

« La révolution est de retour » : tant en Europe qu'en Amérique latine, l'édifice néolibéral semble se fissurer de toutes parts. De nouvelles mobilisations sociales, difficiles à comprendre *via* l'ancien prisme de la « conscience de classe », émaillent l'actualité. Leur cible est le néolibéralisme, entendu comme écheveau de politiques publiques augmentant la « précarité existentielle » des individus, comme dispositif de pouvoir et consensus idéologique dominant. Derrière les mouvements populaires associés aux « tournants à gauche » en Amérique latine contemporaine et les mouvements sociaux en Europe et aux États-Unis (*Indignados*, *Occupy Wall Street*, 99 %), on observe ce même dénominateur commun : la cible néolibérale. Et pourtant il demeure difficile de comprendre ce que nous *disent* de notre actualité ces formes nouvelles de conflit. Les prismes classiques de la science politique – l'action collective, les organisations contestataires, les identités militantes – semblent répondre partiellement à la question. Les nouveaux mouvements sociaux d'un côté et de l'autre de l'Atlantique, en dépit de leurs différences structurelles, participent d'une même conjoncture critique : les conflits qu'ils alimentent, en prises de parole, en subjectivités rebelles et en actions en commun, constituent l'un des chemins de notre présent et l'une de ses voies d'avenir. Avant même de penser les formes de cet avenir, activité *politique* pour laquelle les sciences sociales ne peuvent fournir qu'une infime parcelle de connaissance, il s'agit toutefois de savoir à quel type de conflits nous avons affaire.

Une première piste consiste à repenser les identités conflictuelles contemporaines au-delà du prisme de la classe. Il semble en effet pour le moins hasardeux de plaquer l'ancien outillage marxiste, sans amendements, à la compréhension des formes du conflit contemporain, du précaire européen aux nouveaux mouvements populaires et indigènes en Amérique latine¹. Une deuxième piste relève de la cible commune de ces conflits, le néolibéralisme. En

tant que « nouvel esprit » du capitalisme contemporain, il constitue l'adversaire privilégié par rapport auquel de nouvelles demandes démocratiques, des revendications de justice, des quêtes de reconnaissance se mettent en forme². Une dernière manière de procéder, enfin, est de réhabiliter le concept ancien de « révolution », en le reconstruisant de bout en bout.

Car si les médias clament haut et fort que la « révolution est de retour » en Occident, de nouvelles simplifications voient le jour : celles-ci ont trait, surtout, à la manière dont on comprend les situations révolutionnaires et leurs destinées. Pour le sociologue et l'historien, affirmer que la révolution est « de retour », suppose de savoir de quelle révolution on parle et comment on en parle : c'est une proposition lourde de questionnements, défis et enjeux. Elle oblige à comparer les conflits du présent à ceux qu'ont cristallisés les révolutions du passé. Elle suppose de repérer l'entrelacs de subjectivités, d'émotions collectives, de passions politiques, de rêves et utopies, qui en constitue la trame profonde.

Cette voie commence à se dessiner clairement en histoire, dans la veine des travaux sur la Révolution française et sous les auspices bienveillants de Walter Benjamin et Nicole Loraux. La pratiquer en sociologie suppose d'analyser à nouveaux frais les « révolutions en cours » du monde contemporain, des Printemps arabes aux « révolutions de couleur » dans l'espace post-soviétique, de la Grèce à l'Espagne, en passant par l'Amérique latine. Il convient dès lors, avant toute chose, de savoir pour quelles raisons les dynamiques propres à ces différents contextes peuvent être assimilées à des « révolutions ». Il faut, ensuite, déconstruire les mésusages et les malentendus dans lesquels on tient le concept de « révolution » aujourd'hui.

De quelle révolution parle-t-on ?

Toute situation révolutionnaire entremêle des changements de la structure sociale et des significations que les individus confèrent à leur existence. Il est impossible, en ce sens, de dissocier les changements structurels des phénomènes de subjectivation politique, les deux étant tributaires de la spécificité des contextes. Il y a révolution à partir du moment où l'effervescence collective, éphémère et contingente, se sédimente dans des régimes spécifiques de subjectivité. « Je peux, je m'indigne, je prends la parole, je proteste pour l'ami, le voisin, le citoyen, tout ne sera plus comme avant » sont autant de mots-clés de cette subjectivité qui participent, « par le bas », à la refonte des structures sociales.

Les sciences sociales du politique semblent procéder aujourd'hui dans une direction fort différente : la majorité des analyses contemporaines réduit les situations révolutionnaires à des *régimes* révolutionnaires, en faisant l'hypothèse que la transformation institutionnelle de la révolution supprime, bel et bien, le conflit et les subjectivités. Le jugement-éclair « La révolution est au pouvoir : la révolution est finie » est l'avatar d'autres en cascade : « Les révolutions, comme toujours, ne changent rien » ; « l'histoire ne peut pas être changée, elle suit la voie d'un progrès dicté par le nécessaire, par l'évolution attendue des systèmes sociaux ». Cette lecture, qui est adoptée pêle-mêle pour l'Égypte et la Tunisie, l'Ukraine et le Venezuela contemporains, permet de simplifier des choses très complexes, en offrant des bribes de compréhension et en marquant efficacement les esprits. Or rien, à l'exception du constat réactionnaire d'un « Thermidor aux portes », ne la justifie.

On en trouve une synthèse admirable dans un commentaire caustique du « philosophe » Frédéric Schiffter à propos de la révolution tunisienne :

Ben Ali s'est enfui en douce à Djedda, comme s'il partait en week-end. À l'évidence, les Tunisiens ne s'attendaient pas à une victoire de la rue si rapide. Les voilà comme désemparés. J'ignore quel sera le prochain homme fort du pays, mais il doit se montrer prudent. Il serait périlleux pour lui qu'il s'avancât franchement comme candidat au pouvoir. Les gens n'ont pas encore dessoufflé. Ils sont toujours dans l'ivresse du soulèvement qui leur donne l'illusion euphorique de la puissance. Voilà pourquoi celui qui deviendra leur maître doit d'abord se faire accepter comme leur chef, un chef qui saura traduire et flatter leur désir de souveraineté démocratique, nationale, etc. On commande à la multitude non tant en la confortant dans le sentiment qu'elle a une âme, des aspirations, un idéal, bref, qu'elle forme un peuple, car cela, elle est prompte à s'en persuader spontanément, mais, surtout, qu'elle va être un exemple d'émancipation pour le reste du monde. Il y aura en France des intellectuels pour propager ce conte rose. Dans le même temps où les Tunisiens se réjouissent de la fuite de leur tyran, les Haïtiens, certains d'accueillir un sauveur, célèbrent avec des vivats le retour de celui qu'ils chassèrent il y a vingt-cinq ans, Bébé Doc – à côté de qui Ben Ali fait figure d'humaniste bêlant. Le retour du même, n'est-ce pas ce qu'on appelle une révolution³ ?

La révolution n'a rien changé en Tunisie, comme partout ailleurs. La preuve : Ben Ali semble être « parti en week-end » et le régime reviendra bientôt, comme il est revenu à Haïti. On attend le nouvel « homme fort » qui deviendra maître de la situation et « des hommes » (!) ; car la révolution n'est qu'une gigantesque convulsion, une ivresse collective pendant laquelle les gens ont l'impression d'être souverains, mais qui doit être « achevée » par un maître d'autant plus fort et redoutable. Sous couvert de propulser des « désirs de démocratie », les révolutions ne font en réalité qu'aiguiser l'envie qu'ont les gens d'être dominés, surtout s'ils vivent trop près de l'Équateur... Schiffter semble ici reprendre certains *topoi* de la lecture classique des « convulsions révolutionnaires » qui, systématisée par l'historien Hyppolite Taine dans *Les Origines de la France contemporaine* (1878), définit de près la tradition réactionnaire depuis le début du XIX^e siècle.

Bien que la sociologie politique se tienne, la plupart du temps, à l'écart de ces généralisations hâtives et de ces jugements réactionnaires, certains raccourcis démonstratifs semblent pourtant pénétrer insidieusement son raisonnement. Ainsi en est-il de la séparation arbitraire entre l'« espace politique de la rue » et la « révolution au pouvoir », considérés tributaires de logiques complètement différentes et jamais analysés comme des vases communicants. Ainsi de l'image d'une « convulsion » de la rue, d'un ensemble d'actions et de subjectivités qui, au fond, n'auraient pas grand-chose à voir avec les logiques du gouvernement, du commandement, du pouvoir. Ainsi surtout du présupposé que l'histoire se répète et que la Tunisie attend, comme toute révolution en cours, son « maître ». La révolution est condamnée à l'avance par la perspective de son Thermidor à venir, que celui-ci soit annoncé par la convulsion de la rue, par le déferlement d'émotions qui rendent les hommes plus influençables, ou encore par l'« idiosyncrasie » des révolutions, toujours promptes à éveiller les postures de l'assujettissement volontaire.

Le parti pris de ce livre est radicalement opposé : analyser des « révolutions en cours » suppose de prendre au sérieux la dimension conflictuelle des phénomènes sociaux, ainsi que leur statut inachevé, indéterminé, précisément « en cours ». Les enjeux épistémologiques et politiques sont ici proprement indissociables. La manière dont on construit conceptuellement les révolutions en cours, leurs causalités internes et leurs destinées, révèle le regard normatif que l'on porte sur la réalité sociale. Réhabiliter le concept de révolution pour le présent suppose, en d'autres termes, de s'outiller analytiquement face aux situations révolutionnaires et de faire preuve de regard critique envers l'actualité. Une attitude opposée à celle du savant connaisseur de la mécanique révolutionnaire et des lois de l'histoire : il s'agit de promouvoir des sciences sociales capables de scruter l'utopie, le changement, le possible.

Car non seulement la révolution est *possible*, mais elle est *déjà là* : elle n'est que l'autre nom d'un conflit qui traverse, en sourdine ou par à-coups, les sociétés contemporaines. Comprendre ses modalités empiriques permettra, contre les prophéties de tout acabit, de penser la révolution de demain. En Europe, c'est une tâche urgente et cruciale : parions que les éclaircissements d'une « révolution en cours » en Amérique latine contemporaine nous la facilitent.

La question de la subjectivité révolutionnaire

Comprendre les révolutions en cours suppose d'éviter deux réductionnismes symétriques : la révolution est un moment d'effervescence destiné à rester éphémère et contingent ; la révolution désigne des régimes autoproclamés issus de mobilisations sociales massives. La « révolution-instant » et la « révolution finie » : dans un cas comme dans l'autre, les dynamiques réelles de la révolution en cours sont tragiquement amputées, comme sur un lit de Procuste. L'effervescence collective structure en effet des subjectivités politiques durables, qui ne cessent de rétroagir sur les dynamiques proprement institutionnelles des changements en cours. Ceci est valable y compris lorsque de l'insurrection surgit un régime oppressif souhaitant, sous couvert de réaliser le « vrai programme » de la révolution, en finir avec la révolution elle-même.

Beaucoup reste à comprendre de cette dialectique entre subjectivités et changements institutionnels. « Il faudra bien un jour, disait Michel Foucault, faire l'histoire de ce qu'on pourrait appeler la subjectivité révolutionnaire⁴. » La subjectivité révolutionnaire apparaissait au philosophe, qui se penchait alors sur les « techniques de soi » de l'Antiquité, comme une sorte de matrice générale de la subjectivité moderne, ou comme une de ses limites

majeures. Le « supplément de soi » que l'individu ressent au moment de se convertir en révolutionnaire lui apparaissait, d'une certaine manière, comme la manifestation la plus complexe des « techniques de soi » qu'il étudiait dans la philosophie antique, techniques capables d'enclencher la transformation d'un être en individu, et d'un individu en *sujet*.

En plaçant cette remarque dans son cours au Collège de France sur « L'Herméneutique du sujet », Michel Foucault centrait en 1983 le problème qu'affrontent les sciences sociales depuis un siècle et demi – depuis Tocqueville au moins – au moment de se pencher sur les phénomènes révolutionnaires. Sont-ils des purs épiphénomènes de la structure sociale ? Peut-on réduire les révolutions à des reconfigurations tectoniques de la structure politique, en ignorant les significations subjectives qui les alimentent ? Ces significations subjectives ne contribuent-elles pas à définir le sens historique ou sociologique de la révolution elle-même ?

Toute révolution, en pavant la voie à des conflits, et en poussant les individus à s'y greffer par leurs revendications de justice singulières, produit en effet des reconfigurations importantes de la subjectivité. Afin de comprendre ce point, il faut différencier « identité sociale » et « subjectivité politique ». Dans toute société « stabilisée », où l'ordre social pré-assigne les statuts, les fonctions et les identités des uns et des autres, les individus jouent les rôles qui leur échoient au fil des interactions quotidiennes. Cette activité comporte une part importante d'interprétation et de distance face aux rôles⁵. Dans les situations révolutionnaires, tout se passe comme si cette « distance au rôle », et la pluralité identitaire qu'elle supporte chez l'individu, acquéraient une place prépondérante. L'individu n'est plus simplement « ouvrier », « père de famille » ou « catholique fervent » : il devient porteur d'un ensemble de causes, se découvre des capacités d'agir, se transforme au fil des événements, revient sans cesse sur ce qu'il est et ce qu'il a à être,

endosse des croyances extrêmement performatives et agit souvent sous l'aiguillon d'une « rationalité en valeur ». Les idéaux qui viennent peupler la société en pleine transformation le questionnent en profondeur et le portent à se penser en tant qu'autre que soi, en tant qu'individu en voie de conversion. Cela ne signifie guère que l'on passe d'un régime d'existence à un autre et que la conversion soit nécessairement *totale*. Bien que des cas de ce type aient été documentés en histoire des révolutions⁶, les évolutions typiques des subjectivités que l'on peut observer ne s'y réduisent guère. Il existe une panoplie très vaste de réactions à l'appel transformateur de la révolution, de la conversion intermittente à l'enchantement suivi de la déception et du décrochage, du dérapage violent à la découverte d'un aspect latent de la personnalité, de l'expression d'une partie nouvelle de soi dans le rapport à autrui à l'activation de dynamiques émancipatoires. Le propre des situations révolutionnaires est tout simplement de susciter sans cesse chez l'individu des questionnements performatifs sur les places, les fonctions, les rôles et les capacités échéant aux uns et aux autres dans l'ordre social.

Ces questionnements amènent les individus dont les existences croisent la révolution à revoir sans cesse leur identité sociale, et à y superposer une subjectivité politique. Croire en des idéaux transformateurs, suivre des utopies, appréhender de nouvelles modalités d'existence et de nouvelles « conduites de vie » au fil des événements, regarder le voisin se transformer, éprouver les conséquences émotionnelles et réflexives de l'agir en commun, avoir l'impression de vivre en protagoniste les changements en cours, laisser tomber les habitudes apprises et vouloir « recommencer une vie nouvelle » selon une éthique révolutionnaire, abandonner la routine pour vivre le « nouveau », déraiper et vouloir faire entrer le réel dans les mailles étroites de la croyance, se découvrir un rapport créateur à la loi, ressentir le côté protecteur d'un ou plusieurs collectifs nouveaux : voici autant d'expériences,

qui ne se présentent pas nécessairement *toutes ensemble* dans une même trajectoire individuelle, mais qui définissent étroitement un nouveau rapport à soi et à autrui que l'on pourrait définir de « révolutionnaire ». La « subjectivité révolutionnaire » n'est ainsi rien d'autre que l'articulation dialectique de l'identité sociale de l'individu et de la subjectivité politique qu'il se forge au gré des événements. Il est difficile d'en faire un régime *spécifique* de subjectivité, tant ses manifestations phénoménales dépendent des trajectoires individuelles, de la suite des événements, de la marche contingente de la révolution. Mais on peut dire que ce « régime de subjectivité » rassemble les conséquences subjectives d'un nouvel état social où les places, les rôles, les fonctions, le « réel » dans son ensemble se voit transformé, sans qu'un nouvel équilibre, un nouvel « ordre social stabilisé », émerge clairement.

Un terrain vierge en sciences sociales

Les sciences sociales sont relativement peu outillées face à ces dynamiques subjectives. Il est difficile en effet de se placer dans cet entre-deux de l'ancien et du nouveau, d'un ordre social périmé et d'un ordre nouveau qui ne se structure pas clairement, et ce d'autant plus que les conjonctures révolutionnaires sont considérées, la plupart du temps, comme exceptionnelles ou éphémères. C'est le cas, plus particulièrement, de la sociologie. Instituée comme discours scientifique articulant, dans la connaissance du social, l'objectif et le subjectif, l'intérieur et l'extérieur, les échelles « micro » et « macro »⁷, la sociologie dispose toujours d'aussi peu d'outils pour analyser les rapports à soi produits par les révolutions. La question que Michel Foucault posait comme un défi épistémologique majeur à la connaissance des sciences humaines et sociales, semble encore mettre le doigt sur une plaie béante.

Pourquoi une telle difficulté ou réticence ?

D'une part, l'objet semble se dérober sous les pieds de l'observateur, dans la mesure où l'enjeu de classification des « régimes révolutionnaires » ou des « révolutions du temps présent » semble davantage préoccuper la sociologie que les types de rapports au politique qui y sont observables. Avant même de plonger dans les tréfonds de la subjectivité révolutionnaire, dans les émotions, les rapports à soi et à autrui, les identités, les démarches réflexives, les rapports au temps, les utopies, la sociologie s'arrête souvent à l'étape préalable de la déconstruction de l'étiquette de « révolutionnaire ». C'est un préalable fondamental de la connaissance que d'identifier les jeux de langage par lesquels les individus fabriquent les événements : les jeux d'étiquetage, indigènes et étrangers, les chronologies inventées, les réseaux symboliques qui permettent de désigner (plus ou moins unanimement) un ensemble d'événements comme une « révolution ». La « révolution bolivarienne » au Venezuela est le produit d'un ensemble d'opérations de ce type, accomplies localement et internationalement⁸, tout comme les « Printemps arabes » répondent à des cadrages politiques, médiatiques, scientifiques et profanes, agrégeant plusieurs soulèvements locaux dans le Maghreb et le Moyen-Orient⁹.

Mais cette question ne doit pas faire obstacle à toutes les autres. On en vient autrement à privilégier la question du « régime révolutionnaire » à celle du « devenir révolutionnaire » des acteurs, pour reprendre une opposition méthodologique chère à Gilles Deleuze¹⁰. Cartographier l'espace des faiseurs d'étiquettes, en montrant notamment la distance existante entre les porte-parole de la révolution et les suiveurs, les représentés, ceux qui « croient » à l'illusion révolutionnaire, est devenu le principal passe-temps des sociologues. Les gens se présentent comme des révolutionnaires, la révolution a changé leur vie : tant pis pour eux, ils vivent une illusion entretenue à renfort de programmes sociaux et de

propagande gouvernementale. L'État s'affiche comme révolutionnaire et conçoit tout son programme politique en ce sens. À bien y regarder, il n'y a là qu'un énième trompe-l'œil : l'État reste en effet sous la tutelle d'une élite politique, soucieuse d'en maîtriser les ressources stratégiques. Le propos sociologique, par sa *reductio ad absurdum* de la révolution, finit ainsi par en faire un pur jeu d'étiquetage dévoilant des relations de pouvoir tout à fait banales. Loin de relever de l'extraordinaire de l'événement ou du changement politique radical, la révolution n'identifie rien d'autre qu'un recyclage des élites au pouvoir, se targuant de la légitimité symbolique de la refondation (illusoire) du pouvoir lui-même.

D'autre part, toute identification d'un contexte comme « révolutionnaire », contrairement aux révolutions du passé, semble comporter une part irréductible de subjectivité du chercheur : y a-t-il eu une « révolution orange » en Ukraine ? Comment la distinguer de la récente mobilisation anti-russe ? Comment distinguer des agissements du peuple une intervention populaire savamment orchestrée ou instrumentalisée par les élites ? La révolution bolivarienne au Venezuela n'est-elle pas l'autre nom d'un pur et simple recyclage des élites à la tête d'un État pétrolier ? Faut-il parler, pour les Printemps arabes, d'émeute, de révolte ou de révolution, ou encore, comme certains s'empressent de le souligner aujourd'hui, de « révolution autoritaire » ? S'agirait-il de révolutions « biaisées » dès le départ, dès les mobilisations sociales massives qui les ont déclenchées et qui ont prélué à la destitution des tyrans, par la perspective d'un Thermidor annoncé ?

Ces questions sont tout à fait légitimes, dans la mesure où il apparaît souvent « trop prématuré » de parler de révolution, faute d'une connaissance exhaustive des dynamiques à venir¹¹. Mais la précaution méthodologique¹² ne doit pas faire office de paravent contre les implications *normatives* des choix théoriques¹³. Pour deux raisons : premièrement, si la plus grande précaution s'impose