**« La double trame révolutionnaire »**

**Federico Tarragoni (Sociologie)**

|  |
| --- |
| Les révolutions constituent l'une des énigmes les plus précieuses de la sociologie. Si celle-ci se définit, tant dans sa méthode que dans son raisonnement spécifique, comme un savoir rigoureux de la « détermination sociale » des phénomènes historiques, c’est à dire des nécessités, des structures, des contraintes (économiques, culturelles, symboliques) enrégimentant le cours du temps et l’action humaine, les révolutions semblent en constituer une sorte de point limite. Elles déjouent en effet tant les structures des systèmes sociaux dans lesquels elles se produisent (car elles les modifient de part en part), tant la liste des causes par lesquelles on tend à en expliquer l’émergence (comme on a tenté de le faire encore récemment avec les « Printemps arabes »). Énigme insoluble, dira-t-on. Énigme, en tout cas, qui a été posée en tant qu’enjeu épistémologique majeur par tout un ensemble de travaux novateurs en histoire, autour des révolutions du XVIIIe et du XIXe siècle, jusqu’à des lectures inédites de Mai 68. Ce que montrent ces travaux à la sociologie, c’est que si les révolutions sont porteuses d’une énigme, celle-ci tient à l'imbrication, dans toute situation révolutionnaire, de deux canaux parallèles : le canal des transformations institutionnelles et des changements dans les rapports de pouvoir ; le canal subjectif, formé par les bifurcations, les ruptures biographiques, les ruptures de sens que les individus produisent à partir de leur propre rapport aux événements. Ces deux canaux procèdent en parallèle et ont pourtant des temporalités différentes, ce qui rend très difficile l'objectivation d'un « début » et d'une « fin » de la révolution, ainsi que le listage exhaustif des causalités et des conséquences qui lui sont imputables. Toujours est-il que les révolutions, aussi éphémères soient-elles, changent toujours quelque chose : elles changent les vies de ceux qui y participent, directement ou indirectement. Lorsque plusieurs vies changent, c'est la société toute entière qui évolue profondément. |

Piergiorgio Degli Esposti : Parmi les causes des révolutions, ne faut-il pas considérer aujourd’hui que la variable technologique est devenue prédominante, notamment parce qu’elle confère *de facto* un rôle politique aux multinationales qui maîtrisent ces technologies ?

Federico Tarragoni : La question est centrale et il est vrai qu’un grand nombre d’études, anglo-saxonnes surtout, ont mis en évidence le rôle des TIC dans les « printemps arabes » et le fait notamment que les réseaux sociaux ou que les outils actuels de communication ont permis de diffuser un message révolutionnaire bien au-delà des lieux des événements. Mais le point de vue du sociologue, dans la tradition de Weber, est de considérer qu’il s’agit là d’une variable parmi d’autres, d’une causalité à articuler à d’autres dans un modèle pluricausal. Ceci d’autant plus que nous ne sommes pas passés d’une *tradition* révolutionnaire, régie par un moteur politique central, conférant à la révolution toute sa signification, à une autre. Le passage de la tradition révolutionnaire pré-moderne au modèle moderne, dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, s’est fait sous l’égide de la volonté collective de transformer de part en part des institutions tyranniques et injustes, afin de mettre à l’œuvre la liberté, l’égalité et l’autonomie. De mon point de vue, l’usage des TIC dans les printemps arabes ne remet pas fondamentalement en cause ce modèle : c’est avant tout dans la volonté de réaliser la liberté politique, l’égalité sociale et l’autonomie de la société civile (populaire), que ces révolutions trouvent leur signification profonde. En revanche, il est vrai les réseaux sociaux impulsent les témoignages photos, vidéos, etc., et la circulation de documents, y compris de façon transnationale. Ils permettent, en ce sens, de repenser l’idée de participation au phénomène révolutionnaire, par une nouvelle manière de témoigner des événements, et de partager collectivement son propre rapport aux événements.

Claude Millet : J’aurais une petite remarque sur le critère de Scockpol, qui tu as cité. Celui-ci ne permet pas de prendre en compte les processus révolutionnaires qui ont échoué et c’est à mon sens problématique. Dans le même esprit, Hugo, dans *Les Misérables*, désigne par le mot « émeute » les révolutions qui ne sont pas mûres. Mais le concept de « maturité » est lui aussi assez impressionniste et, surtout, très normatif.

Federico Tarragoni : En effet, et même si Scockpol évoque des « révolutions avortées » ou  « échouées », la sociologie rencontre un vrai problème de définition pour faire la distinction entre les révoltes, les soulèvements, les révolutions, les émeutes, etc. Il y a un flottement sémantique très fort. Cependant, on peut trouver un critère de distinction *a minima* des révolutions et des révoltes, dans le fait qu’un soulèvement collectif ait (ou non) des effets institutionnels de longue durée, c’est-à-dire qu’il conduise le pouvoir à réagir, par la réforme ou par la répression. Il y a une distinction opératoire entre les mouvements qui n’ont pas d’effets institutionnels et ceux qui en créent. « Occupy Wall Street », par exemple, n’est pas une révolution. Mai 68, en revanche, qui a produit une réponse institutionnelle, peut être considéré comme une révolution, du point de vue sociologique.

**« La langue du peuple dans la Révolution française »**

**Deborah Cohen (Histoire moderne)**

|  |
| --- |
| L’Ancien régime ne refuse pas seulement au peuple les droits politiques, mais aussi la langue politique qui pourraient les dire. Toute parole populaire est réduite à quelque chose du corps, au cri (voir la série des *Cris de Paris*), à l’émotion (des émeutes, on dit que ce sont des « émotions » populaires). Ce qui se passe dans l’événement révolutionnaire, c’est aussi la réappropriation par le peuple d’un droit à la langue, qui est aussi droit à la pensée et à la politique. |

Romain Jalabert : Comment définit-on le peuple au XVIIIe siècle ? L’absence d’instruction entre-t-elle dans la définition de la notion ?

Déborah Cohen : Au XVIIIe siècle, le mot peuple renvoie avant tout à une réalité politique. Il désigne la part de la population qui est exclue de la légitimité politique, même si la définition n’exclue pas un certain nombre de critères sociaux que la Révolution, justement, a valorisés.

Andy Cabot : Pour rester dans la même réflexion, à quel moment la Révolution, devenue un ordre politique et social, cesse-t-elle de voir le peuple comme une masse informe et intègre un nouveau regard, par exemple en termes de citoyenneté, sur ceux qui demandent de nouveaux droits ? D’autre part, ne peut-on pas voir dans le renouvellement de la pensée du peuple une volonté du pouvoir de se donner une légitimé politique ? Le mot « peuple » fait-il partie des mots de la Révolution ?

Déborah Cohen : L’appropriation est progressive et passe notamment par l’utilisation du mot « citoyen » au quotidien. Ce mot est un étendard. À partir de ce mot, les individus accèdent aux droits qui sont attachés au concept. Le mot peuple apparaît également, dans la langue de la Révolution, comme dans l’expression « peuple debout », mais le lien avec les événements politiques est moins évident.

Lucie Lagardère : On peut faire le même constat à partir des discours d’Ugo Foscolo à Venise, pendant la Révolution vénitienne. Foscolo n’emploie que le mot « citoyen » ou « patriote ». Le mot « peuple » est utilisé dans d’autres écrits, mais pas dans ce contexte. Bien entendu, il faut faire la part de l’éloquence, des idées politiques de l’auteur, et de sa représentation des masses populaires, mais il y a clairement chez Foscolo un lien entre les mots « citoyen » et « patriote » et le projet d’instauration d’une république démocratique à Venise. Ce n’est pas le cas du mot peuple.

Claude Millet : J’ai quand même l’impression que les mots « citoyen », « patriote » ou « peuple » permettent d’éluder la question sociale, en créant des sujets qui ne sont pas déterminés socialement.

Déborah Cohen : Sans doute. Un mot comme « citoyen » masque sans doute des différences sociales et des divergences de projets politiques, mais il ne faut pas sous-estimer le caractère fédérateur d’un tel usage, surtout au début de la Révolution.

**« La dégénérescence du projet d’autonomie à travers l’expérience de la révolution russe de 1917 »**

**Manuel Cervera Marzal (Philosophie)**

|  |
| --- |
| Pourquoi les mouvements d’émancipation collectifs se transforment-ils si souvent en leur contraire ? Pourquoi finissent-ils régulièrement par reproduire les logiques de domination qu’ils dénoncent ? L’analyse de la dégénérescence bureaucratique de la révolution russe par Cornelius Castoriadis permet d’identifier certains ferments autoritaires du bolchévisme. Plus largement, l’attachement à une politique d’auto-émancipation et la loyauté à l’idée d’autonomie supposent de rester vigilant face aux avant-gardes politiques qui prétendent libérer le peuple de ses maîtres pour, finalement, les remplacer par de nouveaux. Castoriadis attribue l’échec de la révolution russe à des facteurs internes et subjectifs autant qu’à des facteurs objectifs et extérieurs. Cet échec est l’échec des révolutionnaires eux-mêmes avant d’être la victoire de la contre-révolution.  La question de la révolution est donc sous-tendue par celle de l’affrontement entre projet capitaliste et projet d’autonomie. La critique du projet capitaliste, du point de vue et au nom de l’autonomie, a été menée par Castoriadis sur des centaines, voire des milliers de pages, consacrées à l’économie, à la technique, à la science, à la raison, etc. Je laisse de côté cet aspect de son œuvre. Ce qui m’intéresse, c’est que, pour Castoriadis, la question de la révolution ne se réduit pas à l’opposition capitalisme/autonomie mais englobe un second problème, celui de l’autonomie contre elle-même, de la révolution qui se retourne en son contraire. Pour le dire autrement : la victoire de la révolution n’est pas entravée par un seul adversaire, à savoir un adversaire extérieur, les forces capitalistes et contre-révolutionnaires. Au moins autant que les armées blanches et impérialistes, la révolution est menacée, d’une seconde manière, par un processus interne, qui est sa dégénérescence bureaucratique. |

Paule Petitier : Il y a une grande similitude entre les débats autour des thèses de Castoriadis et l’historiographie de la Révolution. En effet, après une période au cours de laquelle les premiers historiens de la Révolution ont mis l’accent sur le fait que la Terreur était inévitable, se développe une réflexion sur les raisons internes de la dégénérescence de la Révolution. Dans les années 1840-1860, Michelet et Quinet jugent qu’il a manqué à la Révolution une croyance nouvelle, un credo révolutionnaire qui aurait parlé aux masses ; la bureaucratisation de la Révolution, mise sur le compte des Jacobins, a dès lors rendu impossible la subjectivation de l’événement par le peuple. On retrouve cette idée dans la formule de Saint-Just : « La révolution est glacée ». Ce parallèle, qui reste sujet à caution, me conduit quand même à me demander si Castoriadis analyse réellement la dégénérescence de la révolution russe et pas plutôt les causes objectives qui ont conduit à la confiscation de la révolution prolétarienne par une élite politique.

Manuel Cervera Marzal : Pour Castoriadis, la bureaucratie est un phénomène central des sociétés capitalistes car elle entérine la séparation entre dirigeants et exécutants. Il estime que les trois premières années de la révolution russe ont été des années de fusion entre le parti et les masses, avec une identification des masses au parti, qui en était le porte-parole, par exemple à travers le slogan « Révolution socialiste, tout le pouvoir aux Soviets ». Après, évidemment, la signification du mot socialisme échappe largement aux ouvriers, qui veulent surtout la fin de la guerre. Passée cette période, la révolution dégénère.

Romain Jalabert : Castoriadis parvient-il à penser une révolution qui serait indépendante des institutions qui l’encadrent ?

Manuel Cervera Marzal : Pour Castoriadis, les institutions d’encadrement de la révolution sont les conseils ouvriers, dans l’entreprise, parce que la démocratie commence sur les lieux de travail, et les fédérations, dans les villages. La révolution russe a commencé dans les conseils ouvriers. Castoriadis maintient l’idée qu’une organisation est nécessaire à la révolution. Il cherche un compromis entre les anarchistes, qui pensent que le soulèvement des masses se suffit à lui-même, et les léninistes, qui pensent qu’un parti d’avant-garde est nécessaire car il détient le savoir de la révolution. Le courant conseilliste, dans lequel s’inscrit Castoriadis, considère qu’une révolution se fait sans parti d’avant-garde mais malgré tout avec une organisation politique, qui n’est pas là pour dicter un ligne ou diriger la révolution mais pour accompagner les masses.

Déborah Cohen : Quel est le lien entre Castoriadis et Lefort, et notamment en ce qui concerne la question du maintien du conflit ?

Manuel Cervera Marzal : La rupture entre Castoriadis et Lefort en 1951 (qui dure jusqu’en 1956) repose sur l’idée que, pour Lefort, une révolution doit se passer d’organisation politique. Selon Lefort, il faut permettre aux ouvriers de créer des liens entre eux. Il ne faut surtout pas théoriser la révolution ou en faire un programme, ou encore se mettre dans la posture du guide léniniste. Lefort accuse Castoriadis d’être prisonnier du léninisme et Castoriadis accuse Lefort de tomber dans une posture passive, puisque pour Lefort toute organisation conduit à la bureaucratie. En ce qui concerne la question du conflit, Castoriadis décrit dans « Sur le contenu du socialisme » un plan et une société socialiste, ce qui est encore une forme de contrôle « par le haut » de la révolution selon Lefort, dont la posture vise plutôt à garder le secret de la conflictualité, de la « division du social », comme il le dit à partir de Machiavel.

Manlio Iofrida : À propos du trotskisme, Castoriadis constitue une rupture, mais le trotskisme en France dans ces années est extrêmement pluriel. Dans le Castoridis de *Socialisme et barbarie*, ne reste-t-il pas quand même quelques concepts trotskistes comme la question de la bureaucratie mais surtout une certaine sous-évaluation de la question technique ? Il me semble que Raniero Panzieri, qui s’est inspiré de *Socialisme et barbarie*, le dit très bien dans les *Quaderni rossi*.

Manuel Cervera Marzal : Oui, il reste beaucoup d’éléments de la pensée trotskiste dans *Socialisme et barbarie*, tout simplement parce que le seul point de rupture est la question de la nécessité d’un parti d’avant-garde et d’une séparation entre le savoir et les masses. Au-delà de cette rupture, Castoriadis conserve l’idée qu’une révolution a besoin d’une organisation, d’un parti et d’un programme. Concernant la technique, on peut effectivement considérer que Castoriadis ne s’y intéresse pas. Il s’intéresse à l’action des hommes, ce qu’il appelle la praxis, qui se manifeste à travers la lutte des classes. Tout lien de la révolution avec le progrès ou l’histoire de la technologie et des développements techniques, comme a pu le faire Marx, est problématique pour Castoriadis car il leste la révolution à des phénomènes extra-sociaux qui se situent, selon lui, hors de l’histoire. Pour Castoriadis, l’histoire, c’est l’action des hommes et l’enjeu est que cette action devienne de plus en plus réflexive.

Federico Tarragoni : L’analyse de Max Weber de la révolution weimarienne, puis spartakiste, ressemble beaucoup à celle de Castoriadis. Weber écrit en 1919 à propos de la révolution de Rosa Luxembourg et Karl Liebknecht en estimant que celle-ci a échoué en raison de la bureaucratisation croissante du parti, et plus généralement, du monde social, lors même que la révolution actualisait une critique très forte de la bureaucratisation de la société allemande, bureaucratisation « lancée » par Frédéric II à la fin du XVIIIe siècle et revitalisée par Bismarck au XIXe.

**« L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (1789-1791) »**

**Andy Cabot (Études anglophones)**

|  |
| --- |
| « Révolte », « insurrection », « soulèvement » ? Ou bien « massacre », « crise affreuse », « fléau », œuvre de « brigands », de « malfaiteurs », de « barbares » et d’« assassins » ? Le 21 août 1791, un mouvement massif des esclaves des plaines du Nord de la colonie française de Saint-Domingue provoqua une onde de choc presque sans égal dans le monde atlantique (Caraïbes, Europe, Amérique), laissant place aux interprétations les plus extraordinaires quant à ses origines et, au gré de son développement, à ses conséquences. Justement considérée aujourd’hui comme le premier acte du long combat pour l’indépendance de la République haïtienne (finalement obtenue en 1804), l’événement fut pourtant longtemps mis au ban de l’histoire nationale pour éviter la propagation de son idéologie émancipatrice à travers le monde atlantique de l’époque, un monde colonial, esclavagiste et fondé sur la domination socio-raciale des élites créoles.  L’étude des sources locales (autorités coloniales, rapports de navires marchands), des sources diplomatiques (correspondance consulaire française et nord-américaine principalement) ou des écrits des premiers chefs de la révolte met en évidence la difficulté d'établir une « causalité révolutionnaire » unique, en raison du caractère profondément sinueux de son évolution. |

Erwan Guéret : Il est intéressant de noter que ce qu’on appelle « Révolution haïtienne » est une révolution sans parti d’avant-garde et même sans porte-parole.

Andy Cabot : En effet, et ce qui ressort des archives que j’ai consultées, c’est que les chefs de la révolution, dès le début de l’insurrection, semblent vouloir la terminer par une négociation entre porte-paroles, entre élites politiques, ce qui les met en porte-à-faux vis à vis des masses d’esclaves mobilisées. Il est difficile de se faire une idée des raisons politiques des révolutionnaires populaires, du fait que l’immense majorité des Haïtiens de l’époque est analphabète, et n’a donc pas laissé de traces dans les archives. Il est possible par contre d’étudier la géographie sociale de cette révolution ou d’apprécier le nombre de plantations détruites, selon les lieux, avec un but proprement politique. On peut vérifier ainsi que le soulèvement était organisé par des porte-paroles, mais on peut difficilement dire s’il y avait, ou pas, une volonté programmatique de renverser l’ordre colonial.

**« L'incitation à l'action dans les discours jacobins de Foscolo à Venise »**

**Lucie Lagardère (Littérature)**

|  |
| --- |
| Le propos de ce séminaire est centré sur la prise de parole, et plus précisément, sur la parole comme action, en particulier révolutionnaire. Le sujet touche donc à la mise en place rhétorique de discours et aux émotions valorisées et, presque revendiquées, en situation de révolution. En me plaçant dans le contexte général de la Révolution française, j’en déplace toutefois légèrement l’épicentre : de la France vers l’Italie, de Paris vers Venise, de la Révolution de 1789 à la Révolution de 1796. Ma communication propose une analyse des orientations politiques et des types de prises de parole publiques dans le cadre de la révolution vénitienne, avec une étude centrée sur un auteur italien jacobin, Ugo Niccolò Foscolo. L’étude rhétorique de son éloquence jacobine, retravaillée ensuite dans ses œuvres littéraires et sa correspondance, et l’analyse de ses positions politiques et sociales permettent de considérer sa prise de parole comme partie prenante de l’action révolutionnaire et comme force d’action historique.  Le corpus est formé des rapports, de résumés et de compte rendus des discours de Foscolo à la *Municipalità* vénitienne, mais aussi de ses discours plus tardifs, en particulier *Dell'origine e dell'ufficio della letteratura*, prononcé lors de sa prise de fonction – avortée – à l’Université de Pavie, ou encore sa correspondance privée et ses autres textes littéraires de l’époque, comme *Le Ultime lettere di Jacopo Ortis*, dans lequel il projette cette même éloquence révolutionnaire et ses passions jacobines. On aura également intérêt à comparer ce corpus avec les résumés et les discours d’autres orateurs de l’époque, dans le même contexte, afin de dégager la spécificité de la position politique et rhétorique de Foscolo au sein des mouvements révolutionnaires vénitiens – notamment, face au groupe des modérés, largement majoritaire en Italie. Les questions de fond qui guident par ailleurs cette étude sur le long terme interrogent la vision de l’actualité historique mise en place dans ces prises de parole et le type d’action politique ou d’incitation à l’action construit dans ces discours. |

Erwan Guéret : N’y a-t-il pas chez Foscolo une tendance à infantiliser le peuple, c’est-à-dire à instaurer entre lui et les masses populaires le rapport d’un adulte à un enfant, l’adulte se devant d’éduquer l’enfant, mais se nourrissant au fond de ses passions naturelles, de son enthousiasme « vrai », de son authenticité non corrompue ?

Lucie Lagardère : Ce qui est intéressant avec Foscolo, c’est qu’il n’est pas issu d’une famille patricienne. Il est italien par son père, issu d’une famille de marchands, et grec par sa mère. Il arrive à Venise en 1793, à 15 ans, et il écrit ses discours à 18 ou 20 ans, ce qui peut expliquer sa fougue. Il se nourrit donc nécessairement de l’enthousiasme et de l’agitation qu’il trouve en arrivant à Venise, mais il a aussi le profil parfait pour incarner cet enthousiasme. Il est jeune, en pleine formation littéraire. Il fait ses humanités et la révolution constitue une pause dans sa formation. Ses textes restituent une inspiration néo-classique et humaniste, et un souffle romantique.

Déborah Cohen : Foscolo ne joue-t-il pas un rôle, malgré son enthousiasme, dans la construction historiographique d’un peuple sans révolution et d’une révolution sans révolutionnaires, ce qui reste l’image politique de l’Italie moderne, un pays où la révolution « vient d’en haut » ? Les travaux des historiens montrent qu’en réalité il y avait des révolutionnaires et une révolution populaire aurait été possible, mais Foscolo, qui s’attribue l’énergie du peuple, n’est pas armé pour le voir ni pour le comprendre.

Lucie Lagardère : Non, je ne crois pas. Mon exposé ne l’a pas suffisamment montré, faute de temps, mais Foscolo fait justement partie des révolutionnaires qui veulent une révolution populaire et qui regrettent que la révolution qu’ils cherchent à construire leur échappe. Foscolo est pris par le temps. A peine arrivé, il doit s’exiler. Son grand regret, c’est de ne pas parvenir à créer une révolution d’ampleur nationale, à l’échelle d’une Italie qui n’existe pas encore.

Andy Cabot : Le cas de Foscolo propose une réflexion intéressante sur la causalité révolutionnaire. En effet, au XIXe siècle tous les révolutionnaires européens et américains se placent par rapport au modèle de la Révolution française. C’est encore le cas des révolutionnaires russes, plus tard. Au XVIIIe siècle, le modèle n’est pas encore figé. Les mouvements révolutionnaires sont vécus davantage comme des événements contingents, ce qui pose la question de leur organisation.

Federico Tarragoni : Tu as raison sur le fait que le XVIIIe siècle développe, pour la première fois, et à partir d’événements contingents, une pensée autonome de la révolution. Le concept de révolution n’existe pas, tel que nous le connaissons aujourd’hui, avant la Révolution française. La Révolution française est, avec la Révolution américaine de 1776, la première à se donner les moyens de la théorisation de son modèle.

Claude Millet : J’ajouterais que, dans toutes les révolutions, le fait de dire « nous sommes en révolution » ou « nous faisons la révolution » est un énoncé performatif, qui essaye surtout de donner une forme et une actualité à un processus dont on ne sait pas encore s’il est réel.

**« Révolution et sujet. Quelques remarques à partir de Jacques Derrida »**

**Igor Pelgreffi (Philosophie)**

|  |
| --- |
| Comment la révolution a été pensée par les philosophes ? Quels sont les modèles de sa représentation conceptuelle ? Derrida critique le système « institutionnel » de la représentation, un peu théâtral, de la révolution comme aboutissement nécessaire du processus d’accumulation de ses propres conditions cachées (à la fois logiques et historiques), en faveur d’une idée de rupture « non programmable » de la continuité et de la linéarité historique. Cette idée peut être philosophiquement précisée si on la met en relation avec la forme logique du sujet individuel, parce que le sujet, selon Derrida, possède la même structure formelle que la révolution : « Il n’existe pas de responsabilité éthique […] ni de décision digne de ce nom, qui ne soit, par essence, révolutionnaire […]. Toute responsabilité est révolutionnaire, puisqu’elle cherche à faire l’impossible, à interrompre l’ordre des choses à partir d’événements non programmables ». La révolution appelle, dans son essence, à la responsabilité du sujet ; inversement, le sujet (politiquement) responsable est toujours travaillé par la révolution.  A partir de l’articulation entre forme historique générale et morphologie du sujet, il est possible d’explorer la dimension chiasmatique de ce mouvement par lequel s’accomplit l’impossible et qui *le* *laisse arriver*, et de penser une subjectivité liée au corps, en tant que lieu de passivité et d’activité (selon un regard de la phénoménologie de la corporéité de Merleau-Ponty). Le corps est le seul acteur qui peut contenir la relation complexe passivité/activité en donnant une nouvelle forme, « révolutionnaire », à notre subjectivité. La révolution n’arrive pas sans cette réforme de notre subjectivité. |

Federico Tarragoni : La nécessité de penser une histoire ouverte, qui ne soit pas de l’ordre du nécessaire, me fait penser à Weber et à un texte contemporain de son étude de la révolution spartakiste, *Le Métier et la vocation de l’homme politique* (1919). Weber y décrit la politique comme l’« art du possible » et comme une manière de contrer l’inertie de soi et de reconfigurer les systèmes de causalités internes qui structurent les systèmes sociaux.

Claude Millet : La notion du corps aide à individualiser le sujet révolutionnaire et en même temps, elle crée un modèle homogène de subjectivité politique. Cette réflexion me fait penser à l’opposition, construite *a posteriori*, entre Danton, supposé incarner physiquement la révolution, et Robespierre, au profil beaucoup plus intellectuel. L’un avait trop de corps et l’autre pas assez. Mais il faut remarquer que ces deux manières de penser la révolution sont complémentaires et coexistent dans la tradition politique instituée par la Révolution française.

**« La fable révolutionnaire chinoise et l’illusion lyrique à partir des romans d’André Malraux »**

**Erwan Guéret (Littérature française)**

|  |
| --- |
| En 1928, André Malraux publie *Les Conquérants*, roman retraçant fictivement la grève générale de Canton et l’organisation du parti communiste révolutionnaire chinois. Cinq ans plus tard, il publie et obtient le prix Goncourt pour *La Condition humaine*, qui raconte la scission du Kuomintang et le massacre des communistes de Shanghai par l’armée révolutionnaire du Kuomintang.  Nous avons réfléchi aux liens entre révolution et écriture à partir de ces deux œuvres et de l’expression d’ « illusion lyrique » que l’historien Philippe Vigier utilise pour évoquer la révolution de 1848 et l’enthousiasme éphémère du début de la Deuxième République. Illusion historique d’une part - celle de ces grandes unions révolutionnaires amenées à se diviser - illusion romanesque d’autre part quand André Malraux, sous couvert d’évoquer une révolution, exalte La Révolution (« toujours la même », comme l’écrit Tocqueville) dans sa dimension mythique et existentielle.  Ces liens étroits entre l’héritage lyrique et romantique de la révolution, notamment à travers l’*Histoire de la révolution* de Jules Michelet, et l’écriture des révolutions par un auteur français du XXe siècle ouvrent à une réflexion sur la filiation et la trace de l’événement dans l’imaginaire. Cette problématique éclaire le mode de transmission d’une certaine représentation fantasmatique du fait révolutionnaire, et en retour la valeur fabulatrice d’un tel récit : objet lyrique par excellence qui, dans sa proximité avec la légende des martyrs, porte au-delà de l’événement la trace d’un fantôme ou fantasme qui persiste, jusqu’à nous, dans les imaginaires et écritures contemporains. |

Romain Jalabert : Faut-il considérer que le lyrisme remplace l’idéologie, chez Malraux, et que ce dernier élabore une sorte de poétique de la révolution ?

Erwan Guéret : Malraux fait de l’idéologie révolutionnaire un objet de fascination et un lieu d’inspiration. On le voit dans la diversité de ses engagements, cubiste, marxiste, gaulliste et dans sa fascination pour le terrorisme. De mon point de vue, c’est que Malraux est fasciné par les mythes et qu’il cherche à s’inscrire dans le mythe en le réinvestissant, en se l’appropriant en littérature.

Paule Petitier : Mais le rapport à la révolution chez Malraux n’est pas qu’esthétique…

Erwan Guéret : La question à mon avis, avec Malraux, est de savoir si la colère face à l’injustice peut être considérée comme un sentiment politique. La fascination de Malraux pour la révolution se place à un niveau que je situe au-delà du politique. C’est le lieu du sentiment d’injustice et de la colère.

Claude Millet : Est-ce qu’on pourrait pas plutôt dire qu’il y a très clairement une dimension politique qui réclame un devenir historique pour passer à un stade qui serait celui de la poésie et de la légende ?

Erwan Guéret : Bien entendu, il faut rendre à Malraux ses engagements politiques, à travers par exemple le journal révolutionnaire qu’il a écrit en Indochine pendant un an ou deux, mais il y a aussi une recherche d’aventure qui me paraît se situer au-delà de la politique *stricto sensu*, à savoir dans le champ du mythe et de la littérature.

Patrizia Dogliani : L’aventure n’est pas en contradiction avec l’engagement politique, au contraire.

Déborah Cohen : la notion d’« illusion lyrique », que tu as utilisée, me semble éclairer le slogan de la Révolution française « La liberté ou la mort ». En effet, ce slogan a donné lieu à des interprétations diverses mais il est probable qu’il faille le considérer du point de vue de cette « illusion lyrique », c’est à dire comme une volonté d’entretenir l’exaltation de la révolution.

Erwan Guéret : Dans le même esprit, Derrida remarque très justement dans *Spectres de Marx* que le manifeste du Parti Communiste commence par la phrase : « Un spectre hante l’Europe, le spectre du communisme » (le mot « spectre » pouvant également se traduire par « fantôme »). L’illusion lyrique a une réelle efficacité et c’est au point que je me demande dans quelle mesure les révolutions ne dépendent pas de cette illusion ou si cette illusion n’est pas le fil qui relie les révolutions entre elles.

**« Sur Michel Foucault et François Furet »**

**Manlio Iofrida (Philosophie)**

|  |
| --- |
| In una discussione, come quella della giornata dell’8 Aprile, nella quale i protagonisti sono soprattutto degli storici, si cercano di introdurre alcune considerazioni filosofiche sul tema della Rivoluzione; in particolare si richiamano alcune posizioni, sul tema, di Michel Foucault e si ricorda il suo rapporto stretto con alcune tematiche sviluppate da François Furet. |

Patrizia Dogliani : Puisque nous sommes dans un cadre interdisciplinaire, il n’est peut-être pas inutile de faire un point de lexique. En histoire, une révolution renvoie à un moment politique qui coïncide avec un changement d’époque, c’est-à-dire que le changement n’implique pas tant un pays ou une région mais qu’il a une influence générale. Par exemple, le concept de « révolution industrielle » est contestable, dans la mesure où il s’agit plutôt d’une évolution de longue durée. Le mot « révolution » désigne un moment de changement politique, un moment où le changement se légitime en tant que tel.

Claude Millet : Le sens du mot est différent selon les traditions disciplinaires. Tocqueville, qui n’est pas historien, appelle « révolution » un très long processus de transformation irréversible et profond.

Federcio Tarragoni : La généalogie du concept de révolution a été établie par Reinhardt Koselleck. Il y a deux plans sémantiques. Le premier plan correspond à la « tradition révolutionnaire », qui commence avec la Révolution française et qui s’achève peut-être avec la révolution chinoise. Celle-ci a partie liée avec la modernité et la philosophie du progrès. La révolution renvoie ici à un changement matriciel des conditions matérielles d’existence des hommes en société. Au deuxième plan, il y a les « phénomènes révolutionnaires », tels qu’ils sont étudiés par les sciences sociales et les sciences politiques. Ceux-là sont beaucoup plus nombreux que les « traditions révolutionnaires ». Et il y a un troisième point, qui est celui de la révolution autoproclamée ou planifiée par le haut, comme dans le cas de la révolution culturelle chinoise. Dans ce cas, un changement d’élites au pouvoir est qualifié de révolutionnaire, mais c’est un pur phénomène d’étiquetage. En revanche, quand il y a un mouvement social où l’on observe des revendications de justice émanant de classes subalternes, des mobilisations interclasses, etc., et que ce mouvement aboutit à un changement du système politique, même si le mouvement est suivi de phénomènes de cristallisation du pouvoir ou de corruptions de toutes sortes, on peut parler de « révolution ». Foucault, dans son cours sur *L’herméneutique du sujet*, en 1984, disait « il faudra bien un jour faire l’histoire de ce qu’on pourrait appeler la subjectivité révolutionnaire », c’est-à-dire l’histoire de ce qu’on appelle dans la tradition occidentale se transformer soi-même en pensant transformer le monde social et les autres. Cette idée est au cœur de la tradition révolutionnaire instituée par la Révolution française : créer un ordre nouveau et un individu nouveau.

Déborah Cohen : Dans *Le Courage de la vérité*, Foucault fait également une distinction entre la pratique de la *parrhesia*, le courage de la vérité, et la figure du révolutionnaire. On y retrouve Marat.

Manlio Iofrida : Oui, mais en même temps que le *parrhesia*, Foucault réfléchit également aux figures du cynique et du prophète. C’est différent de la Révolution française, dans la mesure où Foucault songe d’abord à des figures d’individus qui se renouvellent eux-mêmes, sans penser changer de part en part la société.

Patrizia Dogliani : La « révolution tranquille » québécoise, la révolution nationale de Pétain, le fascisme comme « révolution nationale » : comment faire la part, dans l’analyse des phénomènes historiques, entre des révolutions, des « pseudo-révolutions » ou encore des contre-révolutions ou des révolutions autoritaires ?

Erwan Guéret : Tous ces exemples montrent la fascination que continue d’exercer le mot « révolution » auprès des acteurs politiques.

**« La fatigue en temps de révolution »**

**Claude Millet (Littérature)**

|  |
| --- |
| Concevoir d’une part l’histoire de la Révolution comme un conflit de temps, de rythmes au cœur de l’expérience individuelle de ses acteurs, et d’autre part concevoir cette expérience individuelle comme une expérience concrète, psychique et somatique, invitent à une réflexion sur les rapports entre rythmes historiques et rythmes biologiques. La fatigue peut alors être appréhendée non pas comme un accident insignifiant, mais comme ce qui vient donner son tempo aux actions, même les plus radicales. Nous le verrons avec des personnages de dormeurs trouvés chez Büchner et Hugo. Mais la fatigue peut être aussi considérée comme ce qui résulte de l’envahissement du temps automatique de la répétition dans le temps éruptif de la révolution. Alors les héros en ont assez, et lâchent prise. C’est ce que nous verrons avec Büchner, Quinet et Michelet, en évoquant la fin de Danton et de Condorcet. |

Paule Petitier : Est-ce qu’on ne peut pas distinguer deux expériences distinctes de la révolution, entre le sommeil qui met un terme à la révolution et le sommeil qui n’empêche pas la radicalisation, comme Grantaire qui se réveille pour se faire fusiller avec Enjolras, dans *Les Misérables*. Pour l’autre motif, je me demande dans quelle mesure ça recoupe ou dit quelque chose d’une révolution conçue comme un phénomène biologique, en termes de « naissance », « maturité » et « décrépitude » ou « dégénérescence ». Dans *Les Dieux ont soif*, Anatole France développe l’idée que, dès le début, les Français sont fatigués de la Révolution, ce qui l’amène à développer son thème de l’irrationalité révolutionnaire comme « dégénérescence », presque biologique, du corps social.

Claude Millet : la fatigue est toujours individualisée, chez Michelet, contrairement à la lassitude de Paris chez Quinet. Michelet appréhende l’épuisement de la vitalité de la révolution à travers les corps de Danton, de Condorcet et de Robespierre, la fatigue des hommes renvoyant par réciprocité à l’épuisement de la révolution. C’est un va-et-vient permanent entre un processus abstrait, la révolution, et des individus concrets. L’épuisement n’est jamais collectif mais toujours lié à des corps situés.

Déborah Cohen : Cette réflexion rejoint celles de Haim Burstin et de Timothy Tackett (dans *Par la volonté du peuple*), qui s’intéressent à la correspondance des députés qui vivent les débats parlementaires au jour le jour, avant et pendant la Révolution française. La Révolution a pensé cette question de la « lassitude » à travers le débat sur la permanence des sections. Les sections étaient censées être réunies en permanence mais on voit comment peu à peu les rangs se vident et sont notamment désertés par les travailleurs, qui ne peuvent pas abandonner leur travail. La question était de savoir si en restreignant la permanence on ne restreignait pas le contrôle populaire. La question du défraiement de la participation se pose ainsi en 1793.

# **« Le Parti socialiste français, “la révolution” et les révolutions : une analyse de discours (1971- début des années 1980) »**

# **Judith Bonnin (Histoire)**

|  |
| --- |
| En 1971, François Mitterrand refonde le Parti socialiste français (PS) au Congrès d’Épinay et infléchit son credo dans un sens révolutionnaire, en affirmant la primauté de la révolution sur la réforme, et en définissant la révolution comme une « rupture avec l’ordre établi ». Dix ans plus tard, ce nouveau PS conquiert le pouvoir par les urnes. Entre ces deux événements, les socialistes furent amenés à reconstruire leur identité politique et leur doctrine, dans un monde marqué par de nombreuses révolutions autoproclamées ou reconnues comme telles. Nous avons ainsi cherché à analyser au prisme du vocable « révolution », le discours du PS durant cette décennie cruciale, en menant une analyse lexicographique des débats dans ses Congrès nationaux, de ses programmes électoraux, ainsi que des communiqués de caractère international de ses différentes instances centrales. Ce corpus permet notamment de questionner le regard porté par le PS sur les différentes révolutions qui ont jalonné le vingtième siècle : révolutions historiques, fondatrices de régimes originaux et de vrais mythes pour la gauche mondiale (révolutions soviétiques, chinoise, cubaine), mais aussi révolutions plus modestes et contemporaines des discours étudiés (révolutions afghane, iranienne ou nicaraguayenne par exemple).  Finalement, on peut constater la rareté de l’utilisation du vocable « révolution » par le PS pour qualifier des évolutions politiques étrangères, à l’exception remarquable de la « révolution des Œillets » portugaise. Durant cette période, c’est le mythe révolutionnaire, la « révolution symbolique » (P. Buton) puisant dans l’histoire française, dans l’expérience de 1789 et surtout de 1848, mais aussi dans les révolutions industrielles et culturelles, qui façonnent alors l’identité du PS. |

Patrizia Dogliani : Le parti socialiste fait-il le lien entre révolution et anticolonialisme, dans la période que tu as évoquée, qui suit immédiatement la décolonisation ?

Judith Bonnin : Dans son analyse de la révolution portugaise de 1974, la seule que le PS reconnaît vraiment comme une évolution politique révolutionnaire, les termes « révolution » et « contre-révolution » ne sont mis en débat que pour qualifier les rapports de force intérieurs, pour questionner le rôle du PCF comme « parti d’avant-garde », pour peser le rôle des forces armées par rapport aux « masses populaires ». La question de la perte des dernières colonies portugaises en Afrique, enjeu pourtant central de la révolution portugaise, n’est pas directement articulée par le PS à ce débat sur la nature du processus portugais. En revanche, à diverses reprises, dans des appels généraux à la solidarité lors des Congrès notamment, différents socialistes appellent au soutien des « mouvements révolutionnaires d’indépendance » ou encore des « mouvements révolutionnaires et des pays du tiers monde ». Par le thème de l’indépendance, de l’émancipation du « tiers monde », un trait d’union discret est ainsi parfois tracé entre révolution et anticolonialisme.