites. Et le cycle se poursuit lorsque celles-ci sont renversées une fois épuisée leur légitimité du fait de l'usage de l'appareil d'État à des fins d'élimination des opposants (Benjamin, 2000, p. 242). Les ruptures institutionnelles ne sont ici qu'un phénomène de surface qui masque une continuité plus profonde, celle de l'oppression étatique sous ses diverses formes : tant qu'un État succède à un autre, les séquences révolutionnaires demeurent les instruments du conflit entre élites. Comme chez Landauer, une révolution subordonnée à une fin préétablie appelle immanquablement la rigidification institutionnelle, lorsque les ex-révoltés adoptent une attitude défensive où domination et répression apparaissent indissociables.

Mais ce n'est pas tout : sous le nom de « destin », Benjamin décrit la façon dont ce cycle s'accompagne d'une attitude de négation de la fondation. En effet, c'est toujours en vertu d'une justification transcendante, au nom de la religion, du droit naturel ou des lois de l'histoire, qu'un régime est formé et conservé. La contingence initiale du moment fondateur, le fait qu'il soit une décision prise au sein d'une pluralité de possibles, doit être occultée pour autoriser la légitimation

conservatrice du nouveau régime. Ce qui a été librement fondé est alors réinterprété à l'aune d'un vocabulaire de la nécessité qui masque l'acte libre en tant que tel et en voile la valeur au profit du seul impératif de préservation de ce qui a été fondé. Est alors niée ici la capacité même des individus à être créateurs : en ne s'assumant pas comme tels, ils se soustraient à leur propre aptitude à s'unir, à se mobiliser et à modifier par eux-mêmes leur environnement. Sans compter qu'en réinscrivant la rupture dans un récit au sein de laquelle elle n'est qu'une péripétie, ou un mode d'ajustement passager, cette attitude clôt le champ des possibilités et présente le régime ainsi créé comme dénué d'alternatives : l'idée qu'il aurait pu en être autrement est recouverte par l'idée que l'ordre en vigueur est le seul que l'on puisse envisager[132].

Or Benjamin, à travers la notion de « violence divine », oppose à ce cycle et à cette négation une stratégie de l'interruption. Cette violence d'une autre sorte, imprévisible, incontrôlable, toujours imminente, qui résiste à toute narration prophétique, jusnaturaliste ou historiciste, est une sortie hors du cycle. C'est la violence des opprimés, dont il voit l'expression dans la grève insurrectionnelle. Par ses ambitions – mettre fin à l'oppression, donc à l'État – elle s'inscrit dans une politique des « moyens purs » (*ibid.*, p. 229-232 ; Van Rooden, 2014 ; Khatib, 2016), c'est-à-dire une action révolutionnaire valorisée en tant que telle et non subordonnée à une fin ou à un projet utopique décidés par avance. Dans la continuité de Georges Sorel, dont les *Réflexions sur la violence* sont une source d'inspiration directe, Benjamin raisonne en termes de pure ouverture des possibles : la révolution n'est plus une transition fonctionnelle et instrumentale, un passage vers un ordre supérieur, elle est un saut dans l'inconnu qui trouve sa justification en lui-même en tant qu'acte de subversion et de création qui ne s'épuise pas dans un modèle qui serait sa finalité[133].

Cette fondation qui ne fonde pas, qui s'en tient au processus et refuse l'achèvement, fait la jonction avec la pensée de Landauer. Chez les deux auteurs, ce n'est plus un ordre post-révolutionnaire stable, prédéterminé par avance, qui est recherché. Leur but est de penser la façon de préserver la force créatrice de l'acte fondateur, de le maintenir en tant que ferment d'autonomie – lorsque les anciennes lois sont abolies et que les nouvelles sont encore à faire – et d'arracher cet acte à l'inéluctabilité de son tropisme conservateur. Chacun d'eux définit les faces opposées d'un même phénomène : la volonté de réitération de la révolution marque la prise de conscience par une communauté

[132] Benjamin retrouve par la suite chez Blanqui cette critique de la façon dont les vainqueurs déguisent leurs actes en nécessité ou en loi naturelle (Abensour, 2013, p. 45-46).

[133] Chez cet auteur, il n'y aurait donc pas de possibilité d'un ordre juste. Seul le désordre révolutionnaire abolit les hiérarchies (Birnbaum, 2008, p. 73).

de la valeur des périodes constituantes ; elle permet l'interruption du cycle des topies et des utopies. Ces auteurs réfléchissent donc bien à une voie alternative qui passe par la persistance du moment révolutionnaire en même temps que par le refus d'épuiser ce moment dans une forme définitive. Pour eux, c'est en révolution que les individus sont libres, égaux et souverains.

Pas un pas de plus vers la liberté : terminer la révolution

La période de la Révolution française offre une illustration empirique de la tension entre les deux attitudes que nous avons évoquées : terminer la révolution ou en faire une fin en soi. Il n'est pas dans notre propos de décrire en détail les multiples expressions de la première. Celle-ci est après tout la plus courante au sein du personnel politique révolutionnaire. Monarchiens, feuillants, girondins, jacobins, thermidoriens, directoriaux et enfin partisans du Consulat… Leur obsession, précoce ou tardive, fut de restaurer l'ordre au plus vite, d'arrêter le processus révolutionnaire et de rétablir les conditions de l'obéissance aux lois et du respect de la constitution afin d'éviter que l'impulsion critique ne se prolonge au-delà ce qu'ils pouvaient tolérer. De 1789 à 1799, chaque phase plus ou moins brutale de renouvellement des élites voit les vainqueurs du jour passer d'un discours de valorisation de la contestation à un discours de préservation des acquis de la révolution.

Lafayette, on l'a vu, inaugure cette position, du moins sous sa forme la plus crue et la plus explicite. L'enjeu est alors de délimiter le champ de la critique légitime de manière à assurer la solidité de la future monarchie parlementaire et à reléguer la contestation au rang d'instrument dont la pertinence est dorénavant épuisée – et dont la réactivation ne pourra donc se justifier qu'à condition que le nouveau régime soit menacé. La possibilité du passage d'une valorisation de la violence révolutionnaire à une acceptation de la violence conservatrice est implicitement suggérée. Mais au moins Lafayette reconnait-il que l'insurrection peut parfois être un devoir. Ce n'est plus le cas chez l'un des continuateurs de cet état d'esprit conservateur, à savoir Barnave. Dans un célèbre discours prononcé devant l'Assemblée constituante en juillet 1791 – alors même qu'elle termine ses travaux dans le contexte troublé de l'échec de la fuite du roi à Varennes – il met ses pairs en garde contre le danger qu'il y aurait à continuer la révolution. Puisque celle-ci a « détruit tout ce qui était à détruire », que tout ce qui devait être contesté l'a été, « un pas de plus » vers la liberté et l'égalité signifierait « la destruction de la royauté » et « la destruction de la propriété ». Deux choses que Barnave et les feuillants – qui ont rompu avec le club des jacobins et se mettent au service de la monarchie – veulent précisément éviter. L'orateur conclut :

> Vous avez prouvé que vous aviez avec la force pour détruire, la sagesse pour remplacer ; apprenez au monde que vous avez conservé votre force et votre sagesse pour maintenir. (Barnave, 1842a)

Pas un pas de plus vers la liberté : cette formule illustre bien l'état d'esprit selon lequel le moment de clore la transition est venu. Selon cette logique, puisque tout n'a pas vocation à être détruit, et que même l'acte fondateur le plus radical doit préserver quelque chose, des limites sont à poser. Et les années qui suivent voient cette injonction se répéter. La période d'intensité maximale de cette volonté conservatrice est celle du Directoire à partir de 1795. On y expérimente tout un éventail de mesures d'exception destinées à préserver la bourgeoisie libérale qui accède au pouvoir après la chute de Robespierre, mesures qui n'ont rien à envier à celles prises sous la Terreur : trucage des élections, interdiction des clubs politiques et des journaux d'opposition, privations de droits civiques, tribunaux militaires, déportation en Guyane des ennemis du régime ou encore projet d'ostracisme massif des nobles (Brown, 2001 ; Gainot, 2007)[134].

La pensée politique accompagne cette inflexion conservatrice. L'un des théoriciens les plus en vue de la clôture de la séquence révolutionnaire est alors Benjamin Constant. Sous le Directoire, en effet, il défend en 1796 et en 1797 une conception de l'État qui place celui-ci hors de portée des querelles partisanes, ce qui revient à mettre le régime à l'abri de la critique : les institutions doivent être installées par-delà les conflits. L'éventail des options socio-économiques en concurrence dans l'espace public est dès lors limité par avance et subordonné à l'acceptation inconditionnelle de la constitution et des valeurs qui la sous-tendent. De plus, le peuple français – accoutumé depuis 1789 à la contestation et ayant pris goût à l'insurrection – doit réapprendre l'obéissance. Constant invite ainsi les journalistes à façonner l'opinion publique pour qu'elle soit favorable au Directoire. Surtout, il émet de façon assez éhontée l'idée que la Terreur demeure le recours détestable mais inexorable de la République contre ses ennemis (Constant, 2013, p. 49-50). Il incarne la figure de l'intellectuel post-révolutionnaire qui se donne pour tâche non pas de fonder – il n'arrive en France qu'en 1795 – mais de consolider l'œuvre des fondateurs. Son attachement à la liberté s'accompagne d'une perception aigue des limites à l'intérieur desquelles celle-ci doit être autorisée, et du degré de répression illibérale envisageable pour faire respecter ces limites. À l'écart de l'enthousiasme constituant, de la valorisation de la désobéissance ou de l'attachement à l'acte de créer un nouveau régime, il ne raisonne qu'en termes de stabilité, rejetant dans le passé le moment révolutionnaire proprement dit : il est le théoricien de l'utopie refroidie et de la violence conservatrice.

[134] Pour une synthèse des mesures répressives, voir notre propre étude (Sommerer, 2016).

Marat et le refus de la fondation

Nous allons à présent dessiner les contours non pas d'une pensée systématique, qui aurait été exprimée sous forme cohérente, mais plutôt d'un ensemble de prises de position, de déclarations et de considérations stratégiques que nous nommerons le « maratisme ». Marat, en effet, apparaît comme l'un des cas exemplaires, sous la Révolution française, de l'attitude de résistance à la clôture de la transition dont nous avons vu que Landauer et Benjamin furent plus tard les principaux énonciateurs théoriques. Mais encore faut-il préciser de quel Marat il s'agit. Non pas celui qui, élu aux côtés des jacobins après 1792, participe pleinement depuis les bancs de la Convention à la répression contre l'extrême-gauche, s'en prend à Jacques Roux et aux Enragés et se fait le porte-parole du retour à l'ordre[135]. Ce Marat-là ne nous intéresse pas. À l'inverse, celui qui, de 1789 à 1792 dans les pages de son journal *L'Ami du peuple*, n'a pas encore opéré un virage conservateur et incarne avec obstination l'opposition permanente aux élites, mérite toute notre attention. Ce n'est alors pas tant un théoricien qu'un pamphlétaire qui appelle à se défier de ceux qui, pressés de terminer la révolution, ne sont pour lui que l'expression banale et prévisible du despotisme des gouvernants.

Le maratisme, dans ce cadre, apparaît comme un refus radical de la fondation : un mode d'esquive purement négatif de toute possibilité de stabilité institutionnelle qui pourrait bien être une illustration empirique de cette voie hors du cycle mythique, de cette stratégie de l'interruption propre à la perspective benjaminienne. Ce refus s'exprime tout d'abord par une logique antiphilosophique de réduction de la diversité des régimes à leur unique fonction despotique. Par-là, nous entendons que Marat, pourtant lecteur attentif de Montesquieu – et donc parfaitement au fait de la démarche de classification et d'évaluation des divers types d'institutions – rejette toute nuance quant au style d'organisation du pouvoir et dénonce en bloc la tendance naturelle des élites à la trahison. La critique rousseauiste du gouvernement est portée à son apogée : à travers la dénonciation inlassable de la duplicité des ministres, des députés à la Constituante puis à l'Assemblée législative, est

[135] Il y a plusieurs Marat, ce qui ouvre la voie à des interprétations divergentes de son œuvre : il y a le Marat modéré, influencé par Montesquieu, et celui de la Convention qui siège avec les Jacobins et devient l'incarnation de ce qu'il dénonçait lui-même. C'est le Marat auquel Daniel Guérin a voué, non sans raisons, une profonde hostilité (Guérin, 1998, p. 123-124). A noter que Jacques De Cock a proposé pour sa part un essai de réhabilitation du Marat modéré (De Cock, 1995).

affirmée l'idée que la séparation entre gouvernants et gouvernés débouche nécessairement sur l'oppression[136].

Même la chute de la royauté semble ne rien changer aux yeux de Marat. En septembre 1792, alors que la Convention commence à siéger, il poursuit ses mises en garde. Selon lui, le changement de régime n'a apporté aucune amélioration :

> Le despotisme est détruit, la royauté est abolie ; mais leurs suppôts ne sont pas abattus : les intrigants et les ambitieux, les traîtres, les machinateurs sont encore à tramer contre la patrie, la liberté a encore des nuées d'ennemis. (Marat, 1869c)

Dans cette vision pessimiste, où l'on ne fait que changer de maître à chaque révolution, les distinctions entre monarchie absolutiste, monarchie parlementaire et république ne sont que la façade derrière laquelle subsistent les inégalités socio-économiques et les atteintes à la liberté : l'indifférence aux types de régimes est la première caractéristique du maratisme.

La seconde est la volonté d'attiser l'antagonisme entre le peuple et les élites. Puisqu'il n'est pas possible d'imaginer une société sans État ni gouvernement – Marat ne réfléchit pas dans son journal à une organisation alternative –, et que les représentants sont toujours en train de trahir ceux qui les ont désignés, alors il faut mettre en œuvre une vigilance de tous les instants. C'est le rôle qui est donné à *L'Ami du peuple* : dénoncer les complots, les manipulations, les mensonges, orienter nommément la colère des gouvernés contre des ministres ou des députés de façon à leur attirer la haine des lecteurs, entretenir la méfiance et la suspicion et donc rappeler à tous les citoyens qu'ils sont en guerre contre leurs chefs politiques. Ainsi en octobre 1791 alors que la Constituante a cédé la place à l'Assemblée législative, quelques semaines après que Barnave ait appelé à terminer la révolution, Marat fustige les « endormeurs publics qui ne redoutent rien tant au monde que les commotions politiques capables de déranger leur bien-être » et « les esclaves ministériels qui infectent le sénat ; hommes sans foi, sans loi et sans pudeur, qui se prostitueraient aux volontés de la cour pour le moindre sourire, et qui trahiraient leur patrie et leurs amis et leurs pères pour la plus légère faveur » (Marat, 1869b). Et il formule alors ce qui constitue son grand programme de défiance et de dénonciation :

> Je serai à la piste de toutes les menées de ces lâches ennemis de la patrie ; je dévoilerai au grand jour toutes leurs turpitudes ; j'appliquerai sur leur front le cachet de l'opprobre et je les dévouerai à l'exécration publique comme j'en ai agi avec leurs infâmes devanciers, les Mounier, les Target, les Thouret, les Tronchet, les Goupil, les Emmery, les Prugnon, les Reignier, les Regnault, les Menou, les Sieyès, les Rabaut, les Bailly, les Duport, les Lameth, les Barnave, les Riquetti, les Motier, les

[136] Marat affirme dès 1789 : « il est une vérité éternelle dont il est important de convaincre les hommes : c'est que le plus mortel ennemi que les peuples aient à redouter est le gouvernement » (Marat, 1869a).

> d'André, noms trop fameux pour le malheur de la France, mais que le mépris des peuples suivra partout, de quelques dignités que ceux qui les portent soient jamais revêtus. Je ne serai pas moins soigneux à démasquer les faux patriotes qui chercheront à se mettre en montre pour se faire acheter, les petits intrigants qui s'insinueront dans les comités pour se faire valoir, les fourbes adroits qui n'épouseront la cause du peuple que pour capter sa confiance et trafiquer impunément de ses intérêts.

Il prend d'ailleurs soin de préciser que même les députés qui défendraient le peuple ne sauraient bénéficier d'une « confiance aveugle ». Cette litanie de noms offerts à la colère publique, ce rappel des trahisons passées qui annoncent celles à venir, sont pour Marat le moyen de tracer clairement la ligne de partage entre deux camps dont l'affrontement est inévitable. Et si le peuple doit ainsi être appelé à la méfiance, c'est aussi parce qu'il oublie trop souvent qui sont ses ennemis et se laisse facilement anesthésier par ses gouvernants. Dans le maratisme, l'idée d'un antagoniste irréductible entre les élites et les citoyens s'accompagne d'une conception désabusée de ces derniers. Trop souvent, les gouvernés se laissent berner alors qu'ils devraient user de tous les moyens possibles pour surveiller leurs élus, désobéir à leurs lois et résister – légalement ou par une violence qui est ici pleinement assumée – au moindre signe de despotisme. C'est pour cette raison que Marat se donne le rôle privilégié de raviver le conflit, de désigner les traitres et d'appeler à la résistance. La brutalité de son style vient de ce qu'il désespère tout autant du peuple que de ses représentants.

À l'obsession de terminer la révolution, le maratisme répond donc par une volonté de révolution incessante. Seul un peuple en éveil, menaçant, pleinement mobilisé contre ses ennemis, en état d'insurrection, est à même de de différer l'inévitable confiscation du pouvoir grâce à la relance obstinée du processus révolutionnaire. Et cette idée, bien qu'elle ait fasciné Engels, ne correspond nullement à l'approche marxiste de la « révolution permanente »[137]. En effet, il ne s'agit pas de s'assurer que le processus contestataire se poursuive jusqu'à son but, et donc qu'il ne soit pas interrompu avant que la classe révolutionnaire ait accompli ses tâches – ce qui revient simplement à empêcher que la transition ne s'achève trop tôt – mais de disqualifier par avance la possibilité même d'un but légitime. Marat, sur ce plan, marque une profonde hostilité envers toute forme de retour à l'ordre et à l'obéissance.

[137] Selon Engels, « Marat arracha sans pitié le masque des idoles du moment (La Fayette, Bailly et d'autres) ; d'autre part, comme nous, il ne considérait pas la révolution comme terminée, mais il voulait qu'elle fût proclamée permanente » (Engels, 1884). Cette citation est évoquée en 1958 par Daline dans les *Annales Historiques de la Révolution Française* (Daline, 1958, p. 68) et s'inscrit dans le cadre de la réflexion marxiste sur la révolution permanente (Day et Gaido, 2009, p. 14-16).

En somme, la révolution est le seul état possible d'un peuple lucide. Elle ne peut être une transition vers une meilleure forme de gouvernement, mais juste un bref moment d'éveil et de liberté entre deux séquences d'oppression institutionnelle. Le seul modèle dont on voit l'esquisse dans *L'Ami du peuple* est celui d'une société perpétuellement clivée et instable où la contestation ne s'estompe pas et dont l'état d'esprit révolutionnaire – le refus de l'ordre institué – est le principe moteur (Rolland, 1989). Mais ce n'est bien sûr pas tant un modèle que le refus non seulement de subordonner la valeur de la révolution à celle du régime qu'elle doit permettre de fonder, mais aussi de porter le moindre espoir sur l'acte fondateur lui-même en dehors de sa seule dimension de négativité. Et si l'on peut donc légitimement déceler dans le maratisme la rupture insurrectionnelle du cycle de la fondation et de la conservation, voir le ferment d'une société où la relance de la mobilisation révolutionnaire serait un garde-fou contre l'apparition d'une élite gouvernante – et donc rapprocher cette pensée de celles de Benjamin et de Landauer – c'est à condition de ne pas oublier qu'elle porte en elle l'abandon de tout horizon de création institutionnelle, quel qu'il soit.

Sieyès et Condorcet : la réitération du pouvoir constituant

La perspective est tout à fait différente chez Sieyès et Condorcet, dont nous allons voir que l'attitude de valorisation de la révolution *en soi* s'inscrit dans un cadre constitutionnaliste pleinement revendiqué. Et leur originalité vient de ce qu'ils tentent de penser la possibilité d'une norme dont la valeur proviendrait non pas du degré d'obéissance qu'elle génèrerait du fait de sa sacralité et de sa fixité, mais de la possibilité de l'abolir pour en créer une nouvelle : l'enjeu est de conditionner l'acceptation d'un cadre normatif par les citoyens à la préservation de la capacité souveraine de l'abolir et d'en changer. En d'autres termes, la malléabilité de la loi propre à la phase révolutionnaire est ici érigée en principe.

Pour Sieyès, pendant la période 1788-1789, cette exigence de malléabilité provient de l'extériorité perpétuelle de l'instance de fondation, à savoir la nation, envers ce qu'elle fonde. La communauté des associés unis par le contrat social dispose ainsi du pouvoir constituant, celui de faire et de défaire l'ordre positif, donc les institutions destinées à exprimer la volonté collective des citoyens. En un sens, cela revient à accorder à la nation les mêmes prérogatives que celles du souverain absolutiste : elle est source de toute loi sur son territoire sans être elle-même tenue de s'y soumettre puisqu'elle conserve par-devers elle la possibilité de la détruire et d'en énoncer une nouvelle. Elle n'est jamais tenue par sa propre décision, elle ne peut s'enfermer dans le corps des normes qu'elle produit ni s'épuiser dans sa création. Non pas bien sûr qu'elle se mette systématiquement en situation de désobéir à la constitution qu'elle a créée – ce

qui n'aurait aucun sens dans la perspective de Sieyès – mais elle garde le pouvoir d'en changer à volonté sans que ce pouvoir soit soumis à une quelconque limite ou procédure internes à l'ordre constitutionnel. Le corps national réside en permanence dans l'état de nature, en surplomb de son œuvre juridique :

> De quelque manière qu'une nation veuille, il suffit qu'elle veuille ; toutes les formes sont bonnes, et sa volonté est toujours la loi suprême (…). Une nation est indépendante de toute forme ; (...) il suffit que sa volonté paraisse, pour que tout droit positif cesse devant elle, comme devant la source et le maître suprême de tout droit positif. (Sieyès, 1989a, p. 80)

En d'autres termes, puisque c'est bien de cela qu'il s'agit, la collectivité des associés possède la faculté de refaire à l'envi la révolution. Du moins est-ce l'interprétation radicale que l'on peut déduire des formules les plus percutantes de *Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, où réside la théorie sieyèsienne du pouvoir constituant. C'est oublier sans doute que Sieyès, en tant que penseur jusnaturaliste et contractualiste, n'envisageait pas l'état de nature comme dépourvu de lois. Si la nation n'est certes pas tenue par les constitutions qu'elle produit, elle n'en est pas moins contrainte en amont par le respect des droits naturels de type lockéen que sont la liberté et la propriété. Le pouvoir constituant vise ainsi à confirmer la protection et la promotion de valeurs spécifiques, ce qui réduit considérablement chez Sieyès l'éventail des régimes possibles – au point de faire du régime représentatif le seul digne de cet impératif supraconstitutionnel[138].

Mais cette barrière peut être jugée très fragile. De fait, ce garde-fou purement moral n'a pas convaincu les interprètes de l'auteur, qui ont vu dans sa théorie une défense de la révolution permanente. Ainsi, Adhémar Esmein et Paul Bastid n'ont pas caché pas un certain effarement face à un pouvoir qui s'apparente à une dynamique révolutionnaire qui continue à exister par-delà la fondation d'un nouveau régime et menace constamment de le subvertir (Esmein, 2001, p. 571 ; Bastid, 1970, p. 392). Et Carl Schmitt évoque à propos de la nation sieyèsienne un « organisateur inorganisable » doté d'une puissance illimitée :

> De l'abîme infini, incommensurable, de son pouvoir, surgissent toujours de nouvelles formes qu'il peut à tout moment détruire, et dans lesquelles son pouvoir n'est jamais limité de manière définitive. (Schmitt, 2000, p. 147)

Le cadre jusnaturaliste est donc marginalisé au profit d'une lecture qui aborde la pensée de Sieyès par son versant le plus radical. Pour Schmitt, le moment de fondation de l'ordre positif implique le passage par un lieu extra-légal abstrait,

[138] Nous avons montré qu'il y a chez Sieyès une prédétermination de l'expression du pouvoir constituant, qui n'est donc pas un saut dans l'inconnu (Sommerer, 2011).

non-réductible à une rationalité préalable, lieu d'où la décision quant à la forme juridique de la communauté n'obéit à aucune contrainte, à aucun cahier des charges prédéfini. Le pouvoir constituant est ici renvoyé à sa dimension miraculeuse ou mystique.

Cette interprétation nous semble tout à fait stimulante. Que l'on raisonne en termes de préservation de la malléabilité constitutionnelle ou de pure créativité révolutionnaire, nous ne pouvons que souligner encore une fois la proximité avec les considérations de Landauer et de Benjamin. Pour peu que l'on accepte de malmener l'intention initiale de l'auteur, la conception décisionniste de l'exception fondatrice – la dictature souveraine au sens de Schmitt – aurait donc trouvé chez Sieyès une formulation propre à la philosophie politique de la fin du XVIIIème siècle[139].

Mais une difficulté survient : la possibilité qu'a la nation de répéter à volonté l'acte fondateur n'implique pas qu'elle le fasse. Or, chez Landauer, c'est moins d'une potentialité que l'assurance d'une réitération effective, la recherche d'un moyen de déclencher la révolution à intervalle régulier – de susciter l'imprévisible – qu'il s'agit. Cette préoccupation n'est pas absente de la pensée sieyèsienne. Dans l'article XLII de la déclaration de droits qu'il soumet en 1789 à la Constituante figure l'idée qu'« un peuple à toujours le droit de revoir et de réformer sa constitution. Il est même bon de déterminer des époques fixes, où cette révision aura lieu, qu'elle qu'en soit la nécessité » (Sieyès, 1989b, p. 10). Il ne s'agit pas seulement d'énoncer un droit mais d'encourager son usage. Sieyès envisage dans cet article de provoquer l'activation régulière du pouvoir constituant afin d'empêcher que celui-ci ne soit oublié et que la constitution ne se fige en une tradition immuable. Mais l'on ne saurait par ailleurs ignorer que les termes employés n'ont pas la force d'évocation de ceux de *Qu'est-ce que le Tiers-état ?*, une révision n'étant pas une révolution.

Les choses sont plus claires chez Condorcet, au point qu'il est possible d'interpréter sa démarche comme une illustration concrète de la volonté de prendre la révolution comme constitution. C'est ce qui ressort du projet de « conventions nationales » élaboré en 1791 afin de contrer la tentative des partisans de la monarchie parlementaire de rendre immuable le futur régime. Pour cet auteur, le temps des constitutions antiques, prétendument d'origine divine et donc réputées intransgressibles et éternelles, est révolu. Seuls les

[139] Sieyès, conscient de l'ambigüité de sa position initiale, opère ensuite une évolution conservatrice qui l'amène à être avec Constant l'un des principaux théoriciens post-révolutionnaires du Directoire. Son projet de Jury constitutionnaire exprime ainsi la volonté de donner au pouvoir constituant une simple fonction de contrôle de constitutionnalité. Il s'oppose dès lors à toute velléité de convocation régulière de conventions constituantes (Sieyès, 1989c, p. 12 ; Goldoni, 2012).

despotes rêvent de fixité normative et convoquent le sacré pour placer les institutions hors de portée de la critique. À l'inverse, les constitutions modernes doivent incorporer une part de malléabilité, et même prévoir leur propre remplacement.

Deux arguments sous-tendent cette exigence. Le premier est que les membres d'une communauté ne sont tenus d'obéir qu'aux lois – donc aux normes constitutionnelles – qu'ils ont eux-mêmes élaborées. Cet impératif d'autonomie est certes tempéré par le fait que Condorcet défend le système représentatif. Il n'est pas question d'autogouvernement mais d'une décision prise à la majorité des représentants. Mais le principe est posé : la seule constitution légitime est celle qui demeure constamment conforme au « vœu du peuple » ; le consentement découle de l'implication des individus dans la confection de leurs règles collectives. Ce qui amène un second argument : puisque les membres d'une société se renouvellent – chaque génération ayant droit à l'autonomie – et que les institutions peuvent révéler des atteintes à la liberté, il importe d'inventer un mécanisme autorisant la révision, voire l'abolition de la constitution. À cette fin, l'auteur réclame la convocation d'assemblées destinées à assurer périodiquement la réactivation du pouvoir constituant. Ces « conventions » siègeraient sur demande des citoyens mais aussi selon un rythme prévu d'avance afin que l'apathie, l'attachement aux habitudes ou la crainte d'un bouleversement ne fassent pas obstacle à leur tenue régulière (Condorcet 1804a ; Condorcet 1804b).

Le projet est ambigu. L'on peut y voir une simple stratégie de perfectionnement de la constitution doublée d'une visée conservatrice puisque c'est bien pour prévenir les révolutions brusques que Condorcet imagine ce système d'institutionnalisation du changement. Mais si cette interprétation est plutôt conforme à sa conception pacifique du progrès humain, ce n'est rien moins que le déclenchement du pouvoir constituant qui est ici programmé, dans un contexte où ce pouvoir est assimilé à la révolution elle-même – ce que l'auteur n'ignorait pas. De fait, son but est effectivement de ménager la possibilité future d'un nouveau changement et de remplacer la monarchie par la république : Barnave et les feuillants, contre lesquels son projet est dirigé, voient à juste titre dans les « conventions nationales » un appel à renouveler le processus révolutionnaire[140]. Pour les contemporains du philosophe, il ne fait aucun doute que sa proposition vise remettre le régime en chantier.

[140] Barnave déclare ainsi que « provoquer » l'expression du pouvoir constituant reviendrait à livrer la nation « à une suite de convulsions destructives de toute liberté véritable et de toute prospérité » (Barnave, 1842b).

À ce propos, le plan de constitution de février 1793 – combattu cette fois par Robespierre et les montagnards – dont Condorcet est le maître d'œuvre affirme dans sa déclaration de droits (article XXXIII) : « Un Peuple a toujours le droit de revoir, de réformer et de changer sa Constitution. Une génération n'a pas le droit d'assujettir à ses Lois les générations futures »[141]. La formulation rappelle celle de Sieyès, mais la notion de changement est cette fois bel et bien présente.

Nous pouvons donc légitimement considérer que, pour Condorcet, l'acte de fonder est un bien valorisable en soi dont on ne saurait priver durablement les citoyens sans menacer leur liberté à plus d'un titre. D'abord, on l'a vu, parce qu'il est inadmissible à ses yeux de vivre à l'aune de lois sur lesquelles on ne s'est pas prononcé, soit pour les approuver, soit pour les changer. Mais aussi parce que le moment de fondation ou de refondation est celui au cours duquel les membres d'une société débattent de leurs conditions d'existence, corrigent les injustices, rompent la monotonie de la tradition et sortent du sommeil civique dans lequel ils plongent entre deux expressions du pouvoir constituant. Couplée aux lectures radicales de la théorie sieyèsienne, cette approche ouvre la voie à une logique de réitération de la décision prise sur fond de contingence ; une logique de résistance à la sacralité et à la fixité qui vient infirmer le destin.

***

À travers l'étude des textes ou des discours de Marat, Sieyès et Condorcet, nous avons présenté une attitude visant, sous la Révolution française, à contrer le désir de terminer la révolution. Cette attitude n'a pas pris la forme d'une pensée systématique, mais plutôt d'une convergence d'intuitions ou de projets nés des circonstances qui ont en commun de considérer que l'esprit critique et la capacité d'abolir un régime pour en créer un autre, ne sauraient être sacrifiés à la nécessité du retour à une société stable et pacifiée[142]. Ce fut, pour ces auteurs, une expérience éphémère. Mais chacun d'eux a découvert à sa manière la valeur des périodes de contestation et de réfutation de l'ordre ancien. Ils ont inscrit ce faisant l'acte de fondation dans un entre-deux paradoxal, l'impulsion créatrice et constituante – ce moment d'apogée de l'autonomie – étant soit différée

[141] La constitution montagnarde de juin 1793, pourtant écrite en opposition à celle de Condorcet, reprend cette formule presque mot pour mot dans l'article XXVIII de sa déclaration de droits.

[142] D'un certain point de vue, ces auteurs nous permettent d'aborder par son versant empirique la lecture que fait Agamben de la *Critique de la violence* de Benjamin, lorsqu'il propose un « désœuvrement » et une « désactivation » du droit, liés à un « nouvel usage » de celui-ci (Agamben, 2003, p. 109).

indéfiniment, perçue à la fois comme un but et une menace, soit contredite et subvertie par l'annonce de sa propre réitération. Et ces apories se retrouvent chez Benjamin et Landauer : la perspective d'un saut messianique hors du droit ou de la constitutionnalisation de l'imprévisible pose bien des difficultés logiques. Mais il n'est pas dans notre propos de les interroger ici. Notre objectif était de mettre au jour ce renversement par lequel, contre toute attente, la victoire révolutionnaire devient une défaite tandis que l'inachèvement devient source d'émancipation.

Bibliographie

Abensour, M. (2013). *Les passages Blanqui. Walter Benjamin entre mélancolie et révolution.* Paris : Sens & Tonka.

Agamben, G. (2003). *État d'exception*. Paris : Seuil.

Barnave, A. (1842a). *Discours du 15 juillet 1791*, dans *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, t. 9. Paris : Au Bureau central, p. 144.

Barnave, A. (1842b). *Discours du 31 août 1791*, dans *Réimpression de l'Ancien Moniteur*, t. 9. Paris : Au Bureau central, p. 557.

Bastid, P. (1970). *Sieyès et sa pensée*. Paris : Hachette.

Benjamin, W. (2000). *Critique de la violence*. In : *Œuvres*, t. 1. Paris : Gallimard.

Birnbaum, A. (2008). *Bonheur Justice. Walter Benjamin*. Paris : Payot.

Brown, H. G. (2001). « Mythes et massacres : reconsidérer la "terreur directoriale" ». *Annales historiques de la Révolution française*, 32, 23-52.

Buber, M. (2018). *Communauté*. Paris : Editions de l'éclat.

Buchez, P.-J.-B, et Roux, P.-C., (1838). *Histoire Parlementaire de la Révolution Française*, t. 38. Paris : Paulin libraire. *Proclamation des Consuls de la République du 24 frimaire an VIII* (15 décembre 1799), 301.

Condorcet (1804a). *Des conventions nationales*, prononcé le 1er avril 1791 devant les Amis de la vérité (Cercle social). In : *Œuvres complètes,* t. XVI. Paris : Henrichs, 188-209.

Condorcet (1804b). *Discours sur les conventions nationales*, prononcé le 7 août 1791 à l'Assemblée des Amis de la constitution (Club des Jacobins). In : *Œuvres complètes,* t. XVI. Paris : Henrichs, 213-232.

Constant, B. (2013). *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier.* Paris : Flammarion (1796)

Daline, V. (1958). « À propos de Marat ». *Annales Historiques de la Révolution française*, 151, 68-69.

Day; R. B. et Gaido D. (dir.) (2009). *Witnesses to Permanent Revolution*. Leiden: Brill.

De Cock, J. (1995). « Marat, Prophète de la Terreur ? ». *Annales Historiques de la Révolution française*, 300, 261-269.

Engels, F. (1884). « Marx et la Nouvelle Gazette Rhénane ». *Sozialdemokrat*, 13 mars.

Esmein, A. (2001). *Eléments de droit constitutionnel français et comparé*. Paris : Editions Panthéon Assas (1899)

Gainot, B. (2007). « Le contentieux électoral sous le Directoire ». *Revue Historique*, 642, 325-353.

Goldoni, M. (2012). « At the Origins of Constitutional Review: Sieyès' Constitutional Jury and the Taming of Constituent Power *», Oxford Journal of Legal Studies*. 32, 211-234.

Guérin, D. (1998). *Bourgeois et bras nus*. Paris : Les nuits rouges.

Khatib, S. (2016). « Towards a politics of "pure means" : Walter Benjamin and the question of violence ». In : Burgos, E. A., (dir.). *Conflicto armado, justicia y memoria*, Tomo 1. Medellín: Editorial de la Universidad Pontificia Bolivariana, 41-65.

Lallement, G. (1818). *Choix de rapports, opinions et discours prononcés à la tribune nationale depuis 1789 jusqu'à ce jour*, t. II. Paris : Chez Alexis Eymery.

Landauer, G. (1911). *L'appel au socialisme*. Disponible en ligne sur le site de *The Anarchist Library*.

Landauer, G. (2006). *La Révolution*. Paris : Sulliver (1907).

Landauer, G. (2018). « Pensées anarchistes sur l'anarchisme ». In : *Gustav Landauer, un anarchiste de l'envers*. Paris : Editions de l'éclat, 158-166.

Löwy, M. (1985). « Le Messianisme romantique de Gustav Landauer ». *Archives des sciences sociales des religions*, 60, 55-66.

Lucet, A. (2016). « Gustav Landauer : le devenir révolutionnaire comme alternative anarchiste ». *Recherches germaniques*, hors-série 11, 69-88.

Marat, J.-P. (1869a). *L'Ami du peuple*, n° 28, 8 octobre 1789. In : *Œuvres*. Paris : Décembre-Alonnier, 74.

Marat, J.-P. (1869b). *L'Ami du peuple*, n° 570, 8 octobre 1791. In : *Œuvres*. Paris : Décembre-Alonnier, 190-191.

Marat, J.-P. (1869c). *Journal de la République française*, n° 1, 25 septembre 1792. In : *Œuvres*. Paris : Décembre-Alonnier, 233-236.

Rolland, P. (1989). « Marat, ou la politique du soupçon ». *Le Débat*, 57, 112-130.

Schmitt, C. (2000). *La Dictature*. Paris : Seuil (1921).

Sieyès, E. (1989a). *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* (1789). In : *Œuvres*, t 1. Paris : EDHIS.

Sieyès, E. (1989b). *Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen* (1789). In : *Œuvres*, t 2. Paris : EDHIS.

Sieyès, E. (1989c). *Opinion sur les attributions et l'organisation du jury constitutionnaire prononcée le 18 thermidor de l'an III*, In : *Œuvres*, t 1. Paris : EDHIS.

Sommerer, E. (2011). « Le contractualisme révolutionnaire de Sieyès ». *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 33, 5-25.

Sommerer, E. (2016). « Les fondations illibérales du libéralisme ». *Réfractions*, 36, 120-136.

Van Rooden, A. (2014). « Le cercle mythique : Walter Benjamin sur la politique et son interruption ». *Anthropology & Materialism*, 2 (édition en ligne).