

que ceux qui croient au monde lèvent le poing !

françois cusset

«Une petite ré-vo-lu-tion!»

Comme le kit mains libres, la banque en-ligne, le voyage dégriffé ou, pour la vie du foyer, le passage tant attendu de votre dernier-né de la couche de bébé au pot de l'enfant propre.

Si, si, la formule est adaptée à toutes ces situations : qui a dit que le changement radical n'aurait d'autres visages que ceux du coup d'Etat ou du tsunami ?

Qu'elle soit slogan ou confession, qu'elle modifie l'existence ou simplement l'offre marchande, la petite révolution est toujours une bonne chose, du moins vous le répète-t-on.

Elle peut être celle du dernier gadget numérique, du port des jeans au bureau le vendredi, ou bien la relève des générations au sein du directoire d'une entreprise ou d'un parti politique, mais elle peut consister aussi dans les audaces d'un anonyme ou la déviance du quidam par lesquelles il bouleverse soudain sa vie quotidienne, troquant le bus du matin contre le vélib', juillet en Provence contre août en Bretagne, ou même la maîtresse dévouée de la fin de journée contre le sex-shop gay : l'intime, décidément, est toujours infime.

La petite révolution a meilleure presse, dans tous les cas, que la grande révolution, dont les radoteurs de la Réaction et les messieurs Jourdain de l'anti-totalitarisme ne sont pas les seuls à savoir qu'elle finit toujours mal, puisque *tout le monde le sait* depuis toujours. Sans en faire pour autant toute une Histoire. Et que les révolutions tournent mal n'a jamais empêché les gens de devenir révolutionnaires, comme n'a cessé de le rappeler Deleuze, sans qu'on comprît bien de quoi il parlait, ni s'il y avait là autre chose qu'une nuance de philosophe roublard.

On n'a pas attendu Furet pour savoir que 1789 s'achevait dans la Terreur, et que la révolution française accouchait de Napoléon (comme mai 68, en fin de compte, de Sarkozy). On n'a pas attendu Glucksmann pour voir que la russe, de son côté, produisait la Kolyma – dénoncée déjà à la gauche de la gauche quelque quarante ans avant les Nouveaux philosophes –, tandis que l'anglaise jadis donnait Cromwell, l'algérienne avant-hier la guerre civile, l'iranienne hier une république islamique féodale, et l'interminable américaine, comme le rappelait aussi Deleuze en rigolant, non seulement Ronald Reagan et sa révolution conservatrice mais « l'invention d'un nouveau peuple » qui a pour visage la dissolution marchande de tout visage : « Les Américains ont dépassé les nations! Ils amènent le nouveau peuple. Ils font la vraie révolution. Et, exactement comme les marxistes compteront sur la prolétarianisation universelle, les américains comptent sur l'émigration universelle. C'est les deux faces de la lutte des classes. C'est absolument révolutionnaire! C'est l'Amérique de Jefferson, Thoreau et Melville. Une Amérique complètement révolutionnaire qui annonce le nouvel homme, exactement comme la révolution bolchevique annonçait le nouvel homme. Bon, elle a foiré.¹ » Car toutes les révolutions foirent, poursuivait-il en 1988, évacuant la question comme l'évidence même – une évidence que certains ont dû nier pour fonder sur cette « découverte » l'illusion de leur intégrité morale – au profit des surprises moins perceptibles, et non moins décisives, du fameux *devenir-révolutionnaire*. On y reviendra.

En attendant, une révolution acceptable est celle qui tient dans la main, dans une phrase, dans l'agenda officiel, celle qui n'est que la métaphore inoffensive de ce qui ne l'est pas, l'extension sémantique de l'inacceptable au tout à fait acceptable. Une bonne petite révolution est locale ou au moins qualifiée (révolutions technologique, vestimentaire, musicale etc.), surtout pas intransitive. Elle tient dans des limites qui la rendent immédiatement manipulable par la domination, qui la soumettent à une logique contraire la surdéterminant, ou qui lui permettent juste de venir égayer un ordre strict qui menaçait sans elle de mourir d'ennui. Une petite révolution, souvent, n'est pas aussitôt reconnaissable comme telle. Prenons un exemple. L'année 1968, pour n'en citer qu'une, regorge de ces petites révolutions, dont on fit sur le moment moins de cas que de la grande, alors même qu'elles s'avèrent autrement durables : les bas Dim, Monsieur Propre, les bouteilles d'eau en plastique, la pub à la télé, les cabinets de communication politique, ou encore le GRECE et le Club de Rome.

La grande, elle, traîne ses échecs et son ressentiment, ses bilans infernaux qui la complexent comme une méchante stigmaté (ou comme on

tance une brute à la gifle trop facile); elle rumine son héritage incertain, culpabilisée jusqu'en ses pousses les plus innocentes, jusqu'à en avoir peur de son ombre. Elle ne survit comme désir, chez ceux et celles qui y tiennent vraiment, que grâce aux bouts de ficelle du compromis rhétorique, ou à une mésinterprétation délibérée du même Deleuze : en se faisant petite à son tour pour gêner le moins possible, en revêtant les atours de l'infime, en se disant elle-même moléculaire ou micropolitique comme pour rester pure de toute dérive sanglante, ou pour rassurer les censeurs-historiens – vous faites pas de bile, c'est une métaphore sans danger, le devenir-puce ou microprocesseur d'un vieil épouvantail, qui en deviendra utile, vous verrez, stimulant, performant même.

Parce que la grande, qui longtemps s'est acceptée comme telle, en a fait tourner des têtes.

En France sans doute pas plus qu'ailleurs, mais l'idiome chez nous n'a rien arrangé : un signifiant qui commence par un *rêve* et peine à finir comme une *solution* ne pouvait pas ne pas creuser, en chacun de ses locuteurs, de ces écarts sans fin où s'épanouissent bientôt les faux débats, la mauvaise conscience et la schize complaisante.

C'est que la grande, en tant que phénomène historique, qu'entité homogène, qu'indéracinable fantasme, repose depuis toujours sur la même illusion transcendantale, comme le notait Kant en 1792 depuis sa routine de Königsberg (d'où l'agitation parisienne avait l'air plus abstrait qu'inquiétant), et comme le rappelle, en le commentant, Jean-François Lyotard en 1986, venu dialoguer avec les fondateurs de l'éphémère Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique (Jean-Luc Nancy, Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Derrida) : «La politique révolutionnaire (...) confond ce qui est présentable comme objet pour une phrase cognitive avec ce qui est présentable comme objet pour une phrase spéculative et/ou éthique ; c'est-à-dire des schèmes ou des exemples avec des *analogia*.²» Bigre! Une approche par les jeux de langage et les types d'énoncés qui, pour être un peu datée (elle a la patine du *linguistic turn*), n'en a pas moins le mérite de pointer les paradoxes cruciaux, inépuisables de l'enthousiasme révolutionnaire, lequel «ne voit rien, ou plutôt voit le rien et le rapporte à l'imprésentable³».

Car la révolution, la grande, est oxymorique et irréconciliable, au sens où son enthousiasme déploie toute la plénitude mais aussi toutes les contradictions d'un *Affekt* : éprouvé comme une «joie pénible extrême», un «passage en train de passer», une «affinité dans (la) discordance» ou une «agitation sur place, dans l'impasse de l'incommensurabilité⁴», l'enthousiasme révolutionnaire est un sentiment extrême mais composite, pluriel,





stratifié. Il est fait, tel que l'observait Kant, de la « rapide succession de la répulsion et de l'attraction par un même objet », il est à la fois « l'anticipation immédiate et singulière d'une république sentimentale » et l'épreuve dans son corps, *in vivo*, que si « l'homme déteste l'esclavage, il faut toujours un nouvel esclavage pour supprimer le premier ». Autrement dit, l'utopie, qu'on diabolise sans en saisir les ressorts, est bien la blessure la plus rapprochée de la lucidité.

Cet enthousiasme sans égal de la politique révolutionnaire, plus fort que toute la dialectique en quelque sorte, occupe ainsi tout l'interstice, l'écart en son entier entre l'énoncé et ses énonciateurs ; il se dilate bientôt dans « l'écart irrémédiable entre une Idée et ce qui se présente pour la 'réaliser' ». Il sait aussi la vanité qu'il y aurait à vouloir réduire cet écart, et l'urgence qu'il y a pourtant à l'habiter pleinement. C'est en quoi cet enthousiasme, dans les termes de Lyotard, est enthousiasme « pour l'informe » ou pour ce qui est « sans-figure dans la nature humaine historique⁵ ». Mais attention, l'écart en question, qui est aussi l'incertitude des devenirs, le caractère totalement « indéterminé » (un mot synonyme de « sublime » chez Kant, rappelle Lyotard) de l'événement révolutionnaire, n'est ni la marge de manœuvre qui produit la liberté, ni la pure différence que romantisent les esthètes, ni bien sûr la fatale gueule de bois des lendemains de Grand Soir ; il est, tout aussi bien, la dérive indéfinie qui fait sombrer les Idées et les phrases spéculatives (tout le *wishful thinking*, si l'on veut) dans le gouffre sans fond de l'histoire : ces écarts, en effet, « s'appellent Auschwitz (contre la phrase de l'Idée des droits de l'homme), Budapest 1956 (contre la phrase de l'Idée des droits des peuples), la Kolyma (contre la phrase du concept spéculatif de dictature du prolétariat), 68 (contre la phrase de l'illusion démocratique)...⁶ »

Incommensurabilité des plans, hétérogénéité des phrases, ou encore « fission de la fin » : la révolution renvoie dès lors à une pluralité irréductible, qui fait de tels écarts la seule vérité. Des écarts auxquels s'oppose, en toute logique, « tout ce qui se présente comme 'réalisation' d'une fin unique », tout ce qui fait violence à la pluralité des devenirs : ce mensonge de l'unité, cet artefact de lien, cette violence faite au divers, qui prirent autrefois le masque de la révolution, n'ont aujourd'hui, conclut Lyotard, plus qu'un seul nom et un seul visage, atrocement familiers, dont « nous avons après Marx appris à penser que c'est ce sujet imposteur et cette raison aveuglément computrice qui s'appellent le capital...⁷ ». Lequel, dès lors, a su incorporer, faire fructifier, mettre à son service la logique *historique* de la révolution (et non sa forme de fuite, ou de supplément), et s'allier ainsi, comme il le fait depuis quelques années, avec des adversaires aussi anciens que l'anarchisme libertaire et l'essentialisme

réactionnaire : c'est la révolution dite du marché d'un côté, sous le label ironique de capitalisme soixante-huitard, et c'est la révolution conservatrice de l'autre, quand néo-conservatisme civilisationniste et néolibéralisme triomphant ont fait cette fois cause commune⁸. Dans les deux cas, absorber l'adversaire, intégrer la critique, rassembler les marges ne constituent pas la logique interne fatale du capital, sa puissance d'auto-organisation, ainsi que le soutient un certain catastrophisme postmoderne (pour lequel l'accident ne peut que renforcer la tour de contrôle, l'aléa pluriel que favoriser le système unique d'exploitation), mais plutôt une stratégie effective, élaborée et mise en œuvre par quelques uns dans le seul but d'empêcher la rupture, de colmater la faille, de dissimuler la discontinuité – qui forment à elles trois la triple panique des dominants.

Les démarches prospectives et rétrospectives qui saturent l'espace public, celles du marché et du patrimoine, de l'histoire officielle et de la course à l'innovation, ont en effet en commun de méconnaître ces ruptures, de les refouler, de leur être proprement *incompatibles*. Et de rendre ainsi invisibles les révolutions du jour. Elles tracent les figures imposées du passé et de l'avenir, avec leurs leçons et leurs lignes droites, pendant qu'un présent impensable dissimule le feu d'artifice de révolutions grouillantes – nouvelles formes de vie, dispositifs inédits, agencements collectifs, puissances d'expression. Prospection et rétrospection sont donc nécessairement du côté de la domination, qu'il s'agisse de ne croire qu'*au monde tel qu'il est*, hérité d'hier et bannissant les possibles, ou de ne croire qu'*en un autre monde possible*, horizon asymptotique qu'ont fait miroiter à leurs ouailles des générations de prêcheurs, chrétiens, utopistes et aujourd'hui «altermondialistes». Au contraire, la révolution comme devenir est l'ouverture sans fin du présent, l'aptitude à *croire au monde* (ni au monde «réel» ni au monde promis : au monde *tout court*) au sens fort que lui donne Deleuze : non pas croire en sa transformation ou au contraire en sa légitimité en l'état, mais en ses réserves de devenirs, en ses trouées d'où débordent les incontrôlables, en ses béances multiples par lesquelles on peut tous faire fuir une société dont l'homogénéité n'était qu'illusion. Faire fuir : il faut penser l'aspersion, les rigoles imprévues, l'inondation chaotique – et substituer, comme allégorie de cuisine, à la cocote-minute du marxisme orthodoxe, avec ses bouffées de vapeur et sa soupape de sécurité, la passoire à nouilles des lignes de fuite deleuziennes. «Croire au monde» a toute la positivité du désir, mais consiste avant tout à refuser *à la fois* de l'accepter aujourd'hui et d'en remettre à demain le chambardement. Double refus qui seul peut commencer de conjurer la honte de ce qui est infligé à l'homme.

Minorités, lignes de fuite, puissances des devenirs : ingrédients d'une révolution permanente, sans forme stable, moins facile à circonscrire que celle qui se réclame (se réclamait?) de la majorité prolétaire, de la lutte des classes ou du plan quinquennal. De celle-là à celle-ci, du devenir-révolutionnaire à la révolution historique, concluait Deleuze comme la limpidité même, «on ne parle pas de la même chose, c'est comme si on parlait deux langues tout à fait différentes : l'Avenir de l'histoire et le Devenir actuel des gens, c'est pas la même chose⁹.» La logique des sources, des causes et – partant – des fins dernières, qui fait remonter toute révolution à ce qui en elle était vicié depuis toujours, et qui impuissantise ainsi sous prétexte de démystifier, s'oppose donc, sans dialogue possible, à la logique imprévisible du devenir-révolutionnaire, qui est seul recours face à l'intolérable, qui est invention de lignes de traverse et d'espaces-temps inédits. Et qui est, surtout, de ce dans quoi certains sont toujours-déjà pris, les Noirs d'Afrique du sud ou les Palestiniens dans les exemples données par Deleuze en 1988, et on pourrait ajouter aujourd'hui, même s'ils l'étaient déjà alors : les sans-papiers, les sans-abris, les «jeunes de banlieue», les sans-terre brésiliens, les militants indigénistes mexicains ou boliviens, les paysans chinois, les derniers ouvriers syndiqués nord-américains, les pacifistes israéliens, les femmes iraniennes, les démocrates russes, les jeunes punks japonais, et pourquoi pas la multitude hyperbolique et précarisée des travailleurs culturels du monde riche, petites mains sous-payées et pléthoriques du capitalisme cognitif avancé...

L'agglutinat informe de ces infra-mondes constitue bien le *socle*, dans une perspective matérialiste, ou le *liant*, dans une énergétique générale, de ce qu'il reste de monde. Et ce que ce substrat toujours-déjà dissous, toujours-déjà corrosif, comporte aujourd'hui de force révolutionnaire, à l'âge du bougisme ontologisé et du changement coopté entièrement par les pouvoirs, tient peut-être, plus que jamais, à sa force d'inertie, à sa résistance aux flux, à son aptitude à produire du vide, du jeu, de l'immobilité têtue, histoire d'enrayer sans bouger la machine sans pilote. Reste que minorités, devenirs, bras d'honneur et désertions, puissances moléculaires et enlacements tactiques, ruptures infimes et décisives, décisives d'être infimes, forment ensemble cette «nuée non-historique» dont Nietzsche affirmait, bien avant Deleuze, que rien dans l'histoire ne se fait sans elle. Peut-être d'ailleurs l'opposition terme à terme entre histoire et devenir que propose Deleuze est-elle trop rigide, ou plus qu'il ne le voulait, trop proche d'un «dualisme sommaire» entre passé et nouveauté, moyennant une querelle nietzschéenne qui, pour être intempestive, n'est sans doute plus aussi actuelle de nos jours. Peut-être l'histoire, dont ils furent nombreux à trompeter la *fin* depuis ces répli-

ques fameuses de Deleuze, ne désigne-t-elle pas seulement « l'ensemble des conditions, si récentes soient-elles, dont on se détourne pour *devenir* », mais aussi le potentiel politique des devenirs, la possibilité de se réapproprier le destin dans l'invention des mondes. Car les devenirs anonymes peuvent s'entendre aussi comme l'autre nom de ce qu'on appelait jadis l'histoire par le bas, l'histoire plurielle des vaincus, le fameux « sens » de l'histoire, si l'on tient encore à ce mot, ne lui étant attribué en fin de compte que par les moins bien lotis de ses spectateurs, ainsi que le rappelait aussi le Lyotard de *L'enthousiasme* : « 'le sens' de l'histoire lui-même n'a pas lieu seulement sur la scène historique, dans les hauts faits et les méfaits des agents ou des acteurs qui s'y illustrent, mais aussi dans le sentiment des spectateurs obscurs et lointains (la salle de l'histoire) qui les regardent, les entendent, et qui distinguent dans le bruit et la fureur des *res gestae* ce qui est juste et ce qui ne l'est pas¹⁰ ».

Quand les circonstances révèlent au grand jour, sans qu'on pût encore le masquer, que ce sont les spectateurs qui livrent ainsi le « sens de l'histoire », quand elles placent les minorités au centre du monde et distillent jusque dans le ventre de la bête les puissances du devenir-minoritaire, quand elles fédèrent les imaginaires insoumis ou réagencent autrement les percepts collectifs, alors oui surgissent des devenirs à l'état pur, alors oui les circonstances, qu'on les dise historiques ou juste micropolitiques, laissent enfin la nouveauté radicale faire irruption sur la scène du monde. Demain, à coup sûr. Ce matin, si vous regardez bien. A chaque instant très concrètement, pour peu qu'on apprenne à contourner le plan du pouvoir, à échapper à sa monovalence. Alors oui : devenir, à lui seul, est révolutionnaire

¹ « G comme gauche » *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, avec Claire Parnet, Paris, DVD/Editions Montparnasse, 1988.

² Jean-François Lyotard, *L'Enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Le Livre de poche/Biblio essais, 1986, pp. 41-42.

³ *Ibid.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, pp. 55-56.

⁵ *Ibid.*, pp. 60 et 96.

⁶ *Ibid.*, p. 96.

⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁸ Cette thèse d'une alliance stratégique est soutenue notamment par la politiste américaine Wendy Brown (*Les Habits neufs de la politique mondiale*, tr. fr. Christine Vivier, Paris, Les Prairies ordinaires, 2007).

⁹ *L'abécédaire de Gilles Deleuze*, op. cit.

¹⁰ *L'enthousiasme*, op. cit., p. 51.