

A NOUS LA RÉVOLUTION

par

EDUARDO COLOMBO

« — C'est une révolte ?

— Non, Sire, c'est une révolution. »

Le 14 juillet 1789.

« Ah ! viens donc, la belle,
Guérir ton amant ! »

Paris, 1870.

Avant, en d'autres temps, le fantôme de la Révolution hantait les nuits des puissants de la Terre ; aujourd'hui, en attendant des temps meilleurs, il trouble l'esprit des révolutionnaires déçus.

Force est de constater que dans ce petit monde occidental et développé, la révolution, en 1984, est démodée. Les sociologues furent les premiers, vers la moitié des années cinquante, à proclamer « urbi et orbi » la fin des idéologies ; ensuite les structuralistes nous annoncèrent la mort du sujet — du sujet du Moi ou de l'Histoire — et maintenant ce sont les intellectuels en cure de libéralisme qui nous disent que la révolution est impossible sinon totalitaire. Et nous voilà nus, dépouillés, sans idéologie, sans sujet de l'Histoire, sans révolution !

Si le discours anti-révolutionnaire n'était qu'une forme de la démythification et de la désacralisation, qu'il soit le bienvenu ! mais, cédant aux sollicitations et aux vellétés de la Mode, il devient suspect de puiser ses arguments dans les

mêmes sources émotionnelles que l'idéalisation révolutionnaire et de n'être que l'expression de la désillusion.

De surcroît, la révolution n'est pas seulement une idée, elle est aussi et surtout un fait historique et lorsque les peuples prennent le chemin révolutionnaire, « leurs raisons sont immenses. Elles ont la dimension de l'espoir et la profondeur de la révolte » [4, p. 255].

Il y a une décade, qui n'était pas révolutionnaire ? La révolution s'était banalisée, normalisée ; politiciens et bourgeois appelaient « révolution » la conquête du pouvoir, révolution c'était la *fête* ou la révolution culturelle, la société de consommation gaspillait la révolution comme un spectacle, comme une information, comme de la « philosophie ». Au comble de l'abus et de la confusion de sens, les Etats révolutionnaires se multipliaient. En oubliant que l'Etat est permanence, et la révolution, rupture.

Etant devenue un objet de consommation, « l'idée de Révolution » perdit tout contact avec le fait révolutionnaire et subit les effets bien connus de la Mode : la diffusion et le changement. La diffusion : la plupart des membres d'un groupe social succombent au « charme d'être à la mode » ; et le changement : ce qui est à la mode change nécessairement à des intervalles relativement courts. Mais la caractéristique fondamentale de la Mode c'est que la légèreté de ses changements s'effectue aussi dans des situations sociales relativement rigides, elle ne modifie en rien la structure d'une société. Par contre, la Mode accorde du prestige et dans son domaine, la nouveauté — même si elle est irrelevante et surtout si elle l'est — représente une valeur sociale.

Ainsi la Révolution, à la mode et banalisée, fut balayée par les intellectuels « de gauche » en même temps que les décombres du marxisme-léninisme, pour laisser la place à la nouvelle critique des « nouveaux philosophes » et des « nouveaux libéraux ». Sans que pour autant les *conditions* sociales soient plus ou moins révolutionnaires aujourd'hui qu'hier.

La société post-industrielle

Cette déconnexion, cette perte de contact entre un *discours* social dominant et la *structure* de la société au niveau des rapports de production, consommation et domination, est une

des caractéristiques du monde moderne. La société post-industrielle — nettement différenciée de l'époque où l'industrialisation naissante opposait, sans médiations, un mouvement ouvrier cohérent avec son idéologie révolutionnaire à un capitalisme sauvage — tend par sa complexité croissante, sa rationalité technologique et sa représentation de plus en plus abstraite du pouvoir politique, à exiger des individus et des groupes une participation dépendante et fragmentaire dont sont exclues les valeurs et les fins propres et nécessaires au processus social.

Nous assistons donc à une réification (1) de l'univers de l'idéologie dominante (non reconnue comme « idéologie », ce qui permet de parler de la « fin des idéologies ») et à une nette séparation entre l'imaginaire quotidien qui délimite le champ du réel et du possible et un imaginaire utopique chassé du monde du possible, exogène à la réalité comme système, mis hors du sens de l'évolution de l'Histoire.

De cette façon, le système établi se conserve immunisé contre la contestation (2), et le « projet révolutionnaire » est renvoyé, avec les illusions perdues, à l'imaginaire utopique, condamné pour toujours au royaume des chimères et des rêves impuissants.

La dissociation de l'imaginaire collectif que nous venons de signaler, l'absorption de la totalité du réel dans la seule réalité du signe, du code, du discours social, la rupture entre la rationalité instrumentale et les finalités du système social sont des éléments d'une *situation* générique dans laquelle l'espace politique existant est présenté comme l'espace de la « réalité » sociale. En conséquence, ne sont admis comme facteurs du changement social que ceux définis comme possibles (c'est-à-dire « réalistiques ») par le cadre institutionnel du système établi. Autrement dit, la *définition de la situation sociale* dans les sociétés post-industrielles enferme ce qui est possible à l'intérieur des limites de ce qui est donné.

(1) Dans le sens de « chosification » ou « hypostasie » ; voir LUKACS, *Histoire et Conscience de classe* [13].

(2) Voir par exemple, BAUDRILLARD [3, p. 8] : « Aujourd'hui, tout le système bascule dans l'indétermination, toute réalité est absorbée par l'hyperréalité du code et de la simulation. C'est un principe de simulation qui nous régit désormais en place de l'ancien principe de réalité. »

Voir aussi [5] et [6].

La structure situationnelle de l'action

Sur cette scène se joue le drame du changement révolutionnaire. L'idée, le projet révolutionnaire, est par définition négativité et contradiction avec ce qui est donné, avec l'existant. L'un des facteurs anticipateurs de la révolution est la crédibilité du *projet*, la définition collective de sa possibilité. Comme il a déjà été dit, « le fait que les arguments soient convaincants ou pas dépend moins de la logique qui les soutient que du climat d'opinion dans lequel ils se développent » [17, p. 17]. Voyant la question d'un autre point de vue, Landauer pensait que « l'estimation des ébauches et des directions existantes dépend de l'espérance que nous mettons en ce qui viendra » [11, p. 180]. Le processus social devient Histoire à travers une série permanente de re-définitions de la situation dans laquelle se trouvent les acteurs sociaux. Pour l'agent ou acteur social (individu ou groupe ou « classe » si l'on veut), la définition de la situation fait partie de l'action, est une composante de l'acte social (3). Le comportement humain exige une permanente « redéfinition » de la situation sociale dans laquelle il s'inscrit ; c'est-à-dire qu'il exige une attribution de signification, de sens, qui va orienter l'action en fonction d'une *évaluation* (pas nécessairement consciente à tous les niveaux) de la situation. L'évaluation peut être décrite comme une façon de différencier les facteurs qui sont constants (*les conditions*) de ceux qui sont modifiables (*les moyens*). Et comme conséquence, une sélection des moyens nécessaires à l'obtention des fins recherchées [18, p. 92]. Or, si une définition situationnelle est une interprétation et une norme d'action, cette interprétation n'est pas généralement totalement correcte ou appropriée, elle peut aussi être carrément « fausse » ; les hommes ne connaissent jamais la totalité des facteurs d'une situation, mais la définition ou l'interprétation qu'ils en donnent, du fait même qu'elles sont une partie de cette situation sociale, exerce son influence sur l'orientation des situations suivantes. C'est ce que nous disait le vieux théorème sociologique de Thomas : si les hommes définissent

(3) Il faut bien comprendre qu'une définition de la situation en termes du processus social n'est pas une interprétation personnelle ou d'un groupe révolutionnaire ou anti-révolutionnaire. Elle est un produit de différents facteurs matériels, économiques, idéologiques, historiques, qui forment la trame d'un moment historique particulier.

des situations en tant que réelles, alors elles sont réelles dans leurs conséquences. Si la situation actuelle est définie comme non-révolutionnaire, la conséquence sera un éloignement des possibilités de la révolution. L'univers de significations susceptibles d'orienter l'action se referme, alors, sur les limites du système établi, et sa négation ou sa critique radicale n'est qu'une possibilité théorique sans existence réelle.

Dans ce panorama, le réalisme politique conduit la marche de l'Histoire. Mais, même si le système établi réussit à expulser le « projet révolutionnaire » en dehors des limites du réel, même s'il arrive à occulter une partie du conflit qui le constitue en tant que système établi, les relations sociales d'exploitation et de domination ne disparaissent pas pour autant, ni les institutions politiques qui soutiennent une société hiérarchique, de classes. La « vieille taupe » dont parlait Bakounine en 1842, continue son travail souterrain et personne n'a pu encore « couper le cordon ombilical qui relie la révolution à la révolte » [12, p. 196]. L'histoire est semée d'insurrections échouées, mais dans l'Histoire ou contre l'Histoire l'action collective, la révolte populaire, rompt la continuité du système. L'insurrection transforme les conditions en moyens, la situation devient fluide, la contradiction et la négation critique de ce qui est s'intègrent à nouveau aux possibilités de l'action, la révolte élargit les limites du possible.

Le « projet » est théorie, une idée, une abstraction ; l'insurrection est action collective. Le « projet révolutionnaire » est toujours inapproprié à la situation ou il n'est pas révolutionnaire. L'insurrection, en modifiant les *conditions* sociales, rapproche le projet de la réalité, le transforme en une norme d'action, l'inclut dans une nouvelle définition de la situation.

L'idée de révolution, le projet, se construit dans une continuité historique et en soi-même, elle ne produit aucune rupture dans l'univers social établi. Plus encore, le « projet révolutionnaire » se développe sur les mêmes bases historiques que le système politico-social en vigueur, mais fondamentalement en tant que contradiction, que *négation* d'une certaine réalité définie par le « projet établi ». Contre la prétention unificatrice du Pouvoir, contre la représentation omnipotente de l'Etat, et en même temps contre la tendance qu'ont la diversité et la multiplicité du social à s'accommoder de la

répétition passive de ce qui existe déjà, à reproduire l'univers politique des significations établies, contre l'UN et contre le TOUT, le projet révolutionnaire porte en son sein l'*implacable négation* [2, p. 308].

Cependant, la négation est impuissante si elle ne se confond pas avec l'acte, si elle ne se plonge pas dans l'action. « Qui s'appuie sur l'abstraction y trouvera la mort » [2, p. 309]. Les insurrections — l'action collective avec ou sans barricades, le « peuple » en acte — sont un moment nécessaire pour la redéfinition révolutionnaire. La Révolution, le faire révolutionnaire, détruit en même temps que le vieux monde son propre fondement théorique *positif* et le recrée sur la nouvelle situation à partir du changement insurrectionnel et de la justesse de sa pensée négative (critique).

Comme conséquence des arguments que nous venons de préciser, nous pensons que les trois affirmations suivantes, propres à la conception malatestienne de l'insurrection sont pertinentes :

1. Anarchisme et action insurrectionnelle sont deux choses différentes. L'insurrection est un fait collectif, multitudinaire, et bien qu'elle implique la révolte contre un certain état des faits, ses conséquences ne sont pas nécessairement libératrices, comme le montre sans discussion, hélas ! l'histoire. Dans le changement révolutionnaire, l'insurrection est un moment nécessaire, mais pas suffisant. La directionnalité de ce changement — du moins dans la partie qui correspond à l'orientation selon des valeurs, à la volonté humaine, au « projet » — dépend des schémas considérés comme désirables et crédibles (possibles) au niveau de l'imaginaire collectif, à condition d'inclure dans la définition d'imaginaire les aspects inconscients présents dans toute structure symbolique (de signification). La Révolution est un long processus que l'Histoire condense dans des images privilégiées ; l'insurrection, par son dramatisme, par la force émotionnelle et collective qu'elle déchaîne, par la brièveté fulgurante de son passage, par la contagion quasi immédiate du sentiment de « liberté, égalité, fraternité » que la subjectivité perçoit comme des valeurs, parce qu'à ce moment-là les hommes croient « qu'une terrible beauté vient de naître » (Yeats), pour toutes ces raisons et pour d'autres encore, l'insurrection attire sur elle la symbolologie révolutionnaire. Mais la Révolution n'accouchera pas de l'anarchie, la plus haute expres-

sion de l'ordre, au Grand Soir des barricades ni même à l'Aurore de la Sociale. La société ne passe pas de la domination à la liberté dans une vie d'homme, on ne s'endort pas avec l'Etat pour se réveiller avec l'Anarchie. Au contraire, la révolution — le long chemin de changements profonds dans les mentalités, dans les comportements, dans les institutions qu'implique la révolution sociale — la révolution, disions-nous, doit être faite « pour créer les conditions de l'anarchie » [14, p. 183]. « La constitution d'une société de libres, et son amélioration progressive ne peut être que le résultat de la libre évolution... » [15, p. 174].

2. Le « projet révolutionnaire » existe, par définition, avant le fait révolutionnaire. La révolution transforme les conditions de la situation sociale, le « projet », donc, ne peut pas légiférer sur un après qui lui est inconnu. « ...il ne s'agit pas d'imposer quoi que ce soit à nos petits-enfants. Il faut espérer qu'ils agiront mieux que nous ; mais nous devons *faire aujourd'hui* ce que nous savons et ce que nous pouvons... » [16, p. 240]. L'anarchie est un principe d'organisation de la société, l'anarchisme est une politique et une éthique.

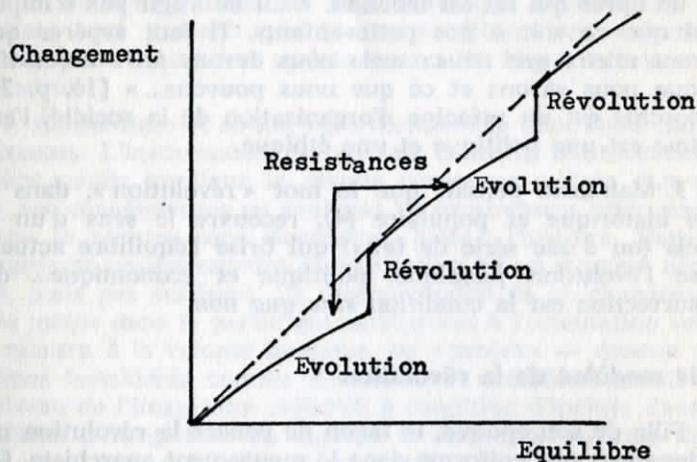
3. Malatesta pensait que le mot « révolution », dans son sens historique et populaire (4), recouvre le sens d'un fait précis (ou d'une série de faits) qui brise l'équilibre actuel et casse l'évolution juridique, politique et économique... dont l'insurrection est la condition *sine qua non*.

Trois modèles de la révolution

Fille de son époque, la façon de penser la révolution n'est évidemment pas uniforme dans le mouvement anarchiste. Chez Malatesta nous pouvons lire une conception pragmatique de la révolution en rapport avec le terrain de son action et avec son militantisme plein de bon sens. Kropotkine et Reclus, plus enclins à la théorisation, dans le droit fil des Lumières et de l'idée de Progrès, proposent la révolution comme un correctif nécessaire à l'évolution incessante de l'humanité vers son propre perfectionnement.

(4) D'après L. FABBRI [9, p. 247].

Pour Elisée Reclus, grand géographe, scientifique, révolutionnaire, « l'évolution et la révolution sont les deux actes successifs d'un même phénomène », formes constantes du mouvement inéluctable de l'Univers. Ainsi, Reclus écrit : « L'évolution (précède) la révolution, et celle-ci (précède) une évolution nouvelle, mère de révolutions futures. » [...] « Si la révolution est toujours en retard sur l'évolution, la cause en est à la résistance des milieux... » « Chaque transformation de la matière, chaque réalisation d'idée est, dans la période même de changement, contrariée par l'inertie du milieu, et le phénomène nouveau ne peut s'accomplir que par un effort d'autant plus violent ou par une force d'autant plus puissante, que la résistance est plus grande » [10, p. 16-17]. On pourrait objectiver l'idée reclusienne selon le schéma suivant :

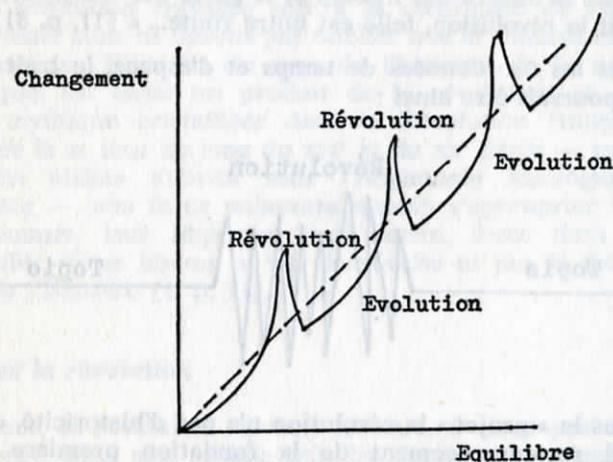


La vision de Kropotkine ne diffère que dans les détails. Il écrit, dans la Conclusion de *La Grande Révolution* — un beau livre et une importante histoire de la Révolution française — : « Si nous représentons le lent progrès d'une période d'évolution par une ligne tracée sur le papier, nous verrons cette ligne monter graduellement, lentement. Mais alors vient une Révolution — et la ligne fait un soubresaut : elle monte soudain. Elle monte, en Angleterre, jusqu'à la République puritaine de Cromwell ; en France, jusqu'à la République sans-

culotte de 1793. Mais à cette hauteur le progrès ne peut se maintenir ; les forces hostiles à lui se liguent pour le renverser, et après s'être élevée à cette hauteur, la République cède, la ligne tombe. Vient la réaction. En politique, au moins, la ligne du progrès tombe très bas. Mais peu à peu elle se relève, et lorsque la paix se rétablit — en 1815 en France, en 1688 en Angleterre — l'une et l'autre sont déjà à un niveau beaucoup plus élevé qu'elles n'étaient avant la Révolution.

L'évolution recommence ; notre ligne va de nouveau monter lentement ; mais cette montée aura lieu à un niveau de beaucoup supérieur à celui où elle avait lieu avant la tourmente ; presque toujours sa montée sera plus rapide.

C'est une loi du progrès humain ; du progrès aussi de chaque individu » [10, p. 738].



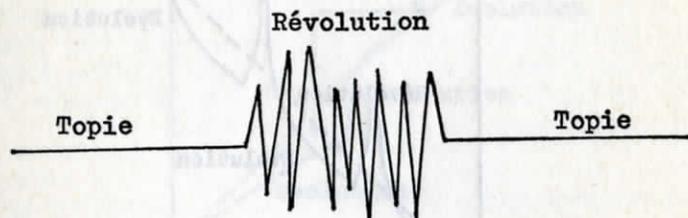
Aussi bien Reclus que Kropotkine conçoivent la révolution à l'intérieur d'une théorie quantitative et cumulative du Progrès, qu'aujourd'hui nous trouvons vieillie, fruit des illusions un peu ingénues des origines du socialisme.

Chez Bakounine s'insinue une autre ébauche imaginative et conceptuelle de la révolution, qui prendra une forme philosophique et littéraire chez Landauer : une théorie qualitative

qui pense la révolution comme rupture du temps historique, comme un commencement toujours renouvelé dans le présent. Landauer écrit : « L'utopie ne parvient donc jamais à se réaliser et la révolution est seulement l'époque qui contient le passage d'une topie à l'autre — autrement dit, la frontière entre deux topies » [11, p. 25]. Landauer s'écarte en même temps de l'idée évolutionniste de progrès, et se prononce contre le temps linéaire et causaliste de l'Histoire : « Le passé n'est pas quelque chose de terminé mais qui au contraire devient. Pour nous existe uniquement une route, un avenir ; le passé lui-même est futur, qui devient au fur et à mesure de notre progression, se transforme, a été différent » [11, p. 39].

Le chemin qui va de la disparition d'un ensemble historique, d'une forme de vie sociale, à une nouvelle forme, à un nouvel ensemble historique, en passant « par la violence et la révolte, la misère des masses et le génie des individus, autrement dit la révolution, telle est notre route... » [11, p. 81].

Sans les coordonnées de temps et d'espace, le trait sur le papier pourrait être ainsi :



Dans le « projet » la révolution n'a pas d'historicité, elle est l'éternel recommencement de la fondation première de la liberté et de l'égalité. Quand la révolution fait irruption dans l'histoire, un gouffre béant engloutit le temps ; la subjectivité humaine perd la durée. A propos de la Révolution française, Michelet s'écrie : « Le temps n'existait plus, le temps avait péri... » La génération qui fit la Révolution « tomba dans un moment unique, où s'accumulèrent des siècles ; chose terrible, qui ne s'est vue jamais : plus de succession, plus de transition, plus de durée, plus d'années, plus d'heures ni de jours, le temps supprimé ! » [19, t. 2, p. 23].

En même temps Michelet affirma : « L'histoire c'est le temps » [19, t. 2, p. 25]. Contre l'histoire, la révolution impose une altérité absolue, un être révolté, mais elle doit s'accomplir dans la durée, elle s'institutionnalise, elle se nie. Comme nous l'avons déjà dit, dans l'histoire la révolution est un processus prolongé de mutation profonde d'une société qui se condense dans l'instant privilégié de la rupture, lorsque naît un imaginaire collectif qui a adopté la nouvelle forme du politique, la nouvelle fondation de la liberté.

Les critiques modernes de la révolution l'imaginent dans le futur, comme la translation directe d'un moment du passé, emprisonnée dans l'histoire, enveloppée dans la circularité du mythe ; c'est à cause de cela qu'ils la voient une, absolue, prétendant à la fin de l'Histoire. Mais le fait révolutionnaire est multiple et divers, ouvert au futur. L'UN c'est l'Etat.

La révolution travaille contre la continuité de l'histoire, certes, mais nous ne devons pas oublier que le concept moderne dominant de l'Histoire, du sens de l'histoire, de la nécessité historique, est aussi un produit de la révolution et de son image mythique cristallisée dans la Révolution française. A partir de là et tout au long du XIX^e et du XX^e siècle — sa représentation ultime s'abrita sous l'hégémonie idéologique du marxisme —, une force puissante sembla s'approprier l'action des hommes, leur imposant leur destin, force dont il est impossible de se libérer ni par la révolte ni par la fuite : la force de l'Histoire [1, p. 71].

L'Etat et la révolution

Quand la révolution devient histoire, il n'est pas difficile de déceler dans son propre sein les forces et tendances qui s'opposent entre elles et qui s'opposent à elle. « Il y a eu dans la Révolution française, deux moments en sens contraire, qu'il ne faut pas confondre : l'un favorable à la liberté, l'autre favorable au despotisme » [21, p. 140]. L'insurrection de 1789 mena jusqu'à son terme un processus de mutation sociale commencé au Moyen Age central : la construction de l'Etat-nation moderne. Le transfert de la souveraineté populaire à la Nation se réalisa sous l'empreinte jacobine. Sans le vouloir, les sans-culottes ont fait la révolution bourgeoise et l'impulsion

radicale succomba à la contradiction majeure entre l'Etat et la liberté. La Terreur parle avec la voix pervertie de la révolution et dans le summum de l'incohérence, elle se nomme *despotisme de la liberté*. Funeste héritage.

Mais, en même temps, la Grande Révolution ouvre largement les portes de l'espace politique aux révolutions futures en fondant la liberté sur l'égalité. Portés par l'élan de l'esprit critique et du libre examen les philosophes pré-révolutionnaires donnent des coups mortels à l'argument d'autorité et à l'autorité de la tradition. Dieu devient une hypothèse superflue et la légitimation du pouvoir perd toute justification transcendante. Un tel essor « libértaire » n'aurait pas pu exister sans la passion démocratique, sans le sentiment profond de l'égalité, sans la conviction que la résolution de la *question sociale*, loin de s'opposer à la fondation de la liberté, est sa condition nécessaire.

Pour apprécier à sa juste valeur l'importance du *fait révolutionnaire*, il faut tenir compte de ce que le concept même de révolution, le noyau d'images, mythes et croyances qui imprègnent l'imaginaire social quasi universellement, est l'enfant de la Révolution française. Le mot de révolution est utilisé pour la première fois comme métaphore politique au XVII^e siècle, écrit Hannah Arendt dans son *Essai sur la Révolution*, mais dans le sens opposé à celui qui sera le nôtre : « révolution » est la restauration de la monarchie après Cromwell. Sens opposé au nôtre quoique inhérent à l'origine du mot qui, en astronomie, désigne le mouvement récurrent, régulier, cyclique des corps célestes. « Rien ne pouvait être plus éloigné de l'acception originelle du mot que l'idée qui possède et obsède tous les acteurs de la Révolution (et nous ajoutons, de ses descendants) qu'ils sont les agents d'un processus marquant la fin définitive d'un ordre ancien et la naissance d'un monde nouveau » [1, p. 57].

Le 14 juillet 1789 est la date à laquelle l'historiographie révolutionnaire enregistre la naissance de l'idée nouvelle de révolution : ce soir-là, le Roi alla se coucher de bonne heure. Le duc de Liancourt l'éveilla, la Bastille est déjà prise, et il parla de la grandeur du mouvement, de son irrésistible force... Louis XVI, mal éveillé (et qui ne s'éveilla jamais) : « Mais quoi ? c'est donc une révolte ? — Sire, c'est une révolution » [19, t. 1, p. 223].

Chateaubriand, en 1797, donne une définition de ce phénomène social. Il voit la révolution comme une rupture de l'histoire, « ligne de crête divisant les temps — et avec eux les pensées, les mœurs, les curiosités, les lois, les langages même — en un *avant* et un *après* absolument antagonistes, et apparemment inconciliables » [8, p. 5].

En pensant à l'origine du concept, Lefort dit, dans un court et intéressant article : « Si... elle (la révolution) implique la notion d'une rupture entre l'ancien et le nouveau et, simultanément, celle d'un partage entre le bien et le mal, le rationnel et l'irrationnel, ou bien encore celle d'une humanité qui ferait d'elle-même son œuvre propre, toutes ces notions ont surgi... pour la première fois, je crois, au début du XV^e siècle à Florence — et déjà puissamment investies d'un sens politique » [12, p. 295].

Les révoltes populaires des XVI^e et XVII^e siècles, ainsi que la Révolution anglaise, ne formulent pas explicitement le concept de révolution, mais elles l'annoncent déjà. En réalité, ce qui va donner son caractère spécifique à la révolution c'est la formation et la consolidation de l'Etat (5).

L'Etat moderne est un principe d'organisation et de représentation de l'espace social, en lui il n'y a pas de place pour la révolte. L'Etat unifie la totalité du politique en construisant un centre de légitimation institutionnelle du pouvoir et de la violence sociale. Son langage, c'est le mythe de l'inéluçabilité de la domination de l'homme sur l'homme, de la nécessité du pouvoir politique [7]. La révolte trouve sur son chemin l'Etat, lequel lui refuse la légitimité ; alors, la révolte doit créer son propre discours : le projet d'une altérité, d'une autre réalité possible. Face à l'Etat, la révolte doit se cacher, se réfugier dans la minorité et la marginalité, gronder dans le peuple de l'ombre ou dans la clandestinité de la secte. Lorsqu'elle réussit à s'organiser en mouvement, elle débouche dans l'insurrection et à partir de ce moment, elle ne peut que réclamer la révolution : pour s'emparer de l'Etat ou pour le détruire.

Si la Révolution nie l'Etat, pas seulement en actes mais aussi en tant que principe d'organisation sociale, elle renonce

(5) « L'idée neuve de la Révolution, je ne pense pas qu'on puisse la dissocier de l'idée neuve de l'Etat », écrit Claude LEFORT [12, p. 195].

à organiser le pouvoir politique, elle développe l'auto-organisation, elle multiplie la diversité et s'insère dans l'histoire, dans le processus permanent de réinstitutionnalisation du social qui n'a de fin que la fin de l'homme lui-même.

(Traduit de l'espagnol par Heloisa Castellanos)

BIBLIOGRAPHIE

- [1] ARENDT Hannah. — *Essai sur la Révolution*, Gallimard, Paris, 1960.
- [2] BAKOUNINE Michel. — *Etatisme et Anarchie. Œuvres complètes*, Champ Libre, Paris, 1976, vol. 4.
- [3] BAUDRILLARD Jean. — *L'échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris, 1976.
- [4] CAMUS Albert. — « Combat », 4 août 1944, in *Essais*, La Pléiade, Gallimard, Paris, 1965.
- [5] COLOMBO Eduardo. — Des Idéologies complémentaires pour les nouveaux maîtres, in *Les nouveaux patrons*, Ed. Noir, Genève, 1979.
- [6] COLOMBO Eduardo. — L'Utopie contre l'eschatologie, in *L'imaginaire subversif*, Ed. Noir et A.C.L., Genève et Lyon, 1982.
- [7] COLOMBO Eduardo. — L'Etat comme paradigme du pouvoir, in *L'Etat et l'Anarchie*, Atelier de Création Libertaire, Lyon, 1985.
- [8] DECOUFLE André-Clément. — *Sociologie des Révolutions*, P.U.F., Paris, 1986.
- [9] FABBRI Luigi. — *Malatesta*, Americalee, Buenos Aires, 1945.
- [10] KROPOTKINE Pierre. — *La Grande Révolution*, Stock, Paris, 1909.
- [11] LANDAUER Gustav. — *La Révolution*, Champ Libre, Paris, 1974.
- [12] LEFORT Claude. — La question de la révolution, in *L'invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
- [13] LUKACS Georg. — *Histoire et conscience de classe*, Ed. de Minuit, Paris, 1960.
- [14] MALATESTA Errico. — Ancora sulla rivoluzione, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1935, vol. 2.
- [15] MALATESTA Errico. — La rivoluzione in pratica, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1935, vol. 2.
- [16] MALATESTA Errico. — Demoliamo. E poi ?, in *Scritti*, Ed. del Risveglio, Genève, 1936, vol. 3.
- [17] MEADOWS Paul. — *El proceso social de la revolución*, Cuadernos de Sociologia, Universidad Nacional, Mexico, 1958.

- [18] MEADOWS Paul. — *Marco para el estudio de los movimientos sociales*, Cuadernos de Sociología, Universidad Nacional, Mexico, 1960.
- [19] MICHELET Jules. — *Histoire de la Révolution Française*, Jean de Bonnot, 1974.
- [20] RECLUS Elisée. — *L'évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Stock, Paris, 1921, 1979.
- [21] TOCQUEVILLE Alexis de. — *De la Démocratie en Amérique*, Libr. de Médicis, Paris, 1951.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] Agassi Ben-Zur. — Essai sur la Révolution, Gollmann, Paris, 1968.
- [2] Barrow Michel. — Essais et études de nouvelles études complètes, Champ Libre, Paris, 1976, vol. 4.
- [3] Baudouin Jean. — L'histoire symbolique et la mort, Gollmann, Paris, 1976.
- [4] Canguilhem Emile. — *Le corps et le monde*, La Pléiade, Gollmann, Paris, 1962.
- [5] Canguilhem Emile. — Des idéologies complémentaires pour les nouveaux maîtres, in Les nouveaux maîtres, Ed. Nott, Genève, 1974.
- [6] Canguilhem Emile. — L'histoire contre l'écologie, in L'image nous sévère, Ed. Nott et A.C.L., Genève et Lyon, 1981.
- [7] Canguilhem Emile. — L'état comme paradigme du pouvoir, in L'état et l'histoire, Actes du Colloque Libéral, Lyon, 1980.
- [8] Derrida André-Jacques. — Sociologie des Révolutions, S.O.R., Paris, 1980.
- [9] Derrida André-Jacques. — Métastase, Actes de la Réunion, Paris, 1981.
- [10] Kropotkin Pierre. — La Grande Révolution, Stock, Paris, 1907.
- [11] Lacoste Gaston. — La Révolution, Champ Libre, Paris, 1974.
- [12] Lantier Claude. — La question de la révolution, in L'évolution démocratique, Fayard, Paris, 1981.
- [13] Lantier Claude. — Histoire et mouvement de classe, Ed. du Minuit, Paris, 1980.
- [14] Lantier Claude. — Ancien régime révolutionnaire, in Société, Ed. du Minuit, Genève, 1981, vol. 1.
- [15] Lantier Claude. — La révolution en pratique, in Société, Ed. du Minuit, Genève, 1981, vol. 1.
- [16] Lantier Claude. — Démocratie, H. Poincaré, Ed. du Minuit, Genève, 1980, vol. 1.
- [17] Meadows Paul. — Le processus social de la révolution, Cuadernos de Sociología, Universidad Nacional, México, 1960.