

Dossier

Revisiter l'anarchisme révolutionnaire

Jean-Christophe Angaut

« Pauvre humanité ! Il est évident qu'elle ne pourra sortir de ce cloaque que par une immense révolution sociale. – Mais comment la fera-t-elle, cette révolution ? Jamais la réaction internationale de l'Europe ne fut si formidablement armée contre tout mouvement populaire. – Elle a fait de la répression une nouvelle science qu'on enseigne systématiquement dans les écoles militaires aux lieutenants de tous les pays. – Et pour attaquer cette forteresse inexpugnable, qu'avons-nous ? – Les masses désorganisées. Mais comment les organiser quand elles ne sont pas même suffisamment passionnées pour leur propre salut, quand elles ne savent pas ce qu'elles doivent vouloir et quand elles ne veulent pas ce qui seul peut les sauver ? »

Bakounine à Élisée Reclus, 15 février 1875.

AL'HEURE OÙ LES IMAGINAIRES, SIDÉRÉS DE TERRORISME ET D'ÉTAT d'urgence, semblent moins que jamais enclins à se projeter vers un horizon révolutionnaire, quelle pertinence peut-il bien y avoir à revisiter les conceptions de la révolution qui nous ont été léguées par les représentants de l'anarchisme révolutionnaire¹ ? S'agirait-il, dans une période de réaction, de se réchauffer de vieilles tirades sur le caractère inéluctable de la révolution libertaire, voire de réaffirmer on ne sait quelle orthodoxie révolutionnaire anarchiste ? Ou bien, inversement, nous faut-il renoncer à trouver dans les écrits laissés par cette tradition autre chose que des réponses spécifiques à un contexte unique, par définition révolu ? À l'écart de ces deux écueils (l'illusion de la lecture décontextualisée et la stérilité de la lecture exclusivement contextuelle), cet article, tout en faisant droit à l'ancrage historique de l'anarchisme révolutionnaire, fait le pari qu'on peut trouver dans les écrits qui en sont le plus représentatifs de fécondes sources d'inspiration pour le présent et l'avenir.

1. Par anarchistes révolutionnaires, on peut entendre les anarchistes qui estiment qu'une révolution est nécessaire à la mise en œuvre du projet libertaire, et plus spécifiquement ceux qui vivent à une époque de troubles révolutionnaires.

2. Sur la qualification du premier XIX^e siècle comme « ère des révolutions », voir Eric J. Hobsbawm, *L'ère des révolutions. 1789-1848*, Paris, Fayard/Pluriel, 2011. On peut aussi considérer que le « long XIX^e siècle » évoqué par cet auteur est tout entier compris entre deux révolutions : la française et la russe.

3. Voir par exemple Luciano Lanza, « La révolution est morte, vive la révolution ! » in *Un anarchisme contemporain*. Venise 84, t. IV, *La révolution*, Lyon, ACL, 1986, p. 11.

4. Il est frappant que, dans le contexte anglais, le terme *revolution* ait d'abord été utilisé pour désigner la restauration de la dynastie des Stuart après l'inter-règne des Cromwell, donc le retour à la situation antérieure à ce que, par la suite, on en est venu à appeler la première révolution anglaise. Et c'est aussi parce qu'elle se présentait comme un heureux rétablissement que la prise de pouvoir par Guillaume d'Orange en 1689 fut qualifiée de « glorieuse révolution ».

5. Néanmoins, au moment même de la Révolution française, plusieurs auteurs continuent à se demander si cette révolution s'inscrit dans un cycle de grandeur et de décadence des civilisations, d'où l'importance du thème préromantique de la méditation sur les ruines, qu'on trouve par exemple dans le *Voyage en Syrie et en Égypte* de C.-F. Volney (t. 3 « contenant les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires », Paris, 1792). Et dans son *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, Proudhon évoque encore la révolution comme « conversion complète » et « tour sur soi-même » (Paris, Garnier, 1851, p. 339).

6. Heiner Becker, introduction à Pierre Kropotkine, *La grande révolution*, Paris, Éditions du Monde Libertaire, 1989, p. 3.

L'ANARCHISME À L'ÈRE DES RÉVOLUTIONS

L'anarchisme, comme courant de pensée et comme mouvement, est fils de l'ère des révolutions², et c'est l'une des raisons pour lesquelles, d'après maints auteurs, l'expression « anarchisme révolutionnaire » est un pléonasme³.

La notion de révolution que nous possédons aujourd'hui est née à la fin du XVIII^e siècle, lorsqu'un mot qui servait à désigner un processus cyclique, et donc l'éternel retour du même, en est venu à signifier son exact contraire : la transformation brusque, violente et structurelle d'un État sous l'effet de l'insurrection d'un groupe social. Il a donc fallu une révolution dans la notion de révolution pour qu'elle ne signifie plus le retour cyclique de l'ordre mais son complet renversement, ce qui fait la singularité de l'histoire, l'irruption de l'événement, la nouveauté radicale⁴. Ce sont les révolutions américaine et française de la fin du XVIII^e siècle qui ont contribué à fixer le sens du mot révolution tel que nous le connaissons aujourd'hui⁵. Mais la Révolution française a aussi constitué, pour plus d'un siècle, le modèle de toute révolution. Ainsi, dans *La révolution trahie* (1936), Trotsky parlera de réaction thermidorienne et de bureaucratie bonapartiste pour évoquer la victoire de Staline en URSS, prolongeant par là le geste de tous les auteurs révolutionnaires du XIX^e siècle, anarchistes compris, pour qui les événements français fournissaient la clé de lecture de tout processus révolutionnaire ou de tout ce que doit accomplir une révolution. Ainsi Proudhon, dans son *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, voit dans la révolution de son temps celle qui achèvera la révolution incomplète de la fin du siècle précédent. Bakounine, dans les mois qui entourent la Commune de Paris, ne cesse de remplir ses textes, écrits à chaud, de références à la Convention ou au Comité de salut public. Et l'un des principaux ouvrages de Kropotkine, *La grande révolution*, consacré à la Révolution française, constitue un exemple à peu près unique « d'une historiographie anarchiste, entendue comme une recherche systématique de faits choisis, rassemblés, analysés d'un point de vue libertaire »⁶. Pour tous les révolutionnaires de

l'époque, il y avait quelque chose d'évident à se confronter à cet événement, à se situer dans sa suite, mais aussi à en proposer une interprétation qui justifie la poursuite de l'activité révolutionnaire. C'est là l'indice que toute position révolutionnaire est désormais indissociable d'un regard sur les révolutions du passé. Ajoutons encore que les différents représentants de l'anarchisme révolutionnaire évoqués plus haut vivaient en des temps scandés par les révolutions (1789, 1830, 1848, 1871, 1905, 1917, 1936...), où il n'y avait rien d'insolite à se demander ce que l'on ferait lors de la prochaine.

Bien entendu, cet ancrage historique de l'anarchisme révolutionnaire comporte un aspect problématique pour qui cherche à en interroger la fécondité et l'actualité, en particulier lorsqu'il s'agit d'imaginer les révolutions du XXI^e siècle. C'est là un problème à plusieurs facettes. Il est possible que l'ère des révolutions soit passée, que la position révolutionnaire soit simplement un héritage du passé, que l'anarchisme lui-même ne soit qu'un vestige, voire une commémoration perpétuelle – et on ne peut nier que certaines de ses composantes jouent ce rôle. Plus profondément encore, il se pourrait que la pensée anarchiste partage les présupposés qui sont ceux de toute pensée révolutionnaire, vouée à l'obsolescence et à la caducité. On ne peut écarter ces problèmes d'un revers de main, ni se rabattre sur un article de foi – « il faut croire en la révolution ! » Bien plutôt, il s'agit de se demander si, lorsqu'est proclamée la caducité de l'anarchisme révolutionnaire, on ne le confond pas un peu vite avec d'autres mouvements révolutionnaires, et notamment le marxisme, et si certaines critiques de « l'anarchisme historique », en s'en prenant à bon droit à une lecture sclérosée de la tradition anarchiste, ne négligent pas les tensions fécondes qui l'habitent, voire ne se construisent pas un homme de paille.

À quelles conditions une lecture vivante de cette tradition est-elle aujourd'hui possible, qui ne cède ni à l'illusion de l'invariance⁷, ni à la stérilité d'une contextualisation excessive ? Je me propose de prendre en considération dans ce qui suit deux traits qui semblent structurants pour le concept de révolution et qui ont pu conduire à en prononcer la caducité : les notions de projet révolutionnaire et de sujet révolutionnaire. S'il y a bien des projets libertaires et des sujets libertaires, si nombre d'anarchistes révolutionnaires ont pu formuler un projet révolutionnaire et identifier un sujet révolutionnaire, il me semble impossible de rattacher d'une manière

7. Au sens que les bordiguistes ont pu donner à ce terme en se rapportant à la pensée de Marx et Engels, pensée réputée être sans histoire et pouvoir servir de repère à tout moment de l'histoire.

univoque l'anarchisme révolutionnaire (et des auteurs aussi différents que Michel Bakounine, James Guillaume, Élisée Reclus, Pierre Kropotkine ou Gustav Landauer) à une conception de la révolution comme reposant sur un projet et comme portée par un sujet historique. Le propos n'est donc pas de dire que l'anarchisme révolutionnaire, pris comme un bloc, serait immunisé contre les illusions, voire les dérives associées au concept classique de révolution, ni même que ses théoriciens les plus lucides auraient déjà formulé les principes de la révolution de l'avenir. Il est bien plutôt de repérer des tensions sur les deux thèmes en question, qui indiquent un dépassement de ce concept classique, y compris chez ceux qui peuvent en paraître les tenants.

LA RÉVOLUTION N'A PAS DE PROJET

L'idée de projet révolutionnaire constitue le premier élément à avoir conduit à prononcer l'obsolescence du concept de révolution, ou tout du moins à le considérer comme « antithétique ou incompatible avec la pensée anarchiste »⁸. Les raisons en sont les suivantes : en tant qu'elle constituerait l'objectif transcendant d'un projet, la révolution réintroduirait un élément théologique dans la pensée libertaire ; en tant que son projet aurait un caractère global, elle comporterait nécessairement un aspect totalitaire ; enfin en tant qu'il supposerait une croyance au déterminisme social, le projet révolutionnaire ignorerait le caractère imprévisible de l'organisation sociale⁹.

Ce qui frappe dans une telle argumentation, c'est que, pour l'un de ses aspects au moins, on en trouve une préfiguration dans des critiques explicitement adressées par des anarchistes révolutionnaires de la fin du XIX^e siècle à l'idée même de projet révolutionnaire, sans pour autant que ces critiques les aient conduits à « abandonner explicitement le concept de révolution ». De fait, chez des auteurs comme Bakounine ou Guillaume, qui furent parmi les premiers théoriciens de l'anarchisme révolutionnaire, on trouve une double critique de la notion de projet révolutionnaire – qui n'en côtoie pas moins, par endroits, sa tacite reconduction. La première porte sur ce qu'on pourrait appeler les plans de la société future censée découler d'une révolution. Dès le *Catéchisme révolutionnaire* de 1866, Bakounine s'en prend à ceux qui prétendent énoncer « une norme concrète, universelle et obligatoire pour

8. Tomás Ibañez, « Adieu la révolution », in *La révolution*, op. cit., p. 79. On trouve une version remaniée de ce texte dans *Fragments épars pour un anarchisme sans dogme*, Paris, Rue des Cascades, 2010, p. 102-122.

9. *Ibid.*, p. 82-84.

le développement historique intérieur et pour l'organisation politique des nations », et à cette ambition, il oppose la nécessité de faire droit à « la richesse et la spontanéité de la vie, qui se plaît dans la diversité infinie »¹⁰. Même Kropotkine, qui peut sembler le plus proche des illusions progressistes de son siècle, insistait sur le fait qu'un projet révolutionnaire consigné dans un livre « n'est pas un évangile à prendre en entier ou à laisser. Il est une suggestion, une proposition – rien de plus », un ensemble d'aperçus « qui esquissent dans leurs grandes lignes ce que la prochaine révolution pourrait se proposer de réaliser »¹¹.

La seconde critique porte sur ce qu'on pourrait appeler le projet de « faire la révolution », et consiste à dire que les révolutions se font bien plus qu'on ne les fait. Bakounine peut être considéré comme l'expression théorique de ce passage d'une conception de l'événement révolutionnaire à une autre. Lui qui soutenait encore, dans le *Catéchisme révolutionnaire*, qu'une société secrète était nécessaire pour organiser un soulèvement révolutionnaire coordonné, évolue sensiblement après son entrée dans l'Internationale. L'exposé le plus clair de la conception que se faisait l'anarchiste russe du processus révolutionnaire à la fin de sa vie se trouve dans sa lettre à Netchaïev du 2 juin 1870, dans laquelle il dit n'admettre « ni l'utilité ni même la possibilité d'une révolution autre que la révolution spontanée, c'est-à-dire populaire et sociale ». Pour lui, « toute autre révolution serait déloyale, nuisible et funeste à la liberté et au peuple, car elle réserverait à ce dernier une misère nouvelle et un nouvel esclavage ». Le développement et le perfectionnement de la science répressive voue désormais à l'échec « toutes les tentatives artificielles, les conjurations ourdies en dehors du peuple ». Et dans la même lettre, bien loin du volontarisme aveugle qui lui fut souvent prêté, Bakounine ajoute : « il y a des périodes dans l'histoire où les révolutions sont tout bonnement impossibles ; il en est d'autres où celles-ci sont inéluctables »¹². Quelques années plus tard, dans ses *Idées sur l'organisation sociale* (1876), James Guillaume écrit dans le même sens : « une révolution est un fait naturel, et non l'acte d'une ou de plusieurs volontés individuelles : elle ne s'opère pas en vertu d'un plan préconçu, elle se produit sous l'impulsion incontrôlable de nécessités auxquelles nul ne peut commander. »

Pourtant, les auteurs en question reconnaissent que le projet libertaire ne peut résulter que d'une révolution, et c'est aussi en

10. Bakounine, *Catéchisme révolutionnaire*, in : *Principes et organisation de la Société internationale révolutionnaire*, Le Chat Ivre, 2013, p. 39.

11. P. Kropotkine, préface à la deuxième édition de É. Pataud et É. Pouget, *Comment nous ferons la révolution*, Paris, Éditions de La Guerre Sociale, 1911, p. V-IX.

12. Pour toutes ces citations, voir Bakounine, *Œuvres complètes*, vol. V, Paris, Champ Libre, 1977, p. 230. On peut voir dans ces dernières déclarations un serment d'allégeance au déterminisme historique. À l'inverse, dans son *Appel au socialisme*, Landauer soutiendra qu'à tout moment de l'histoire, la révolution est à la fois possible et impossible.

cela qu'on peut les qualifier de révolutionnaires. Mais leur propos n'est pas de se demander comment « faire la révolution », il est plutôt de savoir que faire en cas de révolution, et « quel caractère nous désirons voir prendre à la révolution, pour éviter qu'elle ne retombe dans les errements du passé »¹³. Il n'en reste pas moins, bien entendu, qu'une telle attitude vis-à-vis de la révolution d'une part supposait que celle-ci était inéluctable, et d'autre part n'empêchait pas nécessairement d'en avoir une représentation comme celle du « grand soir ».

C'est en prolongeant cette conception de la révolution comme « fait naturel » que des auteurs comme Reclus et Kropotkine en viennent, dans les années qui suivent, à l'associer à l'idée d'évolution. Mais cette entreprise n'était pas non plus étrangère à Bakounine qui, dans la même lettre à Reclus du 15 février 1875 citée en exergue de cet article, écrivait : « Oui, tu as raison, la révolution pour le moment est rentrée dans son lit, nous retombons dans la période des évolutions, c'est-à-dire dans celle des révolutions souterraines, invisibles, et souvent même insensibles¹⁴. » Toutefois, en délaissant la catégorie de projet révolutionnaire, en particulier pour ses connotations « utopistes » (pour ce qui est du plan de la société future) et « blanquistes » (pour ce qui est du plan insurrectionnel), en ramenant la révolution à un fait naturel, ne risque-t-on pas de la rattacher à une idéologie du progrès ? C'est semble-t-il à un reproche de ce genre que s'exposent Reclus et Kropotkine, quelles que soient par ailleurs les différences qui affectent leurs conceptions respectives des rapports entre évolution et révolution¹⁵. Le second, lorsqu'il décrit l'alternance des périodes d'évolution et de révolution dans la conclusion de *La grande révolution*, n'affirme-t-il pas énoncer « une loi du progrès humain ; du progrès aussi de chaque individu »¹⁶ ? En rattachant la révolution à l'évolution, mais en interprétant cette dernière au moyen de la catégorie de progrès, les deux anarchistes n'échapperaient ainsi aux impasses du projet révolutionnaire, mais aussi du messianisme (l'attente du grand soir et de la révolution finale) que pour retomber dans celles d'une téléologie progressiste. Bien que ce ne soit pas ici l'objet, il est cependant possible de soutenir que Reclus et Kropotkine se faisaient du progrès une idée différente de celle des idéologues du progrès si caractéristiques du XIX^e siècle. Le fait que le progrès soit celui de l'humanité, que les notions d'évolution et de révolution soient dites valoir aussi bien pour

13. James Guillaume, *Idées sur l'organisation sociale*, avant-propos, consultable à l'adresse <http://kropot.free.fr/Guillaume-orga.htm>

14. Il n'est pas impossible que Bakounine transcrive ici dans des concepts qui sont ceux de son correspondant un schéma qu'il pratiqua lors de son passage par le mouvement jeune-hégélien dans les années 1840, et illustré par l'image de la taupe faisant silencieusement son travail de sape souterrain (voir J.-C. Angaut, *Bakounine jeune hégélien*, Lyon, ENS Éditions, 2007, p. 49).

15. Sur ces différences, voir les éclairantes modélisations proposées par Eduardo Colombo, « À nous la révolution », in *La révolution*, op. cit., p. 94-95.

16. Kropotkine, *La grande révolution*, op. cit., p. 405.

l'humanité tout entière que pour l'individu, le fait enfin que ce progrès soit conçu par Kropotkine et Reclus comme la mise en pratique de plus en plus consciente d'une solidarité et d'une entraide présentes spontanément dans le monde naturel, tout cela donne à penser que leur conception du progrès pourrait bien être plus morale que scientifique¹⁷.

Du reste, on trouve chez un autre anarchiste révolutionnaire une critique passionnée de l'idéologie du progrès et de la conception marxiste de la nécessité historique¹⁸ jointe à une conception alternative du caractère cumulatif de la révolution. Dans son ouvrage *La révolution* (1907), l'anarchiste allemand Gustav Landauer fait en effet de la révolution d'une part « l'époque qui contient le passage d'une topie à l'autre – autrement dit la frontière entre deux topies », entre deux stabilisations de la vie sociale¹⁹, et d'autre part « un principe qui ne cesse de progresser par-delà de vastes périodes (les topies) », ce par quoi elle s'identifie avec l'utopie comme ensemble d'aspirations suscitées par les défauts d'une topie et conduisant à sa dissolution et à son renversement. D'un premier point de vue, la révolution désigne donc un passage. Celui-ci doit toutefois être appréhendé sur un temps plus long que celui de l'événement révolutionnaire : pour Landauer, c'est une seule et même révolution qui s'accomplit en Europe depuis la Réforme. D'un second point de vue, la révolution désigne plus généralement l'unité toujours renouvelée des aspirations d'une époque, « cet ensemble complexe de souvenir, de volonté et de sentiment ». Plus que d'un progrès proprement dit, il faudrait donc parler d'une sédimentation des utopies dans la révolution. Les utopies ne meurent jamais, elles continuent de « progresser » souterrainement jusqu'à être réactualisées en fonction d'un nouveau contexte, à la manière dont le vin fermente à partir de la lie d'un vin précédent²⁰. Il n'y a pourtant nulle fatalité dans cette conception du statut historique des révolutions. Ainsi, bien que la révolution semble s'être arrêtée en 1871, « il dépend entièrement de notre nature, de notre volonté et de notre force interne que nous considérons le point où nous sommes comme un tournant décisif ou bien comme une position de faiblesse et d'abatement extrêmes »²¹.

LA RÉVOLUTION N'A PAS DE SUJET

S'il est donc possible de disjoindre la révolution d'un projet révolutionnaire, et s'il y a lieu de distinguer l'avènement du projet

17. Sur ce rôle de la conscience, voir Renaud Garcia, *La nature de l'entraide. Pierre Kropotkine et les fondements biologiques de l'anarchisme*, Lyon, ENS Éditions, 2015, p. 49-50.

18. Voir respectivement Gustav Landauer, *Aufruf zum Sozialismus* [1908], in *Ausgewählte Schriften*, Band 11, Lich / Hessen, Verlag Edition AV, 2015, p. 43-44 et p. 66-67. Traduction en cours par J.-C. Angaut et Anatole Lucet.

19. Gustav Landauer définit la topie comme « ce vaste conglomérat de vie sociale en état de stabilité relative » : *La révolution* [1907], Paris, Champ Libre, 1974, p. 17.

20. *Ibid.*, p. 25-26.

21. *Ibid.*, p. 38.

libertaire et l'événement de la révolution, celle-ci est-elle du moins portée par un sujet identifiable ? C'est l'une des objections, à la fois à la valeur de l'idée de révolution et à sa pertinence contemporaine que de soutenir que le sujet révolutionnaire a disparu, et dès lors que la révolution est impossible. Je ne reprendrai pas ici ce que j'ai pu écrire dans un précédent numéro à propos de la quête marxiste du sujet révolutionnaire²². Mon propos est plutôt de montrer comment l'anarchisme révolutionnaire ne s'est jamais inscrit dans cette problématique consistant à chercher un sujet de la révolution, à l'identifier à telle position objective de classe, à distinguer le concernant une position objective d'une conscience subjective, à se demander si la conscience révolutionnaire lui vient du dehors ou du dedans, etc., toutes entreprises qui sont caractéristiques d'un marxisme plus ou moins tardif.

J'en prendrai principalement trois exemples. Le premier, le plus général, porte sur l'usage de la notion de peuple (à travers par exemple l'idée de révolution populaire, qu'on a pu rencontrer plus haut chez Bakounine) pour désigner ceux qui font la révolution. On a pu reprocher au terme de peuple son indétermination excessive : ce peuple, censé faire la révolution, quels en sont les contours géographiques, sociaux et politiques ? De surcroît, dans les discours politiques contemporains, le peuple a disparu, et il ne réapparaît que comme un spectre à conjurer, au travers de la confuse notion de populisme²³. Mais ce qui fait peut-être précisément l'intérêt de cette notion de peuple, c'est que celui-ci n'est pas un sujet constitué d'avance, c'est qu'il est cette entité floue qui se constitue dans un processus de contestation et de destitution, c'est qu'il est ce dans quoi les individus se rendent égaux les uns aux autres et surmontent leurs différences de statut. Le peuple, c'est l'anarchie de la vie sociale.

Il est vrai toutefois que chez un certain nombre d'anarchistes révolutionnaires, il y eut la tentation d'identifier tel ou tel secteur social comme étant l'agent d'une future révolution. Mais cette identification ne fut jamais univoque. Chez Bakounine, on trouve bien des textes qui voient dans le prolétariat la force à même d'en finir avec la civilisation bourgeoise. En 1872, il écrit ainsi : « il n'y a, à l'heure qu'il est, que deux forces capables de renverser ce monde corrompu de l'Occident politique et bourgeois. Ce sont les *barbares du dehors*, les Slaves peut-être, dirigés par les Russes, et suivant la voie que leur auront préparée et montrée les Allemands prussifiés ;

22. J.-C. Angaut, « La construction du "sujet révolutionnaire" ou la dislocation du marxisme », *Réfractations* n° 25, p. 29-37.

23. Pour une critique de cette notion, voir notamment J. Rancière, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique, 2008, p. 92.

ou bien les *barbares de l'intérieur*, le prolétariat »²⁴. Pour Bakounine, les premiers feraient rétrograder « la civilisation humaine de quelques centaines d'années au moins », alors qu'un soulèvement du prolétariat lui serait salutaire, notamment du fait que le prolétariat occidental a développé une « intelligence collective » qui lui permet de « comprendre la nature et le but final de ses propres aspirations instinctives »²⁵. Le prolétariat est-il donc le sujet révolutionnaire de l'anarchisme révolutionnaire, et celui-ci partage-t-il dès lors la triste obsolescence du marxisme, incapable de voir une possibilité révolutionnaire là où une classe consciente de ses intérêts n'a pas le projet de renverser l'ordre social existant ? Pour cela, il faudrait que les anarchistes partagent avec les marxistes leur conception du prolétariat. Or, pour en rester au cas de Bakounine, qui fut sans doute le plus attentif aux facteurs qui entraînent dans le déclenchement d'un processus révolutionnaire, il est clair qu'on ne saurait en rester à cette assignation d'un rôle historique à une classe de la société. Dans nombre d'autres textes, le révolutionnaire russe insiste ainsi sur le rôle révolutionnaire que peuvent jouer ce qu'on pourrait appeler des non-classes : ces « déclassés » qui ont en fait refusé d'accomplir le destin social auquel ils étaient promis, mais aussi la paysannerie et toute cette frange de la population que le marxisme a pris l'habitude de dénigrer comme *Lumpenproletariat*, et même, s'agissant de la Russie, le monde des brigands²⁶.

C'est cette idée qu'on trouve radicalisée chez Gustav Landauer, qui refuse pour sa part explicitement d'identifier le « sujet révolutionnaire » à une classe existante d'une société qu'il s'agit de renverser, et notamment au prolétariat. Dans *l'Appel au socialisme* (1911), dénonçant « la sottise et infâme flatterie du prolétaire » à laquelle se livrent les marxistes du SPD, il soutient au contraire que « les ouvriers ne sont pas une classe révolutionnaire mais un tas de pauvres hères qui doivent vivre et mourir dans le capitalisme »²⁷. Landauer ne soutient évidemment pas que les ouvriers seraient incapables d'être des révolutionnaires, mais plutôt que pour faire un révolutionnaire, il faut défaire un ouvrier – ou un noble, ou un bourgeois, ou un paysan – et qu'il n'y a pas de classe révolutionnaire : « il n'y a de révolutionnaires que dans les masses, lorsqu'il y a une révolution »²⁸. On voit le lien avec le refus du projet révolutionnaire : c'est la révolution qui fait les révolutionnaires, et non l'inverse. Mais surtout, refusant toute dialectique plus ou moins subtile qui voudrait que le remède se trouve dans le mal et

24. Bakounine, *Aux compagnons de la Fédération jurassienne*, in *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Champ Libre, p. 82. On reconnaît ici l'alternative qui donne son titre à l'un des textes les plus fameux de Bakounine : *La révolution sociale ou l'empire knouto-germanique*.

25. *Ibid.*, p. 83-84.

26. Voir ma contribution (« Déclassement et révolution chez Bakounine ») au volume collectif édité par le CIRA de Lausanne, *Refuser de parvenir*, Paris, Nada, 2016, p. 83-102.

27. G. Landauer, *Aufruf zum Sozialismus*, op. cit., p. 96.

28. *Ibid.*, p. 92.

que la dissolution du capitalisme puisse venir d'une aggravation des tendances à l'œuvre au sein de ce mode de production (la fameuse « négation de la négation » que Marx croyait voir à l'œuvre dans « la tendance historique de l'accumulation capitaliste »)²⁹, Landauer en appelle plutôt à l'esprit, mot qui renvoie à tous les désirs d'alliance volontaire nichés au cœur de tous les individus, et à toutes les alliances effectivement conclues entre eux. Ce n'est donc pas un sujet constitué par le capitalisme qui viendra renverser le capitalisme. C'est d'individus qui ont jeté la tunique de Nessus dont le capitalisme les a revêtus que peut seule venir une révolution. Ce n'est pas en tant que classe que l'on se soulève, le moment révolutionnaire est un mouvement de dissolution des classes, le moment où le déclassé cesse d'être un phénomène sociologique pour devenir une activité politique d'abolition en acte des classes sociales. On ne désire pas faire la révolution en tant que prolétaire ayant sa place définie par le procès de production capitaliste, ou en tant que professeur ayant son rôle assigné par le procès de reproduction de la domination, parce que la révolution est précisément l'aspiration à rejeter ces conditions. La révolution est proprement hors classe, raison pour laquelle Landauer, lui aussi, préfère invoquer le peuple, qui se constitue dans ce moment de destitution, plutôt que telle ou telle classe.

Que ce soit sur la question du projet révolutionnaire ou du sujet révolutionnaire, il me semble que les anarchistes eux-mêmes n'ont pas toujours pris conscience de la profonde et féconde inactualité de la pensée anarchiste, ni de la manière dont ce caractère intempestif pouvait la prémunir, au moins partiellement, contre l'air du temps. Parce qu'il existe en elle une tendance à refuser l'imposition d'une direction transcendante sur la vie sociale, elle peut effectivement se rendre étrangère à toute révolution conçue comme mise en œuvre d'un projet, avec sa stratégie et ses sujets. Mais c'est aussi dans le grand refus qu'elle manifeste que réside la possibilité d'interroger notre époque : de quelles aspirations celle-ci est-elle porteuse, et dès lors de quelle révolution ? Quels sont les processus de déterritorialisation sociale, de dissolution en acte de l'assignation à un rôle social qui permettent d'envisager, à plus ou moins long terme, que des forces s'agrègent pour déboucher sur une profonde remise en cause de l'ordre socio-politique ? Autant dire que, s'il y a quelque chose à conserver dans l'anarchisme révolutionnaire, ce ne sera certainement pas des déclarations

29. Marx, *Le capital*, livre I, trad. J.-P. Le-febvre & alii, Paris, PUF, 1993, p. 856.

consolantes sur le caractère inévitable du renversement de la civilisation bourgeoise, mais l'ouverture à des formes de remise en cause radicale et en acte de l'ordre social.

IDÉE GÉNÉRALE DE LA RÉVOLUTION AU XXI^E SIÈCLE

Revenons pour conclure sur les liens entre histoire et révolution. Le concept de révolution est, au sens fort, un concept historique, parce qu'il naît de la conscience qu'ont acquise les sociétés européennes de la dimension historique de leur évolution, conscience dont il est d'ailleurs contemporain³⁰. Mais cela signifie aussi que toute révolution est désormais envisagée comme inscrite dans une histoire, au sein de laquelle elle fait suite à d'autres révolutions, auxquelles il est inévitable de la confronter. S'interroger sur l'actualité de la révolution, sur les formes qu'elle revêt aujourd'hui et qu'elle pourrait prendre demain, c'est inévitablement se demander quel rapport elle entretient avec celles du passé. Mais bien entendu, en ce début de XXI^e siècle, notre situation (en France !) n'est pas la même que celle des révolutionnaires du XIX^e siècle, qui avaient la conscience tout à fait claire de vivre une période révolutionnaire et pour qui le souvenir des événements révolutionnaires était encore frais – lorsque ceux-ci n'étaient qu'un souvenir. Il serait difficile aujourd'hui d'écrire, comme Proudhon le faisait en 1851 : « La société retournée du dedans au dehors, tous les rapports sont intervertis. Hier, nous marchions la tête en bas ; aujourd'hui nous la portons haute, et cela sans qu'il y ait eu d'interruption dans notre vie. Sans que nous perdions notre personnalité, nous changeons d'existence. Telle est au dix-neuvième siècle la Révolution³¹. » Néanmoins, est-il possible d'esquisser quelque chose comme l'idée générale de la révolution au XXI^e siècle ? Ou plus exactement, est-il possible de voir comment elle s'esquisse aujourd'hui ?

Si dans le monde occidental, le temps n'est plus où « le fantôme de la Révolution hantait les nuits des puissants », nous n'en sommes sans doute même plus au moment où « attendant des temps meilleurs, il trouble l'esprit des révolutionnaires déçus »³². Nous vivons dans une époque, et dans une aire géographique, où, passé le temps des illusions et des désillusions, le fil des révolutions semble brisé. Cette conjoncture fait résonner familièrement à nos oreilles les déclarations désabusées de Bakounine à Reclus quelques années après l'écrasement de la Commune : « la pensée,

30. Sur l'émergence de la conscience historique et son lien avec des notions comme celles de progrès et de révolution, voir R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1997.

31. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX^e siècle*, op. cit., p. 339.

32. E. Colombo, « À nous la révolution », art. cit., p. 87.

33. Claude Guillon, *Comment peut-on être anarchiste ?*, Paris, Libertalia, 2015, p. 13. L'idée de révolution sans modèle reprend peut-être le titre d'un ouvrage de F. Châtelet, Gilles Lapouge et Olivier Revault d'Allonnes, *La révolution sans modèle*, Paris, La Haye, Mouton, coll. « Archontes », 1974. Mais elle a surtout fait florès au moment du « printemps arabe ». Voir par exemple l'entretien accordé par la spécialiste de la Tunisie Jocelyne Dakhliia en juin 2014 : « si la révolution tunisienne a eu un écho si extraordinaire dans le monde, c'est parce qu'il s'agissait d'une révolution sans modèle au préalable, sans leader apparent, sans idéologie toute faite » (<http://www.lesclesdumoyenorient.com/Entretien-avec-Jocelyne-Dakhliia.html>, consulté la dernière fois le 1^{er} mars 2016).

l'espérance et la passion révolutionnaires ne se trouvent absolument pas dans les masses, et quand elles sont absentes, on aura beau se battre les flancs, on ne fera rien. » C'est dès lors peut-être dans un rapport paradoxal à leur histoire que le fil des révolutions peut être renoué. Dans l'introduction de son recueil *Comment peut-on être anarchiste ?*, Claude Guillon explique ainsi son intérêt historien pour la Révolution française, parallèlement à son militantisme anarchiste : « convaincu que les révolutions à venir seront "sans modèle", j'attache une particulière importance à l'étude des capacités d'imagination pratique des révolutionnaires "sans bagages" de 1789-1793 »³³. L'idée est évidemment stimulante, non seulement parce qu'elle donne à entendre que le reflux de l'idée révolutionnaire au cours du xx^e siècle n'est peut-être que la fin d'une certaine manière de révolution, mais aussi parce qu'elle nous rappelle qu'une révolution est d'autant plus profonde qu'elle n'envoie pas de préavis ni ne se calque sur un modèle préexistant. Cette idée est aussi éminemment paradoxale puisqu'elle tente de penser ces révolutions sans modèle... sur le modèle de celle qui fut la première. Gageons donc que, tôt ou tard, la révolution se réinventera, et faisons en sorte d'avoir contribué d'une manière ou d'une autre à son trajet souterrain.

JEAN-CHRISTOPHE ANGAUT

