

## RÉFORME OU RÉVOLUTION ?

# Un débat biaisé et dépassé



« Si [Castoriadis] quitte le marxisme, ce n'est pas parce que le marxisme est une pensée révolutionnaire, mais parce qu'il ne l'est pas assez : "Partis du marxisme révolutionnaire, écrit-il, nous sommes arrivés au point où il fallait choisir entre rester marxistes et rester révolutionnaires" »<sup>1</sup>.

L'importance de Castoriadis réside, selon moi, ici : il est possible, et aujourd'hui même nécessaire, de constater que c'est la théorie de Marx qui devient un obstacle à l'actualisation de la théorisation du processus révolutionnaire. Jusqu'encore dans les années 1980, il était plus ou moins entendu que le problème venait, d'une manière ou d'une autre, d'une trahison de la pensée de Marx par certains acteurs sociaux, mais que le fond de sa théorisation du fait capitaliste restait globalement pertinent, l'essentiel étant de rétablir une certaine pureté théorique et critique.

On peut d'ailleurs mettre en relation avec ce constat, celui d'une perte de crédibilité de l'approche marxienne, un regain certain de l'approche libertaire de la contestation sociale. Plus globalement, ce constat remet sur le tapis le vieux débat entre « réforme » et « révolution » : si l'approche révolutionnaire – du moins telle qu'elle avait toujours été conceptualisée ! – a aujourd'hui du plomb dans l'aile, est-ce que cela valide après coup l'approche social-démocrate de règlement de la question sociale par la réforme, c'est-à-dire l'amélioration négociée des conditions d'existence ? Je ne le pense pas du tout : la question reste bien celle de remettre sur les rails une approche radicale de la contestation sociale, doublée d'une contestation sociale<sup>2</sup>, et ce dans une perspective révolutionnaire. Mais cela suppose de

---

<sup>1</sup> Bernard Quiriny, « Révolutionnaires et réformistes face au marxisme », in : « *Socialisme ou Barbarie* » aujourd'hui : <https://books.openedition.org/pusl/716>.

<sup>2</sup> Une précision s'impose : pour moi, le « sociétal » englobe le « social ». Le « social » définit des rapports économiques et politiques sociologiquement structurés et normalisés, alors que le « sociétal » surajoute à ces rapports, évidemment conflictuels, des conflits de représentations historiques et symboliques. Deux slogans fleurissent parfois sur les murs de nos villes : « Le féminisme sans la lutte des classes, c'est du développement personnel » et « L'écologie sans la lutte des classes, c'est du jardinage ». Il faut bien reconnaître que l'on peut facilement avoir une vision caricaturale du « sociétal » à la sauce médiatique, qui précisément réduit le féminisme à du développement personnel et l'écologie à du jardinage.

redéfinir la question révolutionnaire, de cesser de considérer cette question de la révolution comme une problématique de *stratégie*, voire plus basiquement de *tactique* politique, comme si ce qui était en jeu était parfaitement clair et prédéterminé. En effet, à partir du moment où l'on pose la question de la « réforme » ou de la « révolution », c'est que l'on en est arrivé à imaginer que des mesures particulières qui pourraient améliorer les conditions d'existences finiraient par se retourner contre des perspectives révolutionnaires plus larges : c'est finalement réduire cette question de la révolution à une pure et stricte question de bien-être matériel, bien-être qui serait refusé à la population, et que l'on pourrait donc « acheter » frauduleusement avec quelques mesures coercitives d'apaisement. Or, si une question révolutionnaire se pose, c'est parce qu'il y a bien autre chose que, justement, de simples questions matérielles, des questions qui touchent aux sens et aux principes qui gouvernent la société. Se focaliser sur la question du bien-être matériel et de la misère, c'est nécessairement se placer dans le champ de la « réforme », quand bien même elle passerait par des phases violentes voire insurrectionnelles. Les stratégies réformistes ne sont en rien incompatibles avec des approches violentes.

Je rappelle que l'approche de Marx était tout à fait pertinente en son temps, mais qu'elle se révèle, aujourd'hui, pratiquement inapte à rendre compte de la réalité présente, inaptitude pratique qui recèle et traduit nécessairement une inadéquation théorique : c'est sur ce décalage, ce déphasage, qu'il faut construire une démarche critique. *A contrario* que des tribuns puissent par exemple reprendre, en ce moment et telles quelles, les diatribes barrésiennes<sup>3</sup> sans en changer une virgule est révélateur, en mode inversé, du même vertigineux passage du temps... Pour en revenir à Marx, il y a trois manières de traiter la problématique posée : soit l'approche marxienne était cohérente en son temps, et continue de l'être ; soit cette approche était déjà fautive au départ ; soit, et c'est ma position, elle était correcte à l'origine et est *devenue inadaptée* aujourd'hui. Et c'est dans ce déphasage lui-même que je situe, que j'essaie de comprendre, la perspective révolutionnaire, la dialectique révolutionnaire (tautologie).

Nous sommes face à une contrainte très particulière : la rationalité de ce monde est en cause et c'est bien de rationalité qu'il nous faut changer, ce qui est en contradiction avec la vision « classique » de l'histoire qui nous emmenait, nous emportait, d'une situation d'ignorance vers un monde de la maîtrise rationnelle de l'existence – processus que la modernité associait au « progrès », et qui, malheureusement, ne fonctionne plus qu'en se manifestant sous la forme d'une perte généralisée de sens.

---

Mais il existe également une dimension du féminisme et de l'écologie non prise en compte et qui s'inscrivait dans ce que l'on entendait jusque récemment comme « lutte des classes ». D'où, pour partie son inactualité. C'est dans cette dimension manquante que je situe le « sociétal ».

<sup>3</sup> Maurice Barrès, *Étude pour la protection des ouvriers français : contre les étrangers* (source : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k814588.image>). La question que je pose est la suivante : pourquoi assiste-t-on à une sorte de réminiscence barrésienne, et pas du tout de la critique prolétarienne ? Je considère qu'une partie de la réponse se trouve négativement dans l'œuvre de Marx, négativité non pas originelle, mais historiquement élaborée.

Or, ce qui pose une urgence révolutionnaire, ce n'est plus une question de « tactique », mais l'incapacité de toutes les options politiques, voire philosophiques, existantes à apporter une solution viable à la question sociale ; ce qui pose cette urgence, c'est la nécessité (subjective) de trouver des solutions (objectives) qui n'existent pas à l'heure actuelle ; ce qui pose cette urgence, c'est le besoin de connecter besoins subjectifs et contraintes matérielles dans une nouvelle configuration historique qui n'a pas d'antécédents dans le passé.

Cela pourrait à première vue ressembler à l'ancienne maxime « du passé faisons table rase », mais il ne s'agit pas vraiment de cela : il ne s'agit pas de trop simplement vouloir organiser le même monde autrement – supprimer les privilèges, les inégalités, les injustices, etc. – en considérant ces préalables de justice et d'égalité comme des invariants historiques dont les contenus auraient été pervertis, instrumentalisés et détournés par les diverses expressions de pouvoirs, pouvoirs n'ayant pour seule ambition que celle de maintenir par tous les moyens une distance intéressée avec les populations et les territoires qu'ils contrôlent.

S'il s'agit, bien entendu, *aussi* de supprimer ces privilèges, inégalités et injustices, la question révolutionnaire se pose non pas à cause de forces coercitives qui, dans une certaine mesure – et dans une certaine mesure seulement –, les garantissent, mais parce que c'est *le sens même* de ce qui est juste et de ce qui fonde l'égalité qui est aujourd'hui en pleine déliquescence. Nul ne peut dire que, dans tel endroit du monde, cette redéfinition du socle sociétal se fera de manière plus ou moins violente et, dans tel autre, de manière plus ou moins pacifique : le cycle révolutionnaire de la modernité tel qu'il s'est exprimé au XVIII<sup>e</sup> siècle a partout pris des formes diverses, et *idem* pour d'autres cycles révolutionnaires. Le point important est que ce n'est pas le caractère violent, le degré de violence physique, qui confère nécessairement un caractère révolutionnaire. On pourrait même considérer que la violence est d'abord la marque du conservatisme, l'argument dernier des forces du *statu quo*.

Ce qui pose l'urgence révolutionnaire, ce n'est pas à proprement parler tel degré de misère, tel degré d'humiliation, tel degré d'exclusion, etc., qui, *par elles-mêmes*, aussi extrêmes et inqualifiables qu'elles aient pu être, n'ont jamais produit de révolutions. Ce qui la pose, c'est l'impossibilité de continuer à décrire, à expliquer, à justifier la cohésion de l'ordre existant au nom de l'ensemble des référentiels idéologiques qui ont pignon sur rue et sur cour. Ce qui pose l'urgence révolutionnaire, c'est la volonté de rompre avec l'ensemble de ces référentiels, en l'absence d'alternative claire, en l'absence d'un système de rationalisation explicite et de solutions toutes faites et déjà prêtes qui permettraient de refonder le réel.

Il faut décorrélér le concept de révolution de la seule notion politique de mise à bas d'un pouvoir établi : déboulonner ces pouvoirs est incontestablement nécessaire, mais absolument pas, absolument plus suffisant, et c'est cette différence qu'il nous faut aussi apprendre à cerner, à circonscrire. La question n'est pas de négocier des changements ou bien de les imposer, mais bien de définir les fractures qui redonneront du sens – sans savoir si les processus concernés passeront nécessairement par une phase de violence :

en tout cas, la violence n'est pas un critère premier de qualification et de détermination du fait révolutionnaire.

Un engagement révolutionnaire est avant tout un saut conscient dans l'inconnu – oxymore dont je suis parfaitement conscient –, un engagement dans et pour une autre organisation de la vie, sans aucun filet de sécurité sur la consistance future de l'ordre social, avec pour seul savoir le refus de l'existant et le refus des justifications de l'existant. D'ailleurs, la crise climatique et écologique globale à laquelle nous sommes confrontés dès à présent pose déjà un tel impératif de saut dans l'inconnu, qui invalide pour l'essentiel tout ce que nous savions – ou pensions savoir historiquement – de l'existence.

Derrière cet engagement révolutionnaire, il y a la certitude que le passé n'est qu'une carrière de matières premières instables, un champ de ruines à reconstruire sans aucun plan préexistant et sans aide extérieure, un terreau en friche qu'il faudra dompter et ordonner collectivement, sur le tas. Il ne s'agit donc pas de partir de rien, mais bien de tout ce que ce monde aura été, mais en le réinventant à partir de là. Le problème, dramatique à bien des égards, est que les hommes ne détestent rien tant que... le changement. Ils ne sont capables d'inventer du neuf qu'à la condition de pouvoir réinventer une continuité avec le passé : d'où, d'ailleurs, cette perversité de l'histoire, du moins de certaines limites de la subjectivité humaine, qui, pour invisibiliser l'urgence des redéfinitions du présent, la maquille en impératif catégorique de l'invariabilité d'autant plus absolue du passé que le présent devient plus insaisissable. On assiste de nos jours, et de façon presque caricaturale, à un tel phénomène d'aveuglement historique<sup>4</sup>, à travers la prolifération virale des « fondamentalismes » néo-religieux et néo-politiques qui concernent, bien au-delà de l'islam, toutes les aires religieuses – judaïsme, catholicisme, protestantisme, hindouisme, bouddhisme, etc.<sup>5</sup> – et toutes les aires politiques où prolifèrent diverses tentatives de réaffirmation frauduleuse de l'intangibilité absolue et mystique des nations, ces deux phénomènes se croisant et s'imbriquant facilement.

S'il est aujourd'hui possible de dessiner maladroitement une ligne de fracture dans la société, elle ne recouvre qu'imparfaitement, sans les ignorer pour autant, les problématiques « classiques » de misère, d'humiliation, d'exclusion, de justice, d'égalité ou de liberté. La ligne de fracture concerne en premier chef un rapport à l'histoire, un rapport à la temporalité de l'existence, temporalité qui ne se réduit absolument pas aux quelques années ou décennies que tout un chacun passe sur cette terre, mais bien à la façon dont tout un chacun s'inscrit dans *toute* l'histoire de l'humanité, passé et futur compris. La crise révolutionnaire à laquelle nous sommes confrontés est une crise de ce temps long, une crise de la cohérence vécue de ce temps long, crise aggravée et concomitante avec la crise climatique et écologique, qui se renforcent l'une l'autre.

---

<sup>4</sup> José Saramago, *L'Effondrement*, Seuil, 1997.

<sup>5</sup> Pierre Conesa, *Avec Dieu on ne discute pas !*, Robert Laffont, 2020. L'intérêt de ce livre est surtout de signaler que les fondamentalismes islamistes doivent être corrélés avec l'ensemble des autres fondamentalismes, car le phénomène est global et touche toutes les religions. Son panorama mondial des violences religieuses reste, cela dit, prisonnier du temps court.

Cette crise révolutionnaire peut donc se lire comme un cisaillement entre, au moins, deux histoires, dont, à l'une des extrémités, on trouve ceux qui veulent renoncer à l'histoire au nom de sa fixité, de son immuabilité, de son intangibilité supposées – extrémistes néo-religieux et néo-politiques –, mais aussi ceux qui veulent renoncer, non pas tant au temps historique, mais à l'espace historique – néo-humanistes et mystiques de l'exil spatial ou de l'exil océanique – et, à l'autre extrémité, on rencontrera tous ceux pour qui il n'est possible de changer le monde et le présent qu'en s'inscrivant en faux contre toute l'histoire de l'humanité, non pour la nier, mais en la réordonnant nécessairement pour s'ouvrir collectivement et planétairement un autre présent-futur. Bien entendu, cette autre extrémité ne peut exister que comme tension vers une réalité nécessaire mais simultanément indéfinie – et c'est pourquoi il n'est au pouvoir de personne de l'incarner. Précisons tout de suite que cette « nécessité » est une nécessité subjectivement vécue, qui mesure seulement la défection et la distance vis-à-vis de l'existant, et non pas une nécessité objective qui devrait impérativement réaliser quelque chose de prédéfini.

Dans le champ marqué par ces extrémités, même si la balance penche apparemment en ce moment clairement d'un côté, on peut trouver place pour toutes les nuances et toutes les contradictions. Ce sur quoi je voudrais insister, c'est que jusqu'à présent, la question de la révolution a généralement été posée comme une solution rationnelle à un ensemble de problèmes pratiques – inégalités, injustices, misères, etc. –, en supposant, en partie à raison, que les forces qui structurent la société ne renonceront à leurs avantages spécifiques que dans un rapport de forces que l'activité révolutionnaire avait précisément comme objectif de renverser à travers une activité organisationnelle et théorique de dévoilement du réel. Mais une telle approche a, malheureusement, depuis longtemps fait faillite : non pas parce que la social-démocratie aurait contribué à affaiblir le camp révolutionnaire, mais parce que la construction de ce rapport de forces – l'organisation du champ du travail – permettait de peser *immédiatement* sur l'ordre économique, même si, d'une part, cette organisation n'était pas suffisante pour le renverser et parce que, d'autre part, ce champ du travail finira par apparaître et se réaliser comme une dimension intégrée du capitalisme. Comment serait-il possible de renoncer socialement à agir sur la réalité lorsque cela est immédiatement possible, d'acquérir des avantages limités au nom d'une maximisation future mais différée et hypothétique ? Fallait-il renoncer aux augmentations de salaire sous prétexte de ne pas relativiser la conflictualité sociale ?

Ce que nous avons été depuis forcé d'apprendre, c'est qu'il n'y a aucun réel tapi derrière des rideaux de fumée idéologiques qu'il suffirait de dissiper pour en laisser apparaître la juste et pleine signification, condition centrale de sa maîtrise rationnelle. La science et la rationalité étaient les outils centraux du dévoilement et de la dissipation des brumes de l'ignorance, mais cette trop belle et angélique romance ne tient plus. Il n'y a plus que la réalité telle qu'elle est effectivement construite, justifiée et organisée, et le rejet, d'abord sans mots, sans phrases, sans récits, de cette même réalité : c'est ce

rejet qui, simultanément, déconstruit et reconstruit, en un même mouvement, l'exigence d'une réalité alternative, d'une réalité autre, non pas en agençant d'une manière différente les mêmes pièces d'un « mécano » social, mais d'une réalité dont il convient d'accoucher une autre cohérence intime, intrinsèque, organique, etc.

Ce monde n'a pas seulement des tares effectivement condamnables, parfaitement listées, qu'il n'est pas utile de détailler tant elles sont parfaitement identifiables *hic et nunc* : le problème de ces tares, c'est qu'elles sont également, aussi, en même temps et toujours, des constructions qui n'existent socialement que dans une durée, dans une épaisseur temporelle. Le tort de l'approche révolutionnaire classique est bien évidemment d'avoir réduit ces tares à des problématiques ponctuelles, centrées dans le temps court et l'instantané, et appelant automatiquement des réponses de type mécanique et organisationnel : forces et contre-forces, action-réaction, soumission-révolte, etc. L'« avantage » de cette approche, si l'on peut dire, c'est qu'elle permet, en apparence, d'expliquer pourquoi ces tares sociales continuent d'étendre leurs nuisances et maléfices : le rapport de forces n'est toujours pas favorable pour en tarir la source. Mais depuis le temps que dure le problème – une éternité à échelle de vie humaine –, il faudrait sans doute essayer de considérer que le blocage est en partie ailleurs, dans l'incapacité de lire et de décrypter ces tares comme des phénomènes étendus dans le temps long, comme des phénomènes qui doivent être combattus dans la durée, à partir de leurs racines qui plongent dans une épaisseur mémorielle. Ce que je veux dire par-là, c'est que notre présent est en (grande) partie un héritage, construit couche générationnelle après couche générationnelle, chacune cultivant sa propre épaisseur temporelle : contester radicalement le présent, c'est contester cette sédimentation, en identifier les failles et les tiraillements, les fractures et les rafistolages, les tensions et les affaissements, les discordances et les étaiements. Selon moi, une contestation révolutionnaire du présent ne consiste pas seulement à remettre en cause un ordre immédiat, mais aussi à inscrire, *simultanément*, cette contestation dans la mise en question de la sédimentation historique et du récit singulier qui a permis, un temps, à cette histoire de faire sens : les tares sociales du présent ne peuvent être remises en question qu'avec le refus d'une certaine construction mentale qui aura permis de les faire naître et prospérer<sup>6</sup>. La force de tous les pouvoirs ne réside que dans la cohésion qu'ils peuvent construire entre les armes dont ils ont l'usage et les justifications qu'ils sont capables de faire admettre : ces deux dimensions sont indissociables. Pourtant, s'il arrive parfois que des pouvoirs s'effondrent à la suite d'un mauvais usage de leur armement matériel, il n'arrive jamais que des pouvoirs survivent (longtemps) à leur incapacité à maintenir vivant le récit qui les légitimait.

Cette question du sens des choses, du monde et de l'existence ne peut se poser que dans le temps long, dans la mutation, la métamorphose, la dérive qui lient et affectent les diverses et toujours provisoires et instables cohé-

---

<sup>6</sup> Dans *Humeur noire* – Actes Sud, 2021 –, Anne-Marie Garat tente, sous une forme littéraire, de mettre des mots sur le refus bordelais de faire face à son passé esclavagiste et pétainiste...

sions sociétales – cohésions sociétales qui doivent s’apprécier simultanément sur les plans rationnel, subjectif, émotionnel, symbolique et matériel (liste non exhaustive). C’est à ce niveau seulement que se pose la question révolutionnaire, et c’est à ce niveau seulement que l’on sort des mirages et des impasses léninistes.

Comment penser que des siècles de façonnage de la société autour de réalités vécues – Dieu, l’État, la guerre, l’esclavage, le patriarcat, la faim, les épidémies, etc. – n’aient pas de répercussions dans la structuration intime même de l’humanité ? Ces réalités vécues sont perçues comme s’étirant dans le temps, non seulement parce qu’elles auraient une antériorité chronologique, mais parce que cette antériorité a une épaisseur subjective constitutive du vécu immédiat.

Ce qui caractérise la fragmentation du vécu présent, c’est la fragmentation de cette épaisseur temporelle, pas seulement une désorganisation, un effilochement des forces qui tiennent ensemble le vécu immédiat, mais aussi une désorganisation, une usure irréversible de la trame historique qui avait permis de tisser une réalité aujourd’hui dans l’impasse. Pour continuer à filer la métaphore des couches mémorielles, c’est un peu comme si on les comparait à des couches neigeuses en montagne, couches qui risquent à tout moment de se désolidariser en provoquant une avalanche suite à un événement imprévu. Une telle impasse explique une sorte de mouvement général de panique, qui pousse, dans toutes les aires historiques, de larges pans de sociétés en décomposition à s’accrocher maladivement et désespérément à des bouées mémorielles. Et toutes les sociétés existantes sont concernées à des titres divers. Il ne semble plus aujourd’hui exister nulle part sur terre de refuge contre ce tsunami inversé, qui, prenant acte de la dissolution de la cohésion historique du présent, en tant que phénomène culturel global majeur de ce présent, entraîne en cascade, par un jeu de domino, un délitement de l’ensemble des constructions mémorielles passées.

L’ancienne approche révolutionnaire reposait sur une structure linéaire et cumulative du temps et de l’histoire, son déroulement, quasi mécanique, devant conduire, par un affinement dialectique de la conscience et de l’intelligence du réel et du vécu, vers la possibilité d’une maîtrise rationnelle aussi bien du monde matériel que du monde social : c’est cette lecture-là qui ne tient plus. Si cela est devenu tristement banal, mais pertinent, de constater que le mouvement ouvrier a disparu ainsi que la conscience de classe qui était censée l’habiter, ce fait me semble pourtant mal analysé, en particulier parce qu’il continue d’être jugé au nom du processus révolutionnaire *particulier* qui assignait à ce mouvement ouvrier une fonction eschatologique. D’où, au nom de la volonté de sauvegarder ce *même* processus révolutionnaire, la nécessité de conclure à l’embourgeoisement du prolétariat, à la trahison de sa mission en ayant cédé aux sirènes du consumérisme, etc., et la tentative désespérée de trouver une autre définition du prolétariat, un autre agent de cette révolution intemporelle qui aura perdu ses troupes. Comment ne pas voir qu’il y a une erreur de raisonnement ? Ce n’est pas parce que le processus révolutionnaire imaginé et attaché au mouvement ouvrier s’est liquéfié que cela invalide la possibilité d’une autre révolution, d’une

autre dynamique révolutionnaire. L'histoire peut très bien rester fondamentalement révolutionnaire, ce que je pense, mais il faut pour cela changer... l'angle d'approche et la focale. Je suis fermement convaincu que c'est l'ancienne approche « prolétarienne » du processus révolutionnaire qui est l'un des principaux obstacles à la reconnaissance d'un autre processus révolutionnaire – qui est déjà à l'œuvre en tant que négatif de l'immense perte de sens du réel qui travaille horizontalement la société, voire l'ensemble des sociétés terrestres.

Le fait majeur de la réalité présente est de reposer sur une perte généralisée du sens de l'existence, perte face à laquelle une partie, et une partie seulement, des différents corps sociaux qui peuplent la planète, même avec des variantes et des nuances, s'accrochent, avec des degrés variables de violence, à des bouées mémorielles en espérant ne pas se faire emporter par un processus qu'ils qualifient d'effondrement – puisque toutes leurs valeurs sont remises en cause –, mais que l'on pourrait peut-être plus justement qualifier de métamorphose du réel – puisque ces mêmes valeurs nous sommes nombreux à n'en plus vouloir, à les rejeter et à les combattre.

C'est ce vide, cette inadéquation – tout à fait nouvelle, originale, et même « originelle » – de toutes les intelligences et de tous les ressentis passés du monde et de l'existence, qui est la force de transformation de la réalité, simultanément sous une forme négative et sous une forme positive. Pour prendre un exemple, on pourrait considérer que l'émergence, certes significative, des fondamentalismes religieux – qui ne sont que très superficiellement des réminiscences du passé, et qui doivent être compris comme des réponses actuelles à une problématique qui les dépasse –, et leur capacité à saturer l'espace médiatique – puisque, de fait, il est au quotidien le gardien patenté du « sens » conventionnel – traduit réellement une régression par rapport à l'idéal de progrès, de tolérance, de démocratie, etc., qui structurerait jusque-là positivement la société. Si on met ces deux données face à face, force est de conclure « mécaniquement » à une régression, sauf que la réalité, ce n'est pas seulement ce face-à-face caricatural, mais un maelström beaucoup plus ambigu de contradictions multiples, où ce qui domine c'est le fait d'être perdu, sans repères, sans répondant, avec un refus plus ou moins net de l'existant, une défiance majeure envers les institutions et les divers agents qui en gèrent ou en réclament les gouvernails.

Les affirmations plus ou moins tapageuses qui rythment les théâtralisations binaires et manichéennes de ce que l'on nous vend comme la vie publique, généralement d'autant plus sonores qu'elles sont pauvres, ne doivent pas être prises au premier degré, mais être relativisées en regard de l'océan de défiance silencieuse et de rejet qu'elles suscitent. On en a encore l'exemple au niveau politique : si on écoutait les tribuns, nous serions face à une guerre civile entre des opposants à la puissance démesurée, alors que nous devons surtout opposer à la puissance égotiste de ces démiurges auto-proclamés, qui ne trompent réellement que peu de monde, un corps social qu'ils désespèrent et qui se réfugie dans une abstention de plus en plus politique. Si ces tribuns représentent un danger, et un danger parfois existentiel dans certaines parties du monde, ce n'est pas parce qu'ils représenteraient une quelconque alternative, mais bien parce qu'ils sont des pauvres

monstres blessés, blessés dans leurs certitudes, leur orgueil, dans leurs fantasmes patriarcaux, dans leur relation à un monde qui leur échappe comme jamais.

Par-delà le dramatique mur écologique qui se dresse devant nous, ce n'est pas tant le monde qui s'effondre que l'ensemble des anciennes certitudes qui lui donnait un semblant de consistance, et probablement que cette rupture dans la conscience et la perception du monde est un effet de ce même mur. Ce qui a changé le plus radicalement d'avec l'ancienne approche révolutionnaire, c'est que cette dernière pouvait nous apparaître, il y a peu encore, comme un horizon armé de la pleine conscience de l'histoire, alors que notre tâche présente est de la construire sur la dissolution de cette ancienne histoire qui a perdu sa boussole et ses repères. Cette dissolution n'est pas une condamnation d'une capacité à agir, elle en devient la condition. Ce n'est pas *notre* monde, *notre* représentation du monde, qui est en train de se dissoudre, c'est bien le monde de nos tourmenteurs, et la représentation qu'ils s'en font. Bien entendu, notre responsabilité est engagée sur ce que nous voulons faire de *notre* monde, il ne se fera pas tout seul – même si cela ne dit toujours rien sur la méthode à suivre. Mais c'est peut-être aussi une condition pour que personne ne puisse l'incarner...

Toutes les sociétés anciennes se sont effondrées lorsque leur cosmogonie a fait faillite, quelle qu'ait pu être leur puissance matérielle. Elles se sont effondrées lorsque l'ordre pensé du monde s'est finalement trouvé en contradiction avec son ordre matériel. L'ambition de toute approche révolutionnaire est donc de s'attacher à rebâtir simultanément les deux sur de nouvelles bases, dans l'espoir de leur donner une unité qui nécessairement ne pouvait pas exister auparavant. L'approche révolutionnaire est de creuser, d'approfondir la dissonance entre l'ordre sensible et l'ordre raisonné du monde, dissonance – dissociation –, qui ne tient que par la violence de l'ordre social institué, mais aussi violence qui est la mesure négative et sensible d'un autre possible.

**LOUIS**

Colmar, 2021.

[Texte repris du blog « En finir avec ce monde »<sup>7</sup>]

Illustration : Philip Guston

– À contretemps /En lisière/juillet 2025 –

[<http://acontretemps.org/spip.php?article1118>]

**AC**

---

<sup>7</sup> <https://en-finir-avec-ce-monde.fr/>