

Réflexions sur l'idée de la révolution au début du XXIe siècle

Christian Laval,
Professeur émérite de sociologie,
Université de Paris X Nanterre, Sophiapol.

Résumé : Repenser la révolution s'impose aujourd'hui après l'échec définitif du communisme d'État. Le néolibéralisme n'a pas réussi à éteindre ni à monopoliser à son profit l'idée de rupture radicale. Nous ne sommes pas entrés dans une période « post-révolutionnaire », nous sommes dans une époque où la révolution se redéfinit comme ré-institution de la société. Elle n'est pas d'abord et avant tout une « prise de pouvoir », elle est une accélération et une généralisation d'un processus de création d'institutions nouvelles fondées sur le principe d'une participation directe des citoyens et des travailleurs.

Abstract : Rethinking the revolution is necessary today after the definitive failure of state communism. Neoliberalism has failed to extinguish or monopolize for its own benefit the idea of a radical break. We have not entered a "post-revolutionary" period, we are in an era where revolution is being redefined as the re-institution of society. It is not first and foremost a "takeover", it is an acceleration and generalization of a process of creating new institutions based on the principle of direct participation of citizens and workers..

Mots-clés : révolution, émancipation, néolibéralisme, État, parti, Marx, Proudhon.

Introduction

Ce colloque est l'occasion de revenir sur une question qui a, depuis plusieurs décennies, semblé disparaître de l'espace intellectuel, à quelques rares exception près, et encore plus peut-être de l'espace public : la révolution, ou plus exactement de ce que Proudhon dans un texte célèbre appelait « l'Idée générale de la révolution »¹.

Cette « disparition de la révolution », si elle était avérée, pourrait s'expliquer par des raisons qui nous sont bien connues, à commencer par l'échec historique de ce que semblait annoncer Octobre, ou plus exactement par la non réalisation de ce

¹ Proudhon P-J, *Idée générale de la révolution au XIXe siècle*, choix d'études sur la pratique révolutionnaire et industrielle, Paris, Garnier Frères, 1851.

que promettait le mythe d'Octobre. On sait qu'Octobre a désigné au XXe siècle, du moins pour ceux qui en étaient les fervents célébrants, une sorte de moment originaire d'une émancipation universelle de l'humanité par le triomphe du communisme. Pourtant, ce que nous commémorons en ce mis de novembre 2017, ce n'est pas ce « premier jour du nouveau monde », cette « aurore » de la libération des hommes, c'est le commencement de ce que Marx aurait pu appeler, la « ligne descendante de la révolution », pour reprendre l'une des formules qu'il utilise à propos de la révolution de 1848. Une « ligne descendante » qui semble aujourd'hui rejoindre le néant, près de trente ans après l'effondrement de l'Union soviétique.

Que signifie le constat de cet échec historique de la révolution d'Octobre ? Il y a deux réponses possibles. Soit l'on tient que nous sommes entrés dans une période tout à fait nouvelle, celle de la « post-révolution ». Soit l'on tient que nous vivons une mutation radicale de l'idée de révolution. L'idée de la révolution est-elle morte ou bien est-elle en pleine transformation ? Voilà la question qu'il nous faut reposer.

Il faut la redoubler par une autre. Par « révolution » on entend depuis la fin du XIXe siècle, une révolution sociale et pas seulement une « révolution politique ». Parler de révolution, c'est parler de socialisme et de communisme. Or, qui aujourd'hui pourrait bien savoir ce que l'on peut encore entendre par « socialisme » ou par « communisme » après tous les renoncements et tous les crimes que ces termes ont recouverts durant des décennies un peu partout dans le monde ? Cette double question n'est donc pas facile.

Je voudrais ici présenter des arguments qui fondent une double réponse. Premièrement, nous vivons non pas la fin de la « révolution », mais la mutation de l'idée de révolution. En même temps, nous assistons à une redéfinition de ce que l'on a entendu au XXe siècle par « socialisme » ou par « communisme ».

Quelle « disparition de la révolution » ?

En 1989, un certain nombre d'historiens français, à la double occasion de la commémoration de la Révolution française et de la chute du mur de Berlin, ont déclaré que la Révolution française était terminée et que les Français devaient cesser de rejouer entre eux cette scène originelle. Ils ont ajouté du même pas que la Révolution tout court, la Révolution « en général », était définitivement morte avec l'effondrement du bloc communiste. Cette déclaration de la « fin de la révolution » voulait avoir elle-même une portée historique. Elle s'en prenait à l'idée que nous, Occidentaux, nous nous sommes fait de l'histoire, elle cherchait à briser une catégorie fondamentale de l'interprétation historique.

Il nous faut donc prendre la mesure de la place de cette catégorie dans notre représentation de l'histoire. On doit à l'historien allemand Reinhart Koselleck, spécialiste de la « sémantique historique », une analyse remarquable dans un article justement fameux. Koselleck remarque que le terme de révolution est utilisée dans

des sens très différents et pour des phénomènes très variés : révolution technique et économique, révolution des moeurs ou des mentalités, ou bien encore révolution sociale et politique. Il ajoute que “révolution” est un mot qui sonne souvent creux et qui relève d’une phraséologie idéologique plus que d’une observation réelle. Mais c’est aussi et plus fondamentalement un “produit linguistique de notre temps”, écrit-il. Car les temps modernes sont des temps révolutionnaires, et ce depuis la Révolution française et sans doute même avant, depuis la *Glorious Revolution* de 1688². C’est le terme central, avec celui de progrès, d’une philosophie de l’histoire³. “Révolution” est un concept qui ne se contente pas de décrire ce qui s’est déroulé dans le passé, il désigne ce qui va arriver dans l’avenir. La révolution est « un nouvel horizon d’attente » des modernes⁴. Ce « concept méta-historique » est tout à la fois un principe d’intelligibilité et d’action, un transcendantal historique et un accélérateur de l’histoire. La direction de l’histoire est fixée, elle a un sens, un avant et un après, elle connaît des retards et des accélérations sur une ligne du temps.

Pendant longtemps l’histoire humaine a été enfermée dans le mouvement circulaire d’un cycle immuable de formes constitutionnelles (chez Aristote, chez Polybe et leurs successeurs) : c’est la *politeion anakyklosis*, sorte de fatalisme cyclique qui fait que les régimes politiques obéissent à un changement comparable au cycle naturel des saisons. C’est au XVIIIe siècle et par comparaison avec la révolution astronomique que le terme de révolution s’impose dans le domaine politique. Ce qui veut dire que la trajectoire de toute communauté la fait retourner à son point de départ “naturel”, qui est la monarchie. C’est évidemment plus qu’un écho au Copernic du *De revolutionibus orbium caelestium* de 1543, c’est une transposition.

Cette idée de révolution comme rotation politique était encore une manière métaphorique d’inscrire tous les événements selon un schéma historique selon lequel l’histoire était avant tout *répétition*. Au XVIIIe siècle la signification de la révolution change : “tout est révolution en ce monde” écrit un écrivain polygraphe⁵. La révolution n’est plus le grand mouvement circulaire mais le changement permanent de notre quotidien. Bientôt le terme de révolution ne désigne plus seulement tous les micro-changements de l’actualité mais un grand événement soudain, une rupture dans le cours de l’histoire. On date parfois ce sens nouveau à la célèbre répartie du Duc de La Rochefoucault-Liancourt qui, le 14 juillet 1789, répondit à Louis XVI qui lui demandait s’il s’agissait d’une révolte : “Non Sire, c’est une révolution”.

Pour Hannah Arendt, à la fin du XVIIIe siècle, la révolution devient “l’expérience d’un nouveau commencement” dont rend compte le “pathos de la

² Cf. Koselleck R., “Critères historiques du concept de “révolution “ des Temps modernes”, in *Futur passé, Contribution à la sémantique des temps historiques*, Edition de l’école des Hautes études en sciences sociales (1990). p. 65.

³ Koselleck R., *ibid.*, p. 71

⁴ Koselleck R., *ibid.*, p. 69

⁵ Mercier L. S, en 1772, cité par Koselleck R., *op.cit.*, p. 68.

nouveauté” qui caractérise désormais tout événement révolutionnaire⁶. Sans doute les révolutionnaires américains ou français eurent-ils encore longtemps l'impression de revenir à une origine. Ces révolutionnaires eurent cependant le pressentiment assez partagé que les révolutions étaient à venir. Koselleck cite une phrase de Robespierre assez saisissante dans l'un de ses derniers discours le 17 mai 1794 : « la moitié de la révolution mondiale est déjà faite ; l'autre moitié doit s'accomplir »⁷. La révolution garde cependant de l'ancienne image de la rotation la même *inexorabilité* de son avènement que le mouvement des astres⁸. On n'arrête pas une révolution, explique Proudhon car elle est « une force contre laquelle aucune autre puissance, divine ou humaine, ne peut prévaloir, dont la nature est de se fortifier et de grandir par la résistance même qu'elle rencontre »⁹. Tocqueville ne disait pas autre chose de la révolution démocratique dans l'introduction à *La Démocratie en Amérique*.

L'autre nouveauté du XVIIIe siècle c'est que la révolution sera sociale et pas seulement politique. Quand Rousseau prophétise le “siècle des révolutions” dans *l'Emile* en 1762, il vise un basculement social. Révolution et émancipation sont absolument liées depuis le XVIIIe siècle. La révolution est mouvement vers l'émancipation humaine complète, elle est réalisation de la justice et de la liberté. Et c'est pourquoi les socialistes révolutionnaires des années 1830 et 1840 parleront de “révolution en permanence”, terme repris par Proudhon puis par Marx avant que Trotski ne s'en empare. Proudhon dans son « Toast à la révolution » au banquet Poissonnière du 15 octobre 1848 déclare : « les révolutions sont les manifestations successives de la justice dans l'humanité. C'est pour cela que toute révolution a son point de départ dans une révolution antérieure ». Il ajoute « D'où il suit que la révolution est en permanence et qu'à proprement parler il n'y a pas eu plusieurs révolutions, il n'y a qu'une seule et même et perpétuelle révolution ». Ce que l'on appelle une « révolution » n'est pas une insurrection, c'est une « accélération du mouvement social », c'est une « précipitation »¹⁰. Idée que l'on retrouvera chez Marx lorsqu'il utilisera l'image de la révolution comme « locomotive » de l'histoire.

Marx entend libérer la révolution du passé pour en délivrer la “poésie de l'avenir”. La révolution est annoncée dans le présent, elle ne demande qu'à sortir du ventre de l'histoire. La révolution n'est pas une répétition du passé, c'est l'accouchement d'une nouvelle société qui se préparait dans l'ancienne. Le modèle de la gestation et de la délivrance permet à Marx de lier l'idée dialectique de contradictions et leur nécessaire issue révolutionnaire. A partir de là, le “socialisme scientifique” légitimera l'action révolutionnaire légale ou illégale, pacifique ou

⁶ Arendt H., De la révolution, in *L'humaine condition*, Quarto, Gallimard, 2012p. 349 et 353. A ses yeux, ce sentiment de la nouveauté radicale est liée à l'expérience inédite de la liberté politique, c'est-à-dire de la participation directe des citoyens aux affaires publiques.

⁷ Cité par Koselleck R., *op. cit.*, p. 73.

⁸ Cf., Arendt H., *ibid.*, p. 365.

⁹ Proudhon P.-J., *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ Cf. article « Démonstration du socialisme, théorique et pratique », (*Le Peuple*, du 19 février au 19 mars 1849)

violente. Sans que Marx n'y intervienne directement, et sans doute contre beaucoup de ses propres actes politiques, les marxistes après lui s'attacheront à construire le Parti d'avant-garde, détenteur de la connaissance du sens de l'histoire et de la science de la révolution. C'est ce Parti qui au moment de la révolution russe s'érigera en nouveau souverain et fusionnera avec l'État, instrument de l'accouchement de la nouvelle société.

A suivre même succinctement l'histoire du concept, on s'aperçoit du bouleversement que signifie ou que signifierait la fin de la révolution comme "horizon d'attente", on mesure ce que représenterait l'entrée dans un univers intellectuel et politique post-révolutionnaire. Sans pousser le jeu de mot trop loin, il s'agit ou il s'agirait d'une révolution extrêmement profonde dans nos manières de penser l'histoire depuis le XVIIIe siècle.

L'argument principal de cette thèse "post-révolutionnaire" doit pourtant être pris au sérieux. Il repose sur le fait, comme le souligne très bien, François Furet que "le communisme n'a jamais conçu d'autre tribunal que l'histoire et le voici condamné par l'histoire corps et bien"¹¹.

La révolution, la "révolution en général", la révolution comme principe d'intelligibilité et d'action, est-elle morte du fait que l'histoire du XXe siècle a apporté un démenti à toutes les formes de "nécessité historique" qui lui promettaient un avenir triomphal ? L'idée de révolution est-elle anéantie du fait que l'on ne peut plus l'investir d'une croyance dans son caractère inexorable ?

Fin du communisme d'État et "révolution néolibérale"

Il convient d'abord de se méfier des usages souvent un peu faciles du préfixe "post-" (post-moderne, post-démocratique, post-national, post-capitaliste, etc) qui suppose toujours une rupture franche avec le passé, au mépris des nuances et surtout des processus ou des tendances souvent contradictoires. Cet usage immodéré du "post" reconduit un certain fatalisme tout en simplifiant le diagnostic que l'on peut faire d'une conjoncture.

Ensuite, l'argument consiste à inférer de la fin d'un certain type de régime communiste la disparition de la révolution et de l'esprit révolutionnaire "en général". C'est tout le sens du livre de l'historien François Furet sur le communisme, *Le Passé d'une illusion* : "L'idée d'une autre société est devenue presque impossible à penser (...), nous sommes condamnés à vivre dans le monde où nous vivons"¹². Furet tend à confondre ici l'impossibilité de concevoir une autre société, la fin de toute aspiration à un changement radical de la structure sociale, et la fin d'une certaine sorte de "communisme". Pour lui, l'effondrement de l'Union soviétique et

¹¹ François Furet, *Le Passé d'une illusion, Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*, Livre de poche p. 807-808.

¹² François Furet, *op. cit.*, p. 809

L'affaiblissement des partis communistes signifie la fin de *l'idée communiste* en général. Mais n'y a-t-il pas des formes très différentes de communisme dans l'histoire, ne faudrait-il pas parler *des* communismes plutôt que *du* communisme ? Le communisme des bolcheviks, centré sur le Parti, est très loin d'avoir été la seule forme existante de communisme. En d'autres termes, il convient d'avoir le *sens de l'historicité* du phénomène communiste. En tout cas, on ne peut confondre la disparition d'une forme spécifique de communisme, en l'occurrence le "communisme bureaucratique d'État", avec la fin de l'esprit ou de l'espoir révolutionnaire "en général".

Mais il y a un autre phénomène que l'on ne peut négliger. Loin de disparaître l'idée de révolution a été récupérée et recyclée par le néolibéralisme. La révolution comme marque essentielle de l'actualité, la révolution comme mouvement permanent et inexorable de l'histoire, la révolution comme transformation globale affectant aussi bien l'économie, la société que la politique, toutes ces caractéristiques ont été reprises par le néolibéralisme. Il ne s'agit évidemment plus d'une révolution populaire des gouvernés, il s'agit d'une révolution "par le haut" menée par des oligarchies qui se sentent investies d'une mission révolutionnaire de transformation de la société et qui n'hésitent plus, ou de moins en moins, à "forcer le destin" par des mesures autoritaires, par des politiques impopulaires, voire par des coups d'État constitutionnels comme cela a été le cas au Brésil en avril 2016.

La nouveauté de la période que nous vivons est donc une sorte de "révolution en permanence" dirigée par les oligarchies néolibérales. Ces dernières ne disent pas : "la révolution est morte", elles disent : "la révolution, c'est nous". Il ne s'agit pas seulement d'adapter les sociétés à la mondialisation ou aux nouvelles technologies. Ces contraintes nous obligent à "changer de modèle social", comme l'affirme par exemple le président français Emmanuel Macron. Il s'agit bien de refaçonner la société selon la norme de la concurrence et de l'innovation¹³. On retrouve dans cette révolution néolibérale un mélange de nécessité historique et de volontarisme.

Cette "révolution néolibérale" n'a rien à voir avec l'émancipation sociale des prolétaires d'autrefois. Elle prône la libération des forces créatrices des entrepreneurs et des fondateurs de start-ups. Cette liberté créatrice doit progressivement s'étendre à tous par la dérégulation du marché du travail, par le démantèlement des protections du travail, par la réduction de tout ce qui empêche ou retient les individus de se lancer dans la compétition économique et sociale.

En somme, "l'idée générale de la révolution", pour parler encore une fois comme Proudhon, loin de disparaître entièrement, a "changé de camp". Les oligarchies néolibérales prétendent même en détenir aujourd'hui le monopole légitime.

¹³ Le livre du candidat Emmanuel Macron à la présidence de la République s'intitulait *Révolution* au singulier (Révolution, XO Pocket, 2017).

Pourtant, dans ce qu'on appelle la "gauche", la révolution a encore une certaine actualité. Mais ce qui est caractéristique du moment que nous vivons c'est l'éclatement voire la contradiction des significations qu'on lui attribue. D'une part, les héritages sont encore vivaces ou toujours prêts à se révivifier au gré des circonstances. D'autre part, des formes dominées et marginalisées de révolution ou de communisme réémergent là où on ne les attendait pas nécessairement. Enfin, un sens nouveau de la révolution est en train d'apparaître.

Les figures multiples et contradictoires de la révolution aujourd'hui

Il y a d'abord les héritages enfermés dans l'idée de la révolution. Il en est deux dont on peut encore constater le poids énorme dans l'actualité : le rapport de l'idée de révolution à la nation, son rapport à l'État.

Nation et révolution sont historiquement liées. La révolution se dédouble dès la fin du XVIIIe siècle. D'une part, elle se moule dans le creuset de la nation. D'autre part, elle se définit comme dépassement des nations, comme cosmopolitisme ou comme internationalisme. L'idée révolutionnaire, comme on l'a vu pendant la révolution américaine et française, comme on l'a revu également avec le Printemps des peuples en 1848, et comme on a continué à le voir au XXe siècle aussi bien dans l'affirmation d'un "patriotisme soviétique" que dans les luttes nationales de décolonisation, a partie liée avec la catégorie de la souveraineté nationale, confondue souvent avec la souveraineté du peuple, voire avec la souveraineté de l'État. Un constat s'impose en tout cas : la révolution s'est "nationalisée" dès la fin du XIXe siècle. Une grande partie de la gauche "progressiste" reste convaincue que le seul espace possible de l'exercice de la liberté politique et du changement des structures sociales demeure et demeurera la nation. Le phénomène politique qu'on appelle d'un terme d'ailleurs très ambigu "populisme" garde en lui cet héritage de la "nation révolutionnaire". Cet héritage a nourri la prétention à la supériorité de certaines nations qui porteraient en elles une vocation révolutionnaire universelle. Ce fut d'ailleurs le cas de l'Union soviétique qui a voulu battre sur leur propre terrain les anciennes "nations révolutionnaires" à prétention universaliste.

Un autre héritage relie la révolution et l'État. Il existe une tradition selon laquelle la révolution signifie la prise du pouvoir d'État par une classe ou une fraction de la population ou par le peuple tout entier. La révolution s'est moulée non seulement dans la forme nationale mais également dans la forme politique de l'État. On sait que Marx a été très tôt inquiet de cet ombre de l'État sur la révolution. Il a voulu malgré tout croire que si la "forme" nationale de la lutte révolutionnaire était inévitable, son "contenu" resterait international, de même qu'il a voulu croire que la prise du pouvoir par le prolétariat s'accompagnerait d'un dépérissement de l'État par le développement des formes de l'autogouvernement populaire. Pourtant c'est une autre voie, étatiste, qui l'a emporté, celle du bolchévisme et de ses prolongements, a donné lieu, comme on sait, à des

appropriations oligarchiques et bureaucratiques par des Partis et par des chefs qui ont totalement dénaturé l'ambition démocratique première du socialisme.

Ce double destin national et étatique de la révolution est loin d'avoir été éliminé. Construire un État national, s'emparer du pouvoir d'État existant grâce au Parti révolutionnaire, faire de cet État un instrument permettant la naissance d'une nouvelle société, etc, tout cela participe de l'imaginaire étatique et national qui continue de préempter l'idée de révolution jusqu'à aujourd'hui.

On ne peut en rester aux traces durables de cet héritage. De nouvelles formes d'action politiques ou de nouveaux projets réactivent des traditions révolutionnaires minoritaires. Il est assez singulier que simultanément, dans des endroits du monde très différents, on ait vu apparaître un "municipalisme progressiste" ou un "communalisme libertaire", dont le principe et dont l'ambition sont l'autogouvernement communautaire et local. Selon cette tradition, la transformation sociale ne consiste pas à prendre le pouvoir d'État, elle passe par la mise en place d'institutions locales permettant la plus large et la plus intense participation des citoyens à la délibération et à la décision politique. Ce municipalisme réactive également des pratiques fédératives, dans la veine du dernier Proudhon. Il y aurait beaucoup de nuances à apporter, de différences à exposer, de limites à montrer, mais il est incontestable que du Chiapas au Rojava des modèles nouveaux d'auto-organisation populaire ont vu le jour depuis les années 1990. Dans un contexte très différent, les efforts de réinvention d'une démocratie municipale authentique en Espagne depuis le printemps 2015 sont également l'indice d'un réveil communaliste. Des expériences semblables en Italie et en France ont eu lieu, de même qu'au Brésil.

L'expérience de ce nouveau municipalisme la plus connue à l'extérieur de l'Espagne est celle de Barcelone, mais elle n'est qu'un cas parmi d'autres. Ce mouvement a une double ambition : réinventer la démocratie par le bas grâce à une politique municipale participative, issue d'une plate-forme réunissant associations, syndicats, partis, en s'appuyant sur les expérimentations coopératives, et en instaurant un processus de délibération permanente à tous les niveaux. On peut voir dans la redécouverte des travaux de l'américain Murray Bookchin un signe supplémentaire de cette réactivation de la tradition communaliste et fédéraliste. Il va de soi que cette dynamique municipaliste et fédéraliste s'oppose assez directement à la tradition étatico-nationale.

Mais il y a eu durant ces dernières années l'apparition d'un autre phénomène de dimension mondiale et dont la signification ne doit pas être négligée. Il s'agit du mouvement des places déclenché à partir de 2011, sur la place Tahrir en Egypte, en Espagne avec le mouvement du 15-M, sur la place Syntagma en Grèce, aux Etats-Unis avec le mouvement *Occupy Wall Street*, en 2013, en Turquie avec le mouvement de la place Taksim, en 2016 avec Nuit debout. Ces mouvements de masse n'ont pas seulement dénoncé l'austérité, ils n'ont pas seulement lutté contre le néolibéralisme, ils n'ont pas été seulement des mouvements *contre*, mais aussi des mouvements *pour*.

Ils ont par exemple introduit la dimension essentielle de l'organisation démocratique de l'occupation. Ces mouvements ont posé le problème de l'usage des espaces collectifs, et plus précisément la question de l'auto-détermination par un collectif des règles d'usage du lieu. Pratique de l'occupation et réinvention d'une « démocratie réelle » se sont ainsi trouvées étroitement liées. Cette recherche très concrète des modalités d'organisation authentiquement démocratiques a renoué, par la pratique et le discours, avec la critique de la représentation et de la « fausse démocratie » de nos sociétés. « Ils ne nous représentent pas », un mot d'ordre au centre de ces occupations, est révolutionnaire en ce qu'il met en question de façon très radicale le système oligarchique des partis et des institutions parlementaires.

Non sans rapport avec ces phénomènes politiques, il y a enfin depuis quelques années l'apparition, dans le mouvement écologiste et altermondialiste, et plus largement dans tous les mouvements de contestation, d'occupation et de résistance, mais également dans l'univers très divers des expérimentations socio-économiques et des formes de coopération numérique une autre tendance : la création de nouvelles institutions démocratiques de production, de consommation, de culture, de connaissance, dont la caractéristique est de se redéfinir comme des « communs », c'est-à-dire des espaces institutionnels dont les règles sont décidées sur la base d'une participation égalitaire et dont les finalités procèdent de la prévalence du droit d'usage sur le droit de propriété. Cette tendance est née d'une réaction aux formes d'appropriation des ressources naturelles, informationnelles, cognitives et culturelles par les grandes entreprises capitalistes. Elle a pris des formes variables selon les pays. En Italie, elle a pris la forme d'une défense des « biens communs » considérés comme ce qui permet l'exercice des droits fondamentaux, mais elle a aussi donné lieu à des expériences d'occupation de lieux culturels et de centres sociaux. En Grèce, elle a pris la forme des centres de santé autogérés ; en France, elle prend la forme d'une redéfinition plus radicale de l'économie sociale et solidaire. Toutes ces expériences relèvent d'un principe politique, que l'on peut appeler *le principe du commun*, et qui a deux versants : l'autogouvernement collectif de l'institution du commun, et la limitation des effets du droit de propriété par les droits d'usage des ressources et des espaces.

Ce principe du commun définit un nouveau « communisme », celui des « communs », mais qui n'a plus rien à voir avec le communisme bureaucratique d'État, qui est l'inverse même de ce communisme d'État puisque cette création de communs ne procède pas du haut, n'est pas contrôlée par un centre et n'est pas captée par un parti qui s'en proclamerait le « cerveau ». A certains égards, ce « communisme des communs » renoue avec l'aspiration démocratique du premier socialisme, qui se voulait extension de la démocratie au monde de la production.

La révolution comme ré-institution

Que tirer de ces quelques exemples ? Ils montrent d'abord que l'esprit révolutionnaire n'a pas disparu à notre époque, du moins si on ne la confond pas avec la prise du pouvoir d'État ou avec l'insurrection. Mais ils montrent aussi que

L'idée de la révolution aujourd'hui redevient un approfondissement et une extension de la démocratie à l'ensemble des institutions économiques et sociales, comme cela fut le cas dans l'inspiration inaugurale du socialisme au XIXe siècle.

Cette "idée de la révolution" tranche avec l'idée que les révolutionnaires professionnels ont imposé au XXe siècle. La révolution a été longtemps pensée, vécue et agie par ces révolutionnaires de parti de façon contradictoire. La fin émancipatrice supposait une double soumission des masses à une loi historique et à la direction d'un parti détenteur de la science. Substitut à peine sécularisé de la Providence, la révolution, - par la grâce de l'organisation qui prétendait l'accélérer-, se soumettait les individus au nom de la nécessité historique et justifiait ainsi la violence par laquelle elle s'imposait. Née au XVIIIe siècle, renforcée au XXe siècle par la révolution bolchévique, cette croyance dans la nécessité historique n'est plus guère tenable. En ce sens, ce qui a pris fin c'est ce que Maurice Merleau-Ponty appelait "la révolution marxiste" et dont il pensait qu'elle était "le produit éminent de l'historicité occidentale puisqu'elle est l'idée que l'histoire entière est instituée pour un avenir déjà là"¹⁴

Avec l'épuisement du cycle bolchévique, la révolution est en train de se redéfinir comme mise en acte d'une "démocratie réelle". Ce qui veut dire que les moyens que l'on doit employer pour transformer la société doivent être conformes à la fin poursuivie. Si la révolution est reprise du destin de la société par elle-même, les voies qui y mènent doivent convenir à cette fin. C'est pourquoi les partis en tant que formations oligarchiques constituées à la fin du XIXe siècle sont aujourd'hui des formes devenues hautement problématiques.

Mais surtout comme le constatait Arendt, la révolution depuis la Commune de Paris en passant par 1905 et Février 1917, la révolution espagnole, la Hongrie de 1956, le Mai 68 des "comités d'action", a engendré des institutions nouvelles d'autogouvernement que les révolutionnaires professionnels organisés dans les partis n'ont pas su voir ou n'ont pas su respecter. Et c'est là le phénomène décisif à ses yeux : les partis de révolutionnaires professionnels en tant que porteurs de la vérité de l'histoire n'ont jamais laissé la révolution déployer jusqu'au bout sa créativité en matière d'institution d'autogouvernement.

Mais alors comment repenser la révolution après le fiasco total du communisme bureaucratique d'État ? D'abord la révolution n'a plus rien d'inexorable, elle n'est pas inscrite à l'avance dans un développement historique connaissable, elle n'est pas une action de la Providence pas plus que le résultat prévisible de contradictions économiques ou sociales. Elle est affaire d'*institution*.

Que faut-il entendre par institution ? En quoi révolution et institution sont-ils deux termes qui renvoient l'un à l'autre ? Toute une tradition sociologique a

¹⁴ M. Merleau-Ponty, Notes de cours au Collège de France (1954-1955), Préface de Claude Lefort, Belin, 2015, p.60.

confondu l'institution avec l'institué, c'est-à-dire avec l'"établissement", avec ce qui est "debout", "installé", "assis". Or, dans le terme même d'institution, il y a beaucoup plus : il y a une dimension active et créative, la dimension de *l'acte d'institution*. Merleau-Ponty dans son cours de 1955 sur l'institution ("L'institution dans l'histoire personnelle et publique") notait que l'institution ne pouvait être comprise unilatéralement, à la manière des sociologues fonctionnalistes qui considèrent un seul côté de l'institution, son côté contraignant, sa dimension antérieure et supérieure aux individus, lesquels doivent intérioriser les institutions sociales pour devenir des individus sociaux. L'institution a deux côtés, l'institué et l'instituant. Et la révolution ne peut être comprise que dans l'écart entre ces deux dimensions de l'institution.

La révolution n'est rien d'autre que la *ré-institution* de la société pour reprendre encore une formule de Merleau-Ponty, ou pour utiliser une formule de Castoriadis, la manifestation de la capacité collective *d'auto-institution* de la société, c'est-à-dire sa capacité à agir sur elle-même par la création d'institutions nouvelles. La révolution, c'est le moment où une société dans un temps bref re façonne ses institutions centrales¹⁵.

Si l'on suit encore ici Castoriadis, la Révolution française a été le premier événement qui se soit pensé comme une remise en question de l'institution entière de la société, comme une auto-institution explicite de la société¹⁶. Toute révolution véritable, pourrait-on dire, est un acte collectif d'autonomie et de création. La logique de la révolution est d'être permanente ou mieux, institutive, au sens où les institutions qu'elle crée, pour rester conformes à l'esprit qui les a fait naître, doivent être conçues de telle sorte qu'elles puissent être sans cesse remises en question selon des règles démocratiques impliquant la participation active des citoyens. C'est le grand défi de toute révolution. Cela suppose que l'agir instituant ne se pétrifie pas en un institué hiérarchique, bureaucratique, où le mort saisit le vif et l'anéantit. Cela suppose, entre autres conditions, de se dégager de l'imaginaire étatique et de toutes les formes politiques aliénantes de délégation politique.

C'est en ce point que l'on pourrait trouver chez Proudhon des réflexions particulièrement stimulantes. La révolution du XIXe siècle, écrit-il, est sociale, pas seulement politique. C'est une transformation qui s'accomplit souvent discrètement, souterrainement, dans tout le corps social, « par le bas ». La révolution sociale commence par la création par les producteurs eux-mêmes de formes de production et d'échange que l'on dirait aujourd'hui « alternatives » : associations ouvrières d'assistance, mutuelles, coopératives, etc. Un nouveau droit économique incarnant des valeurs de solidarité et d'égalité, les institutions syndicales et les bourses du travail, les caisses de secours, etc, sont autant de manières d'instituer la « démocratie

¹⁵ Cf. Castoriadis C. "Ce qu'est une révolution" in *Une société à la dérive, Entretiens et débats, 1974-1997*, Points Seuil, 2011. p. 229.

¹⁶ Castoriadis C., "L'idée de la révolution" (Entretien pour *Le Débat*, 1990) in *Le monde morcelé, Carrefours du labyrinthe III*, Seuil, 1990.

ouvrière » ou encore de construire « l'édifice nouveau des institutions industrielles. »¹⁷ Ce n'est pas dire qu'il y a là des modèles à reprendre, bien entendu, ni non plus que la pensée de Proudhon ne pose aucun problème. Bien au contraire. Mais il y a là un fil stratégique qui mérite d'être pris au sérieux : est-ce que, de la même manière que l'autonomie ouvrière a pu se construire par des institutions nouvelles et spécifiques, non directement reliées à l'État et aux partis, nous ne voyons pas, ici et là, sous des formes différentes, réapparaître des formes d'autonomie et d'autogouvernement de la société ? Est-ce que l'heure n'est pas venue ou revenue des « utopies réelles » qui, comme le dit Erik Olin Wright, « érodent le capitalisme » ?¹⁸ Mais cette réponse n'est sans doute pas suffisante : comment articuler cette « érosion par le bas » avec la nécessaire démocratisation de la démocratie politique, comment la lier à la réinstitution des services publics, comment dépasser non seulement le capitalisme mais aussi l'imaginaire étatico-national ? Autant de questions stratégiques que nous ne faisons ici qu'évoquer mais qui vont au-delà de notre propos qui n'est qu'une introduction à une discussion collective.

¹⁷ Proudhon P-J., *op. cit.*, p.76.

¹⁸ Cf. Erik Olin Wright, *Utopies réelles*, La Découverte, 2017.