

Haro sur la Révolution ! ou les errements révisionnistes de la pensée libérale.

Thomas Feixa

« Fragile civilisation »

À la mort de son « petit camarade » Jean-Paul Sartre, R. Aron lâchait cette petite phrase remise au goût du jour il y a peu, anniversaire oblige¹ : « Pourquoi est-ce que tu t'intéresses à la politique, [disait Sartre] [...], si tu ne crois pas à la Révolution, si tu consens à cette société dont tu ne méconnaiss pas les turpitudes ? J'ai peut-être remplacé ce dernier mot par un terme plus modéré, mais le mot importe peu. J'étais probablement marqué par une formule qu'Alain aimait à citer : *la civilisation est une mince pellicule qu'un choc suffit à déchirer ; et la barbarie surgit à travers la déchirure. La Révolution, comme la guerre, risque de déchirer la pellicule de civilisation, lentement formée au long des siècles* [je souligne.T.F.] »²

La trajectoire inaugurée ici par R. Aron est aujourd'hui usée jusqu'à la corde. Elle est l'arme désuète, archaïque mais terriblement efficace, de tout modernisateur libéral qui se respecte dès lors qu'il s'agit de congédier la question de l'émancipation. Ainsi, de Sartre glisse-t-on grossièrement à la Révolution, des aventures effectivement stalinienne³ de ce « bag of wind » comme le surnommait G. Orwell, aboutit-on à la barbarie que libérerait la déchirure révolutionnaire quand elle ne lui serait pas tout bonnement congénitale. Que la plupart des brèches ouvertes à même cette frêle

¹ Au printemps 2005, le « journalisme » de pouvoir fêtait comme il se devait les cent ans de la naissance de R. Aron et J.-P. Sartre. Th. Gandillot, « journaliste » à *l'Express* pouvait alors rivaliser de bêtise avec ses confrères du *Nouvel Observateur* en réchauffant au passage cette ineptie : « [...] la question de savoir s'il valait mieux avoir tort avec Sartre que raison avec Aron paraît toujours, dans le chaos du monde moderne, d'une brûlante actualité » (*L'Express*, 28-02-2005). Le « mur du çon » fut franchi alors par un écrivain de la même trempe, selon lequel on pouvait accomplir avec Aron et Sartre « le tour de la grande pensée française » (M.-A. Burnier sur le chat Libération.fr, 11-03-2005). Circulez, y a plus rien à voir...

² Aron, Raymond, « Mon petit camarade », *L'Express*, 18-04-1980.

³ Sur le stalinisme rusé de Sartre ainsi que son fétichisme du Parti, on se reportera à Lefort, Claude, « La méthode des intellectuels progressistes », 1958. Dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Paris : Gallimard, 1979.



lors *ad nauseam* ce conte pour enfants: «Petit moineau, patiemment tu construis ton nid douillet, gentiment tu y déposes ton duvet et voilà que la bête immonde, l'aigle révolutionnaire s'apprête à piller ton modeste ouvrage.»

Au-delà du phénomène révolutionnaire que l'on fait voisiner systématiquement avec le Goulag, la petite formule d'Alain que Aron reconduit comme telle semble témoigner d'un déni pur et simple de la question de la *division sociale*, c'est-à-dire de celle de la *conflictualité*, la *desunione* dans les termes de Machiavel. Se situer du côté de la civilisation signifierait en effet maîtriser la division sociale, domestiquer sinon contrôler la menace d'éclatement du social dont elle est porteuse, conjurer les élans sauvages ou les effractions barbare-prolétariennes⁷ qu'elle induit inévitablement. Le fragile impératif catégorique de

⁷ Par prolétaire, prolétarien etc., je n'entends évidemment pas un Sujet historique «plein», coïncidant, messianique et universel à la façon d'un marxisme vulgaire, pas plus que je n'entends, à la façon des juristes romains – dont la descendance ne s'est décidément pas éteinte –, «ceux qui ne font que reproduire leur propre multiplicité et qui, pour cette raison, ne méritent pas d'être comptés». Bref, la tourbe populaire dont l'émancipation dépendrait de sa soumission inconditionnelle à une clique de «révolutionnaires professionnels». Je me place résolument dans l'orbite des analyses de J. Rancière pour qui *proletarii* est ce mot que la démocratie moderne a relevé pour en faire un sujet politique, à savoir «un multiple singulier par quoi sont comptés les incomptés, un opérateur de distance des corps producteurs et reproducteurs à eux-mêmes, un analyseur séparant la communauté d'elle-même». Voir Rancière, Jacques, *La mésentente*, Paris: Galilée, 1995.

pellicule qu'est la «civilisation» – entendons: l'Ordre vainqueur, *non totalitaire*, mais désespérément oligarchique – aient consisté en l'ouvrage même de ce que C. Lefort appelle la «Révolution démocratique», voilà ce qu'il conviendra de taire délibérément. Certes, on pourra reconnaître très discrètement que «la démocratie que nous connaissons s'est instituée par des voies sauvages, sous l'effet de revendications qui se sont avérées immaîtrisables»⁴, immaîtrisables pour le pouvoir et la totalité des formations partidaires qui le briguent, ajouterions-nous volontiers. Le démocrate autoproclamé M. Gauchet⁵, tout en exécrant ces «voies sauvages» de la démocratie, y sera bon an mal an contraint: «Il n'est pas faux que des mouvements de ce genre [mouvements protestataires spontanés mêlés de "radicalité irresponsable", dopés au "culte de la rupture"] ont pu avoir de grands effets de transformation sociale [je souligne. T.F.]»⁶.

On substituera néanmoins volontiers à cette vision tumultueuse, *insurgeante* des choses politiques et de la démocratie en particulier, le sage schéma de la Révolution *contre* la Civilisation: Révolution barbare, choc violent, aveugle, terrorisant, massif et soudain *contre* civilisation frêle, fragile, lentement constituée, *progressivement* constituée. Des générations d'écoliers en Droit pourront décliner dès

⁴ Lefort, Claude, *L'invention démocratique*, Paris: Fayard, 1981. p. 29. À l'expression «la démocratie que nous connaissons», j'aurais assurément préféré quelque chose comme «ce que nos régimes politiques oligarchiques comportent malgré tout de démocratique», du fait de l'âpreté de luttes indissociablement politiques et économiques, et dont nos élites dirigeantes ne peuvent à aucun titre se revendiquer.

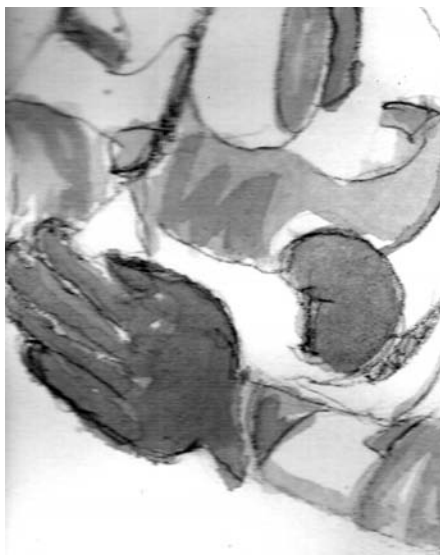
⁵ Gauchet, Marcel, *La Condition historique*, Paris: Stock, 2003. p. 160. «Disons que je suis devenu un démocrate conséquent en rompant toute amarre avec l'extrême gauche.»

⁶ *Ibid.*, p. 160-161.

la civilisation occidentale, son impératif le plus louable, susceptible de mobiliser la foi du missionnaire anciennement humaniste et laïc, désormais « citoyen », serait donc celui-ci : *faire œuvre de paix à tout prix* en préservant, ou mieux, en consolidant cette mince pellicule civilisatrice lentement formée au cours du temps. *La paix à tout prix* : cet impératif, dégoulinant de consensualisme « bon sentimenteux », consomme, il convient de le noter, la rupture avec toute une tradition de philosophie politique dont P. Clastres et C. Lefort – avant qu’il ne finisse par ramper dans le ruisseau de la démocratie libérale, *agitée*, Monsieur, *agitée*⁸ ! – seraient les dignes continuateurs. Qu’ont-ils en commun, ces penseurs-là ? Ils partagent, indéniablement si l’on suit la réflexion de M. Abensour⁹, « un soupçon légitime jeté sur l’idée même de paix [...] car enfin, la paix ne porte-t-elle pas en elle toutes les ambiguïtés et toutes les menaces de mort que contient la volonté d’unité ? [...] C’est Machiavel rappelant aux idolâtres de la *pax romana* que c’est dans les querelles permanentes entre le Sénat et

le peuple, dans l’opposition tumultueuse entre le parti des grands et celui du peuple qu’il faut découvrir le principe de la liberté qui a fait la grandeur de la République romaine. [...] C’est Rousseau [...] faisant l’éloge de la *stasis*, de l’agitation, de la guerre chez les Grecs. [...] C’est Montesquieu faisant l’éloge des divisions et des tumultes populaires, qui pratique, avec le plus d’acuité, cet exercice du soupçon à l’égard d’une valorisation non critique de la paix. [...] C’est Spinoza même, penseur de la concorde cependant [...], mais penseur de la démocratie, qui met en garde, grâce à une définition positive de la paix, contre la relation mortifère entre paix et servitude. »

Spinoza, tiens donc... Et que dit-il Spinoza ? Quel est donc son propos, un propos si fulgurant que l’on croirait tout à coup abolie pour un instant la différence des temps ? « Quelquefois aussi, il arrive qu’une nation conserve la paix à la faveur de l’apathie des sujets, menés comme du bétail et inaptes à s’assimiler quelque rôle que ce soit, sinon celui d’esclave. Cependant un pays de ce genre devrait plutôt porter le nom de désert que de nation [...]. Mais serait-ce donc à la servitude, la barbarie, le désert, qu’il faudrait réserver le nom de paix ? ». Difficile de ne pas envisager notre



⁸ M. Abensour, dans un texte dont je ne doute pas qu’il a dû faire frémir les épigones essentiellement libéraux de Lefort (« Démocratie sauvage et “principe d’anarchie” », *La démocratie contre l’Etat*, Paris, Le Félin, 2004), le notait avec pertinence : il est impossible de réduire l’œuvre de pensée lefortienne « à une variante contestataire, voire « agitée » de la démocratie libérale ». Lefort n’a-t-il pas toutefois participé sciemment de cette réduction, disons, postérieurement à la publication de *L’invention démocratique* [1981] ? C’est du moins ce que je suis prêt à soutenir.

⁹ Abensour, Miguel, « Le contre Hobbes de Pierre Clastres », dans *L’Esprit des lois sauvages*, Paris : Seuil, 1997. p. 141-143.

vénérable civilisation, mixte indépassable de « libre marché » et de « démocratie représentative » – cet *oxymore* indéboulonnable, comme le rappelle J. Rancière¹⁰ – sous l’angle de la désertification et de la mort. Cette idée de « vieille Europe » par exemple comment ne pas lui accorder en effet quelque crédit précisément en la retournant contre ses géniteurs obsédés par le culte de la modernisation. Gâteux, ils le sont, pourvu que l’on discerne dans la frénésie communicationnelle qui les anime un phénomène d’incontinence verbale, dans l’appel systématique au dialogue et à la négociation entre *partenaires sociaux responsables* un arrière-goût de potage sans sel, enfin dans l’activisme réformiste la marque d’une sénilité profonde rendant inenvisageable la possibilité même d’un geste instituant conséquent. Le diagnostic global de Castoriadis, diagnostic « pessimiste » selon Gauchet¹¹, consonne de façon remarquable avec le propos de Spinoza.

Ainsi, « l’apathie des sujets » dénoncée par ce dernier ferait signe vers le phénomène contemporain de *privatisation de l’existence* et de *dépolitisation massive*; le bétail humain « inapte à s’assimiler quelque rôle que ce soit, sinon celui d’esclave » nous renverrait à notre époque de *conformisme généralisé*; enfin, cette idée de paix dans le désert, une paix servile, *barbare*, selon Spinoza, rappellerait l’évanescence contemporaine du conflit politique et social¹² ainsi que l’érosion lente de droits politiques et sociaux durement conquis. Bref, la « paix » de nos démocraties libérales, une fois congédiés les divers cultes tourbillonnants de la communication, du nomadisme « chic », de la flexibilité « pop », etc., comme autant de simulacres de vie, n’est-elle donc pas de celles que l’on goûte dans une chambre aseptisée d’hôpital lorsque de surcroît on en a fermé les stores pour rendre la lumière plus supportable ?

¹⁰ Rancière, Jacques. *La haine de la démocratie*. Paris : La fabrique, 2005. p. 60-61. Citons in extenso : « L’évidence qui assimile la démocratie à la forme du gouvernement représentatif, issu de l’élection, est toute récente dans l’histoire. La représentation est dans son origine l’exact opposé de la démocratie. Nul ne l’ignore au temps des révolutions américaine et française. Les pères fondateurs et nombre de leurs émules français y voient justement le moyen pour l’élite d’exercer en fait, au nom du peuple, le pouvoir qu’elle est obligée de lui reconnaître mais qu’il ne saurait exercer sans ruiner le principe même du gouvernement. Les disciples de Rousseau, de leur côté, ne l’admettent qu’au prix de récuser ce que le mot signifie, soit la représentation des intérêts particuliers. La volonté générale ne se divise pas et les députés ne représentent que la nation en général. La « démocratie représentative » peut sembler aujourd’hui un pléonasmе. Mais cela a d’abord été un oxymore ».

¹¹ Gauchet, Marcel. *op cit.*, p. 269. Nous sommes en effet aux antipodes de la naïve vision « optimiste » de Marcel Gauchet selon laquelle notre « social-démocratie » peut se targuer sans rougir d’un bilan parfaitement honorable.

¹² Le remue-ménage des grèves de 1995, le désaveu infligé au « Parti socialiste » en 2002, le récent mouvement social « anti-CPE » infléchissent-ils ce diagnostic ? Rien n’est moins sûr, tant il est vrai qu’aucun de ces légers soubresauts n’a entraîné une mise en question globale de l’institué ainsi qu’une tentative de ré institution explicite, radicale, du social. Une telle tentative ne supposerait-elle pas d’ailleurs que soit congédiée la totalité des forces syndicales actuelles qui continuent de pérorer en tête des cortèges en mimant la dissidence ?

La démocratie libérale comme régime « anti-révolutionnaire »

Nul doute que le régime idéologique de notre temps, régime du consensus si l'on prête aussi bien attention aux analyses de J. Rancière¹³ qu'à celles de M. Abensour¹⁴, ne participe d'une entreprise globale de valorisation acritique de la paix. De fait, il semblerait que tout ce qui s'apparente aujourd'hui de près ou de loin au phénomène révolutionnaire serve précisément à asseoir la légitimité d'un dispositif consensuel faisant fonctionner, à nouveaux frais et selon des modalités nouvelles, le mythe de *la société réconciliée*. La Révolution est devenue un repoussoir absolu, un épouvantail, une bête immonde que nos sociétés libérales pacifiées, éprises désormais de concorde et de communication rationnelle, seraient parvenues à neutraliser. Confondu allégrement avec la fusillade et l'effusion de sang – ah si l'on pouvait transformer Février 1917 en un carnage sans précédent! –, la révolution ainsi diabolisée permet à moindres frais de stigmatiser toute politique radicale comme relevant d'une intention sinon terroriste du moins résolument anti-démocratique. Ne peut-on retenir en effet de l'idylle consensuelle cette formule selon laquelle la radicalité critique est l'ennemi de la sagesse, *hubris* qui doit être condamnée en bloc dès lors qu'elle ne s'intègre pas au marché insipide de la contestation? «Ma grand-mère me l'avait bien dit: *l'excès* est mauvais en toute chose. Ma mère n'a cessé depuis de le répéter: gare aux lendemains de beuveries, ils ne chantent jamais.» Cette morale domestique pas totalement infondée lorsqu'elle se cantonne à la débauche éthylique ou sexuelle, F. Furet aussi bien que R. Rémond ou M. Gauchet n'ont cessé de l'appliquer à un domaine assez inatten-

du: la politique et son exercice. De fait, constater que la morale de grand-mère a pénétré les hauteurs de l'École des Hautes Études en sciences sociales ne manque pas de piquant et en dit sans doute long sur l'état de délabrement de cette «vénérable» institution. Il est vrai, néanmoins, que notre petite morale n'a pas été laissée à sa nudité première et qu'on a travaillé, par «pudeur» sans doute, à la recouvrir d'un «assemblage de mots qui empêche tout cerveau sain de penser», voire d'un «galimatias qui rappelle un asile d'aliénés, le tout chamarré par surcroît de traits d'une épaisse ignorance et d'une colossale inintelligence»¹⁵.

N'est-il pas de bon ton, depuis la publication de *Penser la révolution française* [1978]¹⁶, de situer la Terreur au cœur même de toute visée révolutionnaire, bref de penser consubstantiellement Terreur et Révolution? La leçon à

¹³ Voir entre autres, Rancière, Jacques. *Chroniques des temps consensuels*. Paris: Seuil, 2005.

¹⁴ Abensour, Miguel, «Philosophie politique critique et émancipation? » *Politique et sociétés*, 3.

¹⁵ Rien qui n'eût échappé à la sagacité de l'auteur de *Contre la philosophie universitaire* (Paris, Payot & Rivages, 1994 [1851]), Arthur Schopenhauer, même si, comme le notent M. Abensour et P.-J. Labarrière dans la préface à cet ouvrage – «Parasites appointés, qu'avez-vous fait de la vérité?» –, Schopenhauer manifeste une indifférence dommageable à la question de la liberté politique ainsi qu'à celle de la démocratie. Pauvre «innocente jeunesse» qui continue à se rendre au Centre Raymond Aron, prête moins à «apprendre, à croire et à adorer» qu'à réussir par tous les moyens, à l'instar de leurs brillants jean-foutres en chaire proches de leur retraite universitaire. Pauvre innocente jeunesse qui semble avoir tourné le dos au refus de parvenir c'est-à-dire à la base même de l'éthique prolétarienne, privilégiant dès lors l'univers scintillant des colloques interdisciplinaires européens, ses petits fours, ses réseaux gentiment cosmopolites. «Elites juvéniles européennes, unissez-vous!»

¹⁶ Furet, François. *Penser la révolution française*. Paris: Gallimard, 1978.



¹⁷ Cité par Noiriel, Gérard, *Les fils maudits de la République*, Paris : Fayard, 2005, p. 164.

¹⁸ J'emprunte cette expression à G. Noiriel, non sans adopter, une position de réserve quant à sa catégorisation des intellectuels contemporains français entre intellectuels révolutionnaires/intellectuels de gouvernement/intellectuels spécifiques. Même réserve concernant la visée globale de son ouvrage. Il y a de la feinte dissidence dans l'air ! La description de l'*ethos* de l'intellectuel de gouvernement n'en demeure pas moins très pertinente. Ainsi, peut-on lire, aux pages 143-144, « de même qu'il déteste les ruptures, l'intellectuel de gouvernement ne supporte pas les conflits. Le pronom personnel qu'il utilise le plus souvent, c'est le "nous" consensuel qu'il oppose au "je" narcissique et au "il" dénonciateur. Il n'aime pas non plus citer nommément les auteurs avec lesquels il débat, sauf lorsqu'il s'agit de leur tresser des couronnes de laurier. Refusant les polémiques, il ne répond pas aux critiques que lui adressent ses adversaires, car ce serait leur donner de l'écho dans l'opinion. Et, puisqu'il a géré son réseau en bon père de famille, il est en droit d'attendre de ceux qui en font partie un minimum de loyauté. Là encore, c'est une question d'éducation. Il faut être vraiment mal élevé pour critiquer en public un membre de son clan, surtout lorsque vous lui devez votre carrière ou votre notoriété. Et la plupart des universitaires sont des gens bien élevés. »

¹⁹ *La condition historique*, p. 160.

tirer de « l'ère des révolutions » – ère que l'on s'empresse de décréter close quand on ne la confond pas avec « l'ère des totalitarismes » – est fort simple, et administrée en une phrase par Rémond : « la volonté de changer la condition des individus [dessein révolutionnaire par excellence] conduit au totalitarisme »¹⁷. Gauchet, un peu à la traîne, mais *outsider* indéniable dans la course au trophée du meilleur « intellectuel de gouvernement »¹⁸, n'est pas non plus en reste, loin s'en faut. N'oppose-t-il pas en effet, dans *La Condition Historique*, Révolution et Démocratie sans plus de précisions, livrant ainsi cette prétendue antinomie au *cela va de soi* ? Gauchet commente ainsi sa rupture avec Lefort, et plus généralement avec les groupes d'ultra-gauche, « ces marges spontanistes du gauchisme » lâche-t-il au passage, comme pour enterrer ses propres errances pubertaires :

« La philosophie de la démocratie et l'imaginaire de la radicalité subversive font mauvais ménage, en dernier ressort. L'incohérence a fini par me sauter aux yeux. La démocratie est bonne fille, il est vrai. Elle admet par définition une grande variété de positions. Il est possible de rationaliser cette combinaison de démocratisation et d'ultra-critique. Cela donne ce qu'on peut appeler le « révoltisme ». Certes, la démocratie constitue un cadre indépassable, en cela on brise avec la révolution [je souligne. TF], mais pour encourager la révolte, puisque dans ce cadre, ce sont les revendications radicales, l'impératif utopique, les protestations des marges qui sont le vecteur authentique de l'invention collective. Miguel Abensour a théorisé cette vision, dans la ligne de Lefort, sous le nom de 'démocratie sauvage' [...] »¹⁹.

La révolution, disions-nous, est ici congédiée au nom même de la démo-

cratie. Entendons, elle demeure l'Autre d'une forme démocratique unique, à savoir d'un système représentatif indépassable où cohabitent dans l'harmonie une société civile effervescente et un Etat conscient de ses limites. Réciproquement, cette « vraie » démocratie ne peut consister qu'en un « cadre anti-révolutionnaire »²⁰, voire contre-révolutionnaire si besoin est. Même lorsque l'on est un démocrate *inconséquent*, à la façon des « révoltistes », de ceux qui, à l'instar d'Abensour et de sa « démocratie insurgente », de Lefort et de sa « démocratie sauvage », de Castoriadis et de sa « démocratie directe », sont atteints d'une « crispation insurmontable, d'une fixation, d'une crampe à la révolte »²¹, on *brise* – évidemment, cela va de soi, etc. – avec la révolution. Bref, même aux yeux de la fine fleur de la subversion, la révolution ne trouve plus grâce. Elle est une question qui n'a plus lieu d'être, à conjuguer au passé. « Objet qui n'en est plus un ! »²² dirait sans doute Gauchet, et que seuls quelques retardataires, plus en retard encore que la clique « révoltiste » déjà à la traîne, continuent de prendre en vue. Mensonge que tout cela, bien évidemment ! Ni Lefort – pourtant bien assagi aujourd'hui –, ni Castoriadis, ni Abensour n'ont jamais brisé avec la révolution. Attentifs à toute idéologisation de celle-ci, à la forme en « isme » qui la menace incessamment, plus généralement aux « points de retournement de la liberté à son contraire » pour reprendre une formule chère à Abensour, ils ont toujours su en relever le potentiel radicalement émancipateur et, n'en déplaise à Gauchet, viscéralement démocratique.

Gauchet fait de la démocratie un cadre. Analyse assurément navrante que celle qui consiste à faire jouer à cette « débordante de monde », mieux à cette débordante de toute configuration

policrière²³, attachée à troubler les places et fonctions « rationnelles » imparties à chacun, un rôle d'encadrement proche de l'idée de maîtrise, de contrôle. Rien de très nouveau au fond avec cette idée de cadre indépassable. On ne fait que convertir une « manière d'être du politique », une institution politique du social inédite, indissolublement liée à l'épreuve d'une indétermination des fondements de la loi, du pouvoir et du savoir, comme l'a montré Lefort, en un modèle ou une formule ossifiée, strictement définie : la « démocratie-cadre » ou comment englober la



²⁰ Abensour, Miguel, Lettre d'un « révoltiste » à Marcel Gauchet converti à la politique normale, *Réfractons*, 2004, n° 12, p. 161.

²¹ *Ibid.* p. 159.

²² Gauchet, Marcel, *op. cit.*, p. 14. « L'entreprise difficile est de devenir son propre contemporain. Que d'énergie et de talents dépensés en vain, à chaque époque, au service de causes mortes ou à la poursuite d'objets qui n'en sont pas ! »

²³ Rancière, Jacques, *La Méésentente*, *op. cit.*, p. 51. Par police il s'agit d'entendre « l'ensemble des processus par lesquels s'opèrent l'agrégation et le consentement des collectivités, l'organisation des pouvoirs, la distribution des places et fonctions et les systèmes de légitimation de cette distribution et au système de ces légitimations ».

démocratie dans une logique de simple police, logique qui constitue pourtant sa cible privilégiée.

La régression intellectuelle est telle qu'il semblerait que nous retournions à un vulgaire paradigme juridico-fonctionnel²⁴ en guise de démocratie – un régime politique au sens le plus étroit –, sur fond d'acceptation inconditionnelle d'un fait baptisé «libéral». Ainsi donc, apprenons-nous, «il y a un *fait libéral* qui constitue l'une des principales articulations de nos sociétés: la limitation du droit de l'Etat par les droits fondamentaux des personnes, autrement dit les libertés publiques et l'indépendance de la société civile»²⁵. Ne pourrait-on se demander utilement si cette indépendance de la société civile et son cortège de libertés publiques proviennent véritablement d'un courant libéral? La conquête de libertés publiques, les combats multi-formes menés contre l'Etat et sa logique unifiante, totalisante, relèvent-ils vraiment d'une expérience libérale comme telle? Cette idée de «fait libéral» ne consiste-t-elle pas en une appropriation

illégitime visant à occulter que, derrière un *fait*, l'on retrouve souvent «la lutte et l'échange des hommes», un *agir* comme tel? Ne s'agit-il pas, *via* l'affirmation brute d'un «fait libéral» décharné, d'éluider cette vérité première et énoncée sans fard par Lefort:

«L'Etat libéral s'est fait, en principe, le gardien des libertés civiles; mais, *dans la pratique* [je souligne, TF], il a assuré la protection des intérêts dominants, avec une constance que seule pût ébranler la longue lutte de masses mobilisées pour la conquête de leurs droits. Ni la résistance à l'oppression, ni la propriété, ni la liberté d'opinion ou d'expression, ou de mouvement, mentionnées par les grandes déclarations, n'ont été autrefois jugées sacrées par la plupart de ceux qui se nommaient libéraux, lorsqu'elles concernaient les pauvres et nuisaient aux entreprises des riches ou à la stabilité d'un ordre politique fondé sur la puissance des élites, c'est-à-dire de ceux qui, comme on disait en France jusqu'au milieu du XIX^e siècle, détenaient 'honneurs, richesses et lumière'. »²⁶

Abensour a relevé ce qui demeure en définitive le plus grave dans cette petite querelle universitaire, c'est-à-dire ce qui chez Gauchet va bien au-delà du trucage des analyses des uns et des autres. Le propos de ce dernier n'est-il pas émaillé en effet d'une certaine forme de révisionnisme historique? N'y a-t-il pas lieu de s'alarmer face à la liquidation sournoise d'une mémoire révolutionnaire de la démocratie, mémoire de ceux qui, au cri joyeux de «Haro sur tous les indépassables!», cri révolutionnaire par excellence, ont mené d'âpres combats au péril de leur vie? Cet ensemble de questions adressées à Gauchet nous paraît toucher au plus juste: «D'abord qu'est-ce qui vous autorise à séparer la révolution de la démocratie de façon aussi péremptoire?» Et Abensour, vrai-

²⁴ Retour à un paradigme juridico-fonctionnel, c'est-à-dire évacuation de la question de la domination par l'invocation d'un formalisme «auto-suffisant». Les analyses de Lefort et du jeune ultragauchiste Gauchet, à cet égard, demeurent limpides: «[...] tenant pour la réalité politique un ensemble de règles [je souligne], sans examiner les limitations que leur font subir leurs conditions d'application, la conception libérale dissimule, indiscutablement, l'état de fait qui prévaut dans les régimes bourgeois: la main mise, d'une part, sur le gouvernement des affaires collectives, de la minorité des puissants dans l'ordre économique, entourée de ses exécutants directs et indirects, et d'autre part, la dépossession du plus grand nombre de tout pouvoir, corrélative de l'exploitation qu'il subit au plan du travail.» Voir Lefort, Claude et Gauchet, Marcel. Sur la démocratie: le politique et l'institution du social. *Textures*, 1971, n° 2-3, p. 7-8.

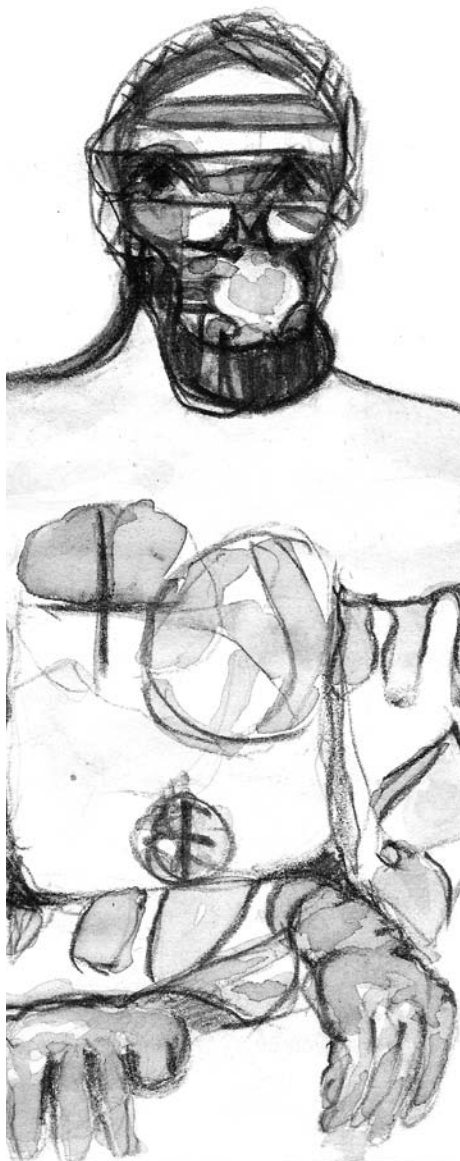
²⁵ Gauchet, Marcel, *op. cit.*, p. 268.

²⁶ Lefort, Claude, Droits de l'homme et Etat Providence, *Essai sur le politique*, *op. cit.*, p. 34.

semblablement atterré, de poursuivre : « 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 ? »²⁷

La Révolution une fois éradiquée jusqu'à ses restes ultra-gauchistes, le révoltisme conçu comme perversion de la démocratie ou encore comme radicalité irresponsable, reste à accomplir le grand saut dans le marigot de l'ordre établi : « En m'éloignant de Lefort, j'ai pris mes distances aussi avec ce qui en était venu à m'apparaître comme une inconséquence politique. J'ai 'viré à droite', en somme, en me ralliant à la politique normale. » Combien de fois Castoriadis s'est-il retourné dans sa tombe ? La *normalisation* de la « politique normale », sa promotion au titre d'un horizon indépassable de notre temps ne s'offre-t-elle pas comme soutien aux pratiques politiciennes les plus viles ? Revenir ainsi à la « politique normale », n'est-ce pas rétrograder à une conception étriquée de la politique, mieux à une conception *anti-politique* de la politique ? N'est-ce pas en effet signifier qu'elle peut se résumer à un simple art de conquête et de conservation du pouvoir, un vulgaire art de la brigue dont la visée ultime demeure l'installation aux commandes de l'État ? N'était-ce pas là précisément le cauchemar par excellence de Castoriadis ?

« Je ne crois pas et je ne veux pas croire que les jeux soient faits. Je veux parler ici du jeu politique, au sens fort du terme *politique*. Je ne parle ni de M. Reagan ni de M. Mitterrand et je ne pense pas non plus à la gestion gouvernementale des affaires courantes. Par politique, j'entends une activité collective réfléchie et lucide, visant l'institution globale de la société. »²⁸



²⁷ Abensour, Miguel, *op. cit.*, p. 161-162.

²⁸ Castoriadis, Cornélius, Héritage et révolution. 1985. Dans *Figures du pensable*. Paris : Seuil, 1999. p. 129.

Arrêtons-en avec Gauchet en remarquant simplement qu'il participe des ratiocinations de la pensée libérale contemporaine, ratiocinations communes aux forces politiques institutionnelles de droite comme de « gauche » aujourd'hui, et qui semblent s'édifier sur cette pseudo-évidence, à vrai dire un véritable socle idéologique : nous vivons dans la forme enfin trouvée de la société politique libre et juste. Parfum de fin de l'histoire donc, sur fond de grande réconciliation. D'une histoire qui toucherait à sa fin car, faut-il ajouter aussitôt, certaines réformes restent à faire, certains ajustements à pratiquer. Le clivage droite-gauche, entré en désuétude depuis que quelques membres de la

fondation néolibérale Saint-Simon ont proclamé la victoire du Centre²⁹, ne porterait donc plus que sur les modalités de tels ajustements, de toute façon inéluctables, ainsi que sur le degré de compassion qu'il conviendrait de témoigner à ceux qui seront condamnés à en faire les frais. Un consensus traverse tout le spectre politique : de l'Etat « modeste » et du Capital, faces d'une même médaille mais que l'on s'applique à opposer, on ne peut que s'accommoder. Au mieux pourra-t-on tenter de les moraliser, voire – la grande farce ! – de corriger les excès de l'un grâce à l'activité providentielle de l'autre, quand ce ne serait pas grâce à quelque institution super-étatique, régulatrice et *comptable devant aucun peuple*. Comble du pathétique, cette entreprise de moralisation-corrrection se donne sous les traits d'une dissidence authentique, véritablement ancrée à « gauche ». Corollaire immédiat de cette normalisation du capitalisme, sous couvert de farouche opposition : la Révolution est terminée ! À savoir, un bouleversement égalitaire de la nature des rapports sociaux, mieux une remise en cause de toutes les déterminations de l'existence, *y compris la détermination économique*, demeure inenvisageable et d'ailleurs n'est pas souhaitable. « Ne nous reste-t-il donc qu'à choisir entre telle ou telle figure de réformisme ? » interrogeait Lefort en 1963 avant de conclure à la nécessité de s'engager dans une *critique révolutionnaire*³⁰. Question périmée aux yeux de la majorité des intellectuels de « gauche » aujourd'hui. Mais faudra-t-il s'étonner alors que, retranché de tout projet révolutionnaire, le socialisme ne puisse désormais constituer autre chose qu'un vulgaire supplément d'âme, un refrain compassionnel pétri de sollicitude et nous renvoyant dans les parages d'un méprisnable christianisme « social » ?

²⁹ Voir, Furet, François, Julliard, Jacques, Rosanvallon, Pierre, *La République du centre. La fin de l'exception française*, Paris : Calmman-Levy, Fondation Saint-Simon, 1988. Que dire de cet ouvrage majeur de « l'idéologie française » et de la fondation Saint-Simon qui en a assuré l'édition ? Peut-être simplement qu'ils participent de ce que M. Abensour nomme « l'effet-Furet » (*op. cit.*, p. 162), effet suffisamment puissant pour s'être emparé d'esprits aussi corrosifs que ceux de C. Lefort et de C. Castoriadis. Le premier n'a-t-il pas consenti à publier son ouvrage *Ecrire*. À l'épreuve du politique avec le concours de la fondation St Simon, au risque de jouer le rôle d'une simple caution « gauchiste » à ce *think tank* à la française ? Le second ne saluait-il pas en François Furet celui qui avait su renvoyer dos à dos les « théologiens » révolutionnaires et contre-révolutionnaires dans un article intitulé « La révolution devant les théologiens » ? Mais comment donc « des esprits indépendants, inventifs, plus portés à l'hérésie qu'à l'orthodoxie ont pu prendre intérêt au travail de celui qui n'avait de cesse de construire un nouveau juste-milieu, matiné de 1789, de Thermidor, de pensée doctrinaire, d'orléanisme [...] de république centrisme style IIIème République, d'aronisme » ? (*ibid.*)

³⁰ La dégradation idéologique du marxisme. 1963. Dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, *op. cit.*, p. 322.

« Socialisme réel » et « maléfice » révolutionnaire

Le socialisme... Lui non plus n'est pas épargné. Le catéchisme libéral qui court à propos de la Révolution ne peut manquer de s'y appliquer. Comme si la destruction de l'un devait entraîner l'éradication de l'autre et réciproquement. Comme si la *condition même* de la pulvérisation de l'un trouvait en la condamnation de l'autre son *nécessaire* appui. Aussi, depuis l'extinction des mouvements politiques et sociaux des années 1970, le « discours social »³¹ est-il invariablement le même, un discours qui en est venu à imprégner durablement notre imaginaire politique : le Socialisme, parce que révolutionnaire, ne pouvait qu'engendrer un régime d'oppression sans précédent, le Totalitarisme russe.

Rien dans cette thèse simpliste qui ne soit hautement contestable. Et pourtant, elle fait figure d'évidence : le communisme, c'est évidemment le goulag ; le socialisme, celui que n'a pas fécondé la sagesse libérale, le socialisme « pur » et « dur » dira Gauchet³², c'est l'épouvantable Etat totalitaire. L. Janover, dans sa belle préface à la réédition de *Marx critique du marxisme*, n'a pas manqué de le souligner : « La chute définitive de l'URSS a laissé debout le mythe originel de la révolution russe, baptisée révolution prolétarienne et socialiste. Il en a même été renforcé non pour ce qu'il était, mais comme réalisation de ce qu'il n'était pas. Tout ce que le bolchevisme a dit sur son propre compte fait figure de vérité révélée, et, comme la mystification fut universellement acceptée, elle continue à déteindre sur le présent et à hypothéquer l'avenir³³. » De fait, la pensée libérale semble partager, sur le mode de la dénonciation, un présupposé majeur avec les idéologues « communistes » d'hier : le socialisme est

réellement advenu en octobre 1917. Ou encore : socialisme est le terme qui est parfaitement adéquat au régime d'oppression qui a vu le jour en octobre 1917. Dès lors, la question « le communisme russe était-il un communisme ? »³⁴ déclinable en « l'URSS était-elle oui ou non une union soviétique ? » ne continue-t-elle pas paradoxalement d'être une question intempestive, au point d'être quasi inaudible aujourd'hui encore ?

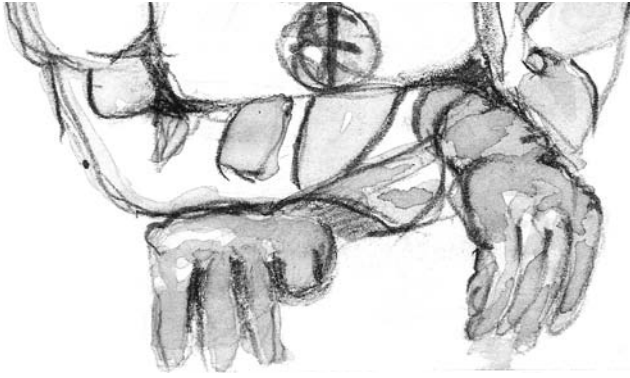
Intempestive, elle l'a en tout cas incontestablement été, de sorte qu'on ne soulignera peut-être jamais avec suffisamment de force la chose suivante : les critiques à la fois les plus acerbes – car mues par un désir authentique de liberté – les plus précoces et les plus pertinentes du totalitarisme « communiste » proviennent d'une matrice de réflexion socialiste comme telle, issue des traditions communalistes et conseillistes. N'en déplaise à ceux qui font de l'anti-totalitarisme un combat de droite, suivant en cela F. Furet. Que nous

³¹ Lefort, Claude, *Maintenant, Libre*, 1977, 1. Par « discours social » il s'agit de comprendre un discours « difficile à circonscrire, sans auteur, mais qui se forme dans le cadre des élites, est propagé par la presse, la radio et la TV et devient de plus en plus discours de masse »

³² Gauchet, Marcel, *op. cit.*

³³ Janover, Louis, « Maximilien Rubel, une œuvre en trop ». Dans Rubel, Maximilien. *Marx critique du marxisme*. Paris : Payot (Critique de la politique), 2000 [1974], p. 11.

³⁴ Le communisme russe était-il un communisme ? C. Lefort n'a pas manqué de répondre par l'affirmative à cette question. Son ouvrage, *La Complication* (Paris : Fayard, 1999), alors même qu'il s'applique à critiquer vertement un nouveau schéma d'interprétation du totalitarisme russe développé par F. Furet et M. Malia, schéma tout au service de la conservation sociale, faut-il y insister, n'est-il pas assorti d'un sous-titre explicite : Retour sur le communisme ? Il va de soi que ce retour sur le communisme signifie désormais, pour l'auteur, un retour sur le totalitarisme comme tel. Fatigue intellectuelle, quand tu nous tiens...



sachions, en effet, la droite française, diplomatiquement très conciliante à l'égard de l'URSS, a toujours idéologiquement combattu le socialisme selon un principe de préservation de l'ordre établi, c'est-à-dire *quelle qu'ait pu être la forme dudit socialisme*. Impossible d'éluder, croyons-nous, non seulement l'antistalinisme mais aussi l'anti-léninisme de ces divers courants communistes : groupes dits « d'ultra-gauche » – de simples « échappatoires » selon Trotski³⁵ – proches notamment de Mattick, Pannekoek, Korsch ou Rühle, mais aussi mouvements anarchistes – assumant sans problèmes la dénomination de communistes libertaires – amenés par des révolutionnaires tels Voline, Malatesta, Berkman, Goldman, Makhno... Autant de tendances politiques radicales qui se sont accordées sur l'essentiel : l'inexistence totale du communisme en

Russie dès octobre 1917 ainsi que le rôle contre-révolutionnaire, *anticommuniste comme tel* du bolchevisme. Autant de courants politiques qui, sans nul doute, se seraient accordés sur le propos d'A. Breton : « Parler de 'communisme' à ce sujet [le stalinisme] est, évidemment, déraisonner à plaisir. »³⁶

Difficile, dans cette veine, de ne pas évoquer les analyses du groupe révolutionnaire *Socialisme ou barbarie* en France, notamment celles de ses deux cofondateurs Lefort et Castoriadis. C'est précisément au nom d'un communisme déterminé, communisme contre l'État – ce « *boa constrictor* » selon Karl Marx – mais aussi communisme anti-Parti, qu'un tel groupe, dès 1949, s'est attaché à dénoncer le mythe du socialisme réalisé en URSS. Ce que montrait par exemple C. Castoriadis à cet endroit n'était autre que l'avènement d'un système économique d'exploitation inouï, inégalitaire au point de faire pâlir le capitalisme occidental le plus féroce³⁷. Absurde donc aux yeux du groupe *Socialisme ou Barbarie* cette idée selon laquelle l'étatisation des moyens de production ou leur nationalisation conférait automatiquement un caractère socialiste à la production. Une fois encore, les libres producteurs susceptibles de fonder autant de libres associations étaient dépossédés de toute direction de la production, l'extorsion de la plus value se poursuivant de façon implacable. La division entre simples

³⁵ Bourseiller, Christophe, *Histoire générale de l'ultra-gauche*, Paris : Denoël, 2003. Voir en exergue de son ouvrage : « Il existe en ce moment trois courants fondamentaux dans le communisme international : le centre, la droite et la gauche (léniniste). En dehors de ces trois courants, il y a différentes sortes d'échappatoires ultra-gauchistes, qui tâtonnent entre le marxisme et l'anarchisme. » [Léon Trotski, Lettre ouverte à la rédaction du journal communiste italien Prometeo, le 22 Avril 1930, *Bulletin d'information de la fraction de gauche italienne*, n°2, septembre 1931.]

³⁶ Janover, Louis, *op. cit.*, p.20.

³⁷ Castoriadis, Cornélius. Les rapports de production en Russie, 1949. Dans *La société bureaucratique*, Paris : Bourgois, 1990.

détenteurs de la force de travail et détenteurs du Capital se trouvait quant à elle approfondie. Mais qu'importe, le moindre apparatchik « communiste » de l'époque pouvait alors se contenter d'annoncer que le régime « soviétique » avait aboli l'exploitation parce que la providentielle étatisation était advenue. Étatisation de quoi, d'ailleurs ? À n'en pas douter, de l'exploitation. Étatisation au profit de qui ? D'une bureaucratie comme classe dominante et non simplement conçue comme une caste parasitaire temporairement greffée sur un Etat soi-disant prolétarien à la manière de Trotski. Les théologiens libéraux, très à l'écoute des mensonges touchant l'effectivité de l'abolition de l'exploitation, ne cesseront par la suite de le répéter : voyez où mène la « meurtrière » égalité, en premier lieu matérielle, cette égalité pourtant inexistante en « URSS »... Droit au Goulag ! D'où il suivra immédiatement que le meilleur rempart contre le totalitarisme ne sera autre que l'indépassable alliance du marché et de la démocratie représentative.

Balayer d'une façon ou d'une autre ces traditions communistes révolutionnaires, bien souvent en se contentant d'invoquer leur marginalité, a constitué l'une des tâches essentielles de l'historiographie libérale. La vérité nue doit être celle-ci, une vérité décomposable en deux moments : 1. Le « socialisme » est advenu en Russie quoiqu'en aient dit, souvent au péril de leur vie, une poignée de trublions libertaires. 2. Si le « socialisme » a broyé des millions d'existences c'est qu'il contenait un vice originel, l'idée de Révolution. F. Furet a dressé les traits de cette révolution en « idée » de la façon suivante : culte de la Rupture et de la construction sur table rase, saisie de l'appareil d'Etat, enfin, évidemment, passion funeste de l'égalité baptisée égalitarisme³⁸. Or là encore, il s'agit d'un

formidable travail d'occultation, car cette « idée » de révolution qui plane tel un fantôme permet de taire les constantes même du phénomène révolutionnaire, à savoir une effervescence populaire créatrice d'institutions politiques autonomes, un développement de mouvements sauvages « centrifuges », une libération débridée de la parole publique, un contrôle strict de la représentation doublé du rejet massif d'un type déterminé d'individu : le brigueur professionnel, l'amoureux du pouvoir et de la conquête de l'appareil d'Etat.

L'éliasion savante du phénomène révolutionnaire au profit de son antithèse, « l'idée » de révolution, est ce qui permet à F. Furet d'en finir une bonne fois avec la question de l'émancipation. Ainsi, « l'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser, et d'ailleurs personne n'avance sur le sujet, dans le monde d'aujourd'hui, même l'esquisse d'un concept neuf. Nous voici condamnés à vivre dans le monde où nous vivons »³⁹. Car, faut-il ajouter immédiatement, toute rupture avec l'ordre social établi, tout changement égalitaire de la nature des rapports sociaux nous conduisent inmanquablement dans les parages du totalitarisme. Entre la révolution et le totalitarisme existe donc comme un lien d'acier par lequel la passion de la liberté ou de l'égalité nous mène partout et toujours au chaos. Qu'on se rassure néanmoins, avec Gauchet la « dissolution du croyable révolutionnaire » est advenue, entraînant avec elle la pulvérisation du totalitarisme russe – Gauchet parle évidemment de communisme⁴⁰.

³⁸ Furet, François, *Le passé d'une illusion*, Paris : Calmann-Lévy, 1995. Voir précisément le chapitre intitulé « La passion révolutionnaire ».

³⁹ *Ibid.*, p. 572.

⁴⁰ Gauchet, Marcel, *op. cit.* « [...] c'est de cette dissolution du croyable révolutionnaire que le communisme est mort ».

Ne suffit-il pas de se remémorer quelques précieux événements afin de perturber l'économie simpliste de ces châteaux de cartes théoriques ? Ainsi, que faire de la révolution hongroise de 1956, première révolution antitotalitaire selon Lefort ? Oserait-on suggérer que si elle n'avait pas été réprimée, elle nous aurait ramenés inéluctablement à ce qu'elle combattait initialement ? Oserait-on prétendre que la question du socialisme a constitué un enjeu mineur lors du soulèvement hongrois, que les insurgés hongrois se battaient au nom d'un nationalisme étriqué tout en louchant sur ces régimes politiques idylliques de l'Ouest ? Et les Révoltes au Goulag – la lutte des classes en URSS ! – celle de Kenguir par exemple⁴¹ ? Ennuyeuse, cette révolte-là et pas que pour les « petits Sartres »⁴² ! Et le soulèvement de Novotcherkaast en 1962, soulèvement dont le conservateur Alexandre Soljenitsyne, auteur de *L'Archipel du goulag*, soulignait qu'il renouait avec la tradition du mouvement ouvrier russe⁴³ ? Qu'est-ce qu'un

historien libéral pourrait bien en faire de ce soulèvement-là ?

Notons qu'il sait très bien quoi faire d'Octobre 1917 : ni plus ni moins ce qu'en ont fait un Staline ou un Lénine, à savoir une révolution authentiquement prolétarienne. Or, qu'y avait-t-il de révolutionnaire dans cet Octobre où se jouait la liquidation des soviets, organes populaires autonomes, formes politiques inventées renouant avec des pratiques de démocratie directe et conjurant explicitement la menace que constitue l'État – quelle qu'en soit la forme ? Qu'y avait-t-il de révolutionnaire dans l'avènement, via le bolchevisme, du Parti, cette formation sociale sans précédent censée contrôler le détail de la vie sociale, c'est-à-dire la domestiquer en liquidant la possibilité de toute initiative collective ? À croire que Kronstadt, 1921, la liquidation des derniers soviets sous la houlette d'un certain Trotski, c'était ça le comble de la révolution ! Ainsi se jouait le premier acte d'un grand mensonge collectif, en premier lieu le mensonge d'un nom :



⁴¹ Lefort, Claude, *Un homme en trop. Réflexions sur « l'Archipel du Goulag »*, Paris : Seuil, 1976. Voir le magnifique chapitre « Avec des fissures s'effondrent les cavernes ».

⁴² Lefort, Claude. La méthode des intellectuels progressistes, 1958. Dans *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, op. cit.

⁴³ Lefort, Claude, *Un homme en trop*. op. cit.

Union des Républiques Soviétiques et Socialistes... Sans soviets et sans Socialisme.

La question de la révolution réclame complication, *a fortiori*, car elle ne laisse pas d'être aujourd'hui encore, une *question ouverte*. Que l'idéologie du temps, de B.-H. Lévy à M. Gauchet, travaille encore passionnément à la maintenir fermée nous met précisément sur la piste de cette ouverture. Que le travail de dégradation idéologique du concept de révolution batte son plein – la «révolution» Internet, la «révolution» des prix du supermarché X, etc. – nous incite à comprendre que celui-ci demeure une «signification imaginaire» encore très vivace que l'on ne parvient pas à «refroidir» si facilement. À quelle condition maintenir la question de la Révolution en son ouverture primordiale? À la condition de renvoyer dos à dos «démonologues» libéraux et «angéologues»⁴⁴ «communistes» de la révolution – ceux-là, de toute façon, sont en voie d'extinction. À la condition de renvoyer ces «théologiens» comme les appelle Castoriadis, adorateurs ou contempteurs de l'idéologie de la Rupture – elle est le Bien ou le Mal – à leur présumé commun, le révolutionnarisme, véritable étouffoir du phénomène révolutionnaire dans la mesure où il en constitue l'idéologisation vulgaire.

Que faut-il entendre par révolutionnarisme? Un mythe selon lequel la révolution en son essence serait un «point sublime» – l'expression est de Maurice Merleau-Ponty –, irruption d'un moment parfait instaurant une socialisation vraie, dernière et sans inertie. Par socialisation vraie, entendons l'avènement d'une société Une, qui aurait aboli ses divisions, synonymes d'autant de troubles, de turbulences nuisibles. Pourrait-on néanmoins cesser de renvoyer

systématiquement toute remise en cause radicale de l'institué, de ce qui est là, du côté du fantasme de la «bonne société»? Pourrait-on par là même cesser d'attribuer à toute tradition révolutionnaire l'ambition folle et naïve d'en finir avec l'histoire, avec la lutte et l'échange des hommes? Trouve-t-on la trace du fantasme d'un accomplissement du social chez l'auteur des *Conseils ouvriers*, A. Pannekoek, par exemple? Doit-on compter pour rien, en effet, cette affirmation essentielle selon laquelle «'Conseils ouvriers' [...] ne désigne pas une forme d'organisation fixe, élaborée une fois pour toutes et dont il resterait seulement à perfectionner les détails»⁴⁵? Peut-on déceler un quelconque culte du «bon régime» du côté des anarchistes, E. Malatesta entre autres libertaires? Exaspéré par les quémandeurs de formules sociales miracles – «Qu'est-ce qui se passera si le mécanicien est pris de colique quand le train roule? Qui videra les fosses d'aisance?» – l'auteur de *L'Anarchie* répondait ainsi à ces consommateurs serviles de programmes politiques: «Nous ne sommes pas plus prophète que les autres, et si jamais nous avons la prétention de donner une solution officielle à tous les problèmes qui se présenteront dans la société future, ce serait une façon vraiment étrange de comprendre l'abolition du gouvernement [l'État]. Ce serait nous déclarer gouvernement et prescrire un code universel pour les hommes d'aujourd'hui et de demain, à la façon des législateurs de la religion»⁴⁶.

⁴⁴ Castoriadis, Cornélius, *La révolution devant les théologiens*, 1989. Dans *Le monde morcelé*, Paris: Seuil, 1990.

⁴⁵ Cité par Bricianer, Serge. *Pannekoek et les conseils ouvriers*, Paris: EDI, 1969. p. 290.

⁴⁶ Malatesta, Errico, *L'Anarchie*, rééd. Lux 2004, p. 91.

On travestit le phénomène révolutionnaire lorsqu'on l'érige en un moment absolu, en un événement absolu de l'Histoire, susceptible de partager une fois pour toutes l'Ancien et le Nouveau. Le phénomène révolutionnaire est rupture et création à la fois mais ces deux termes ne sauraient s'écrire en majuscule. Une rupture n'est pas cette table rase, ce décret d'abolition du passé, comme on feint de le penser. Une création social-historique n'est pas une vulgaire construction homogène à partir d'un commencement absolu, selon un plan ou un programme évidemment issu de la table de travail d'une avant-garde intellectuelle. Ainsi, lorsqu'émerge une forme politique nouvelle son élément n'est pas la discontinuité pure. À l'inverse, « elle fait feu du bois qu'elle trouve, la rupture est dans le *sens*

nouveau qu'elle confère à ce qu'elle hérite ou utilise »⁴⁷. Dès lors, entre un réformisme plat qui se satisfait d'ériger la mythologie révolutionnaire en un repoussoir absolu – pour restituer, mélancoliquement ou non, la dignité de l'ordre établi – et l'adhésion sans faille à des thèses révolutionnaristes, ne se joue-t-il pas ni plus ni moins que la liquidation des aventures révolutionnaires et, au-delà, la liquidation d'une possible réactivation des initiatives révolutionnaires ?

Thomas Feixa

RMiste, doctorant en philosophie politique.

⁴⁷ Castoriadis, Cornélius, *op. cit.*, p. 195.

