

7 CHANGER LE MONDE SANS PRENDRE LE POUVOIR ?

NOUVEAUX LIBERTAIRES, NOUVEAUX COMMUNISTES

8 **Philippe Corcuff, Michaël Löwy** Pour une Première Internationale au XXI^e siècle

11 MOUVEMENTS SOCIAUX, LUTTES ANTI-GLOBALISATION ET SOUFFLE LIBERTAIRE

12 **Léon Crémieux** Mouvement social, anti-mondialisation et nouvelle Internationale

19 **Pierre Contesenne** Nouveaux mouvements sociaux, luttes anti-globalisation et perspectives d'une nouvelle Internationale

23 **Hélène Pernot** Des thématiques marxistes, un esprit libertaire - L'exemple de Sud-PTT

37 LECTURES DU NÉO-ZAPATISME

38 **John Holloway** Douze thèses sur l'anti-pouvoir

45 **Daniel Bensaïd** La Révolution sans prendre le pouvoir ? À propos d'un récent livre de John Holloway

60 **Atilio Borón** La montagne et la ville

72 **Jérôme Baschet** Du guévarisme au refus du pouvoir d'État : les zapatistes et le champ politique

87 ANARCHISMES ET MARXISMES

88 **Gaetano Manfredonia** En partant du débat Marx, Proudhon, Bakounine

101 **Philippe Corcuff** De Rosa Luxemburg à la social-démocratie libertaire

109 **Michaël Löwy** Walter Benjamin, marxiste - libertaire

118 **Patrice Spadoni** Daniel Guérin ou le projet d'une synthèse entre l'anarchisme et le marxisme

127 **Mimmo D. Pucciarelli** Entre les 100 % à gauche et les anarchistes purs et durs, mon cœur balance

139 RETOURS SUR L'HISTOIRE

140 **Marianne Debouzy** Les *Industrial Workers of the World*, marxistes et libertaires

153 **Sylvain Pattieu** L'internationalisme en rouge et noir : trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie

163 RÉPLIQUES ET CONTRÉVERSE

164 **Willy Pelletier** Les anarchistes et la reproduction de l'anarchisme

174 **Philippe Gottraux, Bernard Voutat** Anarchisme et marxisme : vrai contentieux et faux clivage

185 LU D'AILLEURS

186 **Quinze Thèses pour une Gauche européenne alternative** Fausto Bertinotti



9 782845 970755

ISBN : 2-84597-075-7

ISSN : 1633-597X

Numéro six

février 2003

18,30 €

CONTRETEMPS

Changer le monde sans prendre le pouvoir ?

Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

Jérôme Baschet

Daniel Bensaïd

Fausto Bertinotti

Atilio Borón

Pierre Contesenne

Philippe Corcuff

Léon Crémieux

Marianne Debouzy

Philippe Gottraux

John Holloway

Michaël Löwy

Gaetano Manfredonia

Sylvain Pattieu

Willy Pelletier

Hélène Pernot

Mimmo D. Pucciarelli

Bernard Voutat

Patrice Spadoni

textuel

textuel

CONTR^TEMPS

numéro six, février 2003

**Changer le monde
sans prendre le pouvoir ?
Nouveaux libertaires, nouveaux communistes**



CONTRETEMPS

numéro un, mai 2001

Le retour de la critique sociale

Marx et les nouvelles sociologies

numéro deux, septembre 2001

Seattle, Porto Alegre, Gênes

Mondialisation capitaliste et dominations impériales

numéro trois, février 2002

Logiques de guerre

Dossier : Émancipation sociale et démocratie

numéro quatre, mai 2002

Critique de l'écologie politique

Dossier : Pierre Bourdieu, le sociologue et l'engagement

numéro cinq, septembre 2002

Propriétés et pouvoirs

Dossier : Le 11 septembre, un an après

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir ?

Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

CONTR**E**TEMPS

numéro six, février 2003

Changer le monde sans prendre le pouvoir ? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

© Les éditions Textuel, 2003

48, rue Vivienne

75002 Paris

ISBN : 2-84597-075-7

ISSN : 1633-597X

Dépôt légal : février 2003

Ouvrage publié avec le concours

du Centre national du livre.

textuel

Directeur de publication:

Daniel Bensaïd

Comité de rédaction:

Gilbert Achcar; Christophe Aguiton; Antoine Artous; Daniel Bensaïd; Sophie Bérourd;
Sébastien Chauvin; Karine Clément; Philippe Corcuff; Léon Crémieux; Jacques Fortin;
Janette Habel; Michel Husson; Samuel Johsua; Razmig Keucheyan; Thierry Labica;
Ivan Lemaître; Claire Le Strat; Michaël Löwy; Lilian Mathieu; Sylvain Pattieu; Willy Pelletier;
Marie Pontet; Catherine Samary; Patrick Simon; Francis Sittel; Josette Trat; Enzo Traverso;
Emmanuel Valat.

numéro six, février 2003

- 7 **CHANGER LE MONDE SANS PRENDRE LE POUVOIR ?**
NOUVEAUX LIBÉTAIRES, NOUVEAUX COMMUNISTES
- 8 **Philippe Corcuff, Michaël Löwy** Pour une Première Internationale au XXI^e siècle
- 11 **MOUVEMENTS SOCIAUX, LUTTES ANTI-GLOBALISATION ET SOUFFLE LIBÉTAIRE**
- 12 **Léon Crémieux** Mouvement social, anti-mondialisation et nouvelle Internationale
- 19 **Pierre Contesenne** Nouveaux mouvements sociaux, luttes anti-globalisation et perspectives d'une nouvelle Internationale
- 23 **Hélène Pernot** Des thématiques marxistes, un esprit libétaire - L'exemple de Sud-PTT
- 37 **LECTURES DU NÉO-ZAPATISME**
- 38 **John Holloway** Douze thèses sur l'anti-pouvoir
- 45 **Daniel Bensaïd** La Révolution sans prendre le pouvoir? À propos d'un récent livre de John Holloway
- 60 **Atilio Borón** La montagne et la ville
- 72 **Jérôme Baschet** Du guévarisme au refus du pouvoir d'État: les zapatistes et le champ politique
- 87 **ANARCHISMES ET MARXISMES**
- 88 **Gaetano Manfredonia** En partant du débat Marx, Proudhon, Bakounine
- 101 **Philippe Corcuff** De Rosa Luxemburg à la social-démocratie libétaire
- 109 **Michaël Löwy** Walter Benjamin, marxiste - libétaire
- 118 **Patrice Spadoni** Daniel Guérin ou le projet d'une synthèse entre l'anarchisme et le marxisme
- 127 **Mimmo D. Pucciarelli** Entre les 100 % à gauche et les anarchistes purs et durs, mon cœur balance
- 139 **RETOURS SUR L'HISTOIRE**
- 140 **Marianne Debouzy** Les *Industrial Workers of the World*, marxistes et libétaires
- 153 **Sylvain Pattieu** L'internationalisme en rouge et noir: trotskistes et libétaires dans la guerre d'Algérie
- 163 **RÉPLIQUES ET CONTREVERSES**
- 164 **Willy Pelletier** Les anarchistes et la reproduction de l'anarchisme
- 174 **Philippe Gottraux, Bernard Voutat** Anarchisme et marxisme: vrai contentieux et faux clivage
- 185 **LU D'AILLEURS**
- 186 **Quinze Thèses pour une Gauche européenne alternative** Fausto Bertinotti
- 190 **Diversité de l'anarchisme contemporain à travers Internet** Andrej Grubacic
- 192 **Karl Marx's Theory of Revolution IV. Critique of others Socialisms** Hal Draper
- 193 **Karl Marx and the Anarchists** Paul Thomas
- 193 **Victor Serge. The Course is Set on Hope** Susan Weissman
- 195 **Mikhaïl Bakounine. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism** Aileen Kelly

Changer le monde sans prendre le pouvoir ? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes

Dossier rassemblé par
Philippe Corcuff et Michaël Löwy



Philippe Corcuff, Michaël Löwy

Pour une Première Internationale au XXI^e siècle

Le titre de ce texte introductif peut surprendre: que veut dire une « Première Internationale au XXI^e siècle »? Nous avons pensé que cette première expérience d'association internationale des opprimé-e-s était, par son caractère multiple et divers, et par la participation commune de marxistes et de libertaires, un exemple intéressant pour l'avenir.

La Première Internationale, hier

Fondée en 1864 à Londres, l'Association Internationale des Travailleurs a trouvé en Marx l'auteur de son Manifeste inaugural, qui conclut avec la célèbre formule: « L'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ». Dès le début, des courants libertaires, notamment proudhoniens, sont présents dans l'AIT, et leurs relations avec les socialistes marxistes ne sont pas uniquement conflictuelles. Entre les partisans de Marx et les représentants de la gauche du proudhonisme, comme Eugène Varlin – futur héros de la Commune de Paris – et ses amis, certaines convergences se sont vérifiées contre les proudhoniens plus modérés, partisans du « mutuellisme ». Au Congrès de Bruxelles de l'AIT, en 1868, l'alliance de ces deux courants aboutit à l'adoption d'un programme « collectiviste », c'est-à-dire prônant la propriété collective des moyens de production. Après l'adhésion de Bakounine (1868) et la victoire des thèses libertaires lors du Congrès de Bâle de l'AIT (1869), les tensions avec Marx et ses partisans vont s'intensifier¹.

Cependant, lors de la Commune de Paris de 1871, les deux courants vont à nouveau coopérer fraternellement dans ce qui fut la première grande tentative de « pouvoir prolétarien » dans l'histoire moderne. Certes, les analyses respectives de Marx et de Bakounine sur cet événement révolutionnaire étaient aux antipodes. On peut résumer les thèses du premier dans les termes suivants: « La situation du petit nombre de socialistes convaincus qui ont fait partie de la Commune était excessivement difficile. Il leur a fallu opposer un gouvernement et une armée révolutionnaires au gouvernement et à l'armée de Versailles ». Face à cette lecture de la guerre civile en France, qui oppose deux gouvernements et deux armées, le point de vue anti-étatique du deuxième était tout à fait explicite: « La Commune de Paris fut une révolution contre l'État lui-même, cet avorton surnaturel de la société ».

Pourtant, le lecteur attentif et informé aura corrigé de lui-même. La première opinion est celle de... Bakounine lui-même dans son essai *La Commune de Paris et la notion de l'État*². Tandis que la deuxième est une citation de Marx, dans le premier essai de rédaction de *La Guerre Civile en France, 1871*³. Nous avons fait exprès de brouiller les cartes, pour montrer que les divergences – certes bien réelles – entre Marx et Bakounine, marxistes et libertaires, ne sont pas aussi simples et évidentes qu'on le croit. D'ailleurs, Marx s'est réjoui du fait que, au cours des événements de la Commune, les proudhoniens aient oublié les thèses de leur maître, alors que certains libertaires ont observé avec plaisir que les écrits de Marx sur la Commune avaient délaissé le centralisme au profit du fédéralisme. Après la Commune, le conflit entre les deux tendances du socialisme va s'aggraver, aboutissant, lors du Congrès de La Haye (1872), à l'expulsion de Bakounine et de Guillaume et au transfert du siège de l'AIT à New York – en fait, sa dissolution.

Plutôt que d'essayer de comptabiliser les erreurs et les fautes des uns et des autres – les kyrielles d'accusations réciproques ne manquent pas – nous voudrions plutôt mettre en avant l'aspect positif de cette expérience: un mouvement internationaliste divers, multiple, démocratique, où des options politiques distinctes, sinon opposées, ont pu converger dans la réflexion et dans l'action pendant plusieurs années, jouant un rôle moteur dans la première grande révolution prolétarienne moderne. Une Internationale où, libertaires et marxistes ont pu – malgré les conflits – travailler ensemble et engager des actions communes.

La Première Internationale, demain ?

Voici donc une expérience qui ne peut évidemment pas se répéter telle quelle, mais qui nous intéresse aujourd'hui, à l'aube du XXI^e siècle, quand apparaît le « mouvement des mouvements », le grand mouvement « altermondialiste » de Seattle à Gênes, et de Nice à Porto Alegre, le mouvement international pour la justice globale et contre le capitalisme néolibéral. Un mouvement dans lequel à nouveau marxistes et libertaires, certes minoritaires mais non sans influence agissante, se côtoient, se retrouvent et affrontent, ensemble, les forces d'oppression.

Cette dynamique nouvelle, dans les luttes sociales elles-mêmes, nous incite à reprendre à nouveaux frais les débats entre marxistes et libertaires. Non pas pour s'engluer dans les vieilles querelles, mais pour se confronter aux nouvelles tendances du temps sur la base d'une analyse critique du passé et d'une évaluation des enjeux de l'avenir. Ce faisant, nous voudrions que la composante intellectuelle de l'anticapitalisme ne soit pas trop en retard sur ses développements pratiques. Et la réactivation de ces débats ne concerne pas aujourd'hui que les marxistes et les anarchistes, mais plus largement tous ceux qui pensent que le futur de

l'émancipation aura nécessairement à intégrer, de manière certes non exclusive, des questions essentielles portées par les traditions marxistes et libertaires.

Mais pour ne pas se perdre dans les jeux rituels et souvent vains entre chapelles concurrentes, il vaut mieux partir de la façon dont des fils marxistes et libertaires contribuent à tisser les combats d'aujourd'hui dans le renouveau en cours des mouvements sociaux, à la triple échelle locale, nationale et internationale. Dans cette perspective, le cas du zapatisme mexicain apparaît particulièrement intéressant, dans ses racines traditionnelles, ses innovations et les multiples problèmes qu'il pose. Sur ce chemin, nous rencontrerons les thèses fort controversées de John Holloway⁴ qui, à partir de l'exemple zapatiste, proposent une stratégie révolutionnaire sans prise du pouvoir. Or, ces orientations, qui réactualisent une inspiration libertaire et qui rejoignent d'une certaine façon les thématiques du contre-pouvoir, déclinées aujourd'hui de manière différente par Michael Hardt et Antonio Negri⁵ ou Miguel Benasayag et Diego Sztulwark⁶, ont un certain écho dans « l'altermondialisation ». Il faut pouvoir en discuter de manière critique et pluraliste. C'est seulement ensuite que l'on pourra revenir sur les débats classiques entre marxistes et libertaires, après ce passage par le filtre des questionnements contemporains. Le champ des questions posées apparaît déjà immense, mais il ne faudrait pas se focaliser sur les seul-e-s auteur-e-s classiques. Une discussion aura aussi à être menée autour du renouvellement produit par la confrontation avec les analyses issues du « nietzschéisme français » (Gilles Deleuze, Michel Foucault ou Félix Guattari), tant chez des marxistes comme Antonio Negri que des anarchistes comme Daniel Colson⁷.

Les débats proposés dans ce numéro et ceux à venir dans de prochaines livraisons de *ContreTemps* commenceront à pointer des potentialités et des pistes, mais aussi des difficultés et des contradictions, quant à l'émergence d'une nouvelle Première Internationale.

Mouvements sociaux, lutttes anti-globalisation et souffle libertaire

1 Nous tirons ces informations historiques de l'excellent ouvrage de synthèse de Gaetano Manfredonia, *L'Anarchisme en Europe*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2001.
2 Mikhaïl Bakounine, *De la Guerre à la Commune*, textes établis par Fernand Rudé, Paris, Anthropos, 1972, p. 412.
3 Marx, Engels, Lénine, *Sur la Commune de Paris*, Moscou, Editions du Progrès, 1971, p. 45.

4 John Holloway, *Change the World without taking Power*, Londres, Pluto Press, 2002.
5 Michael Hardt et Antonio Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000.
6 Miguel Benasayag et Diego Sztulwark, *Du contre-pouvoir*, Paris, La Découverte, 2000.
7 Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Biblio/essais », 2001.

Léon Crémieux

Militant de la LCR et syndicaliste (SUD Aérien)

Mouvement social, anti-mondialisation et nouvelle Internationale

Pour aborder la question des liens entre mouvement social, le mouvement actuel contre la mondialisation capitaliste et la perspective d'une nouvelle Internationale, il faut d'abord faire un retour en arrière, comprendre les relations qui pouvaient exister dans les décennies précédentes entre dimension politique d'ensemble et mouvements sociaux.

Rupture d'époque au tournant des années 1980-1990

C'est une banalité de dire que le monde était auparavant structuré par la division Est-Ouest, mais cette polarisation pesait sur l'ensemble des conflits coloniaux et les luttes nationales avant les années 1990. En Amérique latine, en Asie, en Afrique, l'opposition entre les impérialismes occidentaux et les pays « socialistes » (URSS, Chine, Cuba) donnait sens à toute lutte nationale, paysanne ou ouvrière. Il faut à ce stade s'entendre sur ce que « donner sens » veut dire. Il était possible de tirer un fil rouge entre les luttes des paysans cambodgiens et celles des mineurs boliviens surtout si les directions qui les organisaient affirmaient être partie prenante de la lutte contre l'impérialisme, pour le socialisme, au côté d'un des « grands frères » russe, chinois ou cubain. On pouvait facilement en déduire un niveau de conscience socialiste partagé au sein de ces mouvements et témoignant d'une lutte commune, internationale.

Mais une analyse plus sérieuse prouverait facilement que, fondamentalement, les mineurs boliviens ou les paysans cambodgiens luttèrent pour leurs droits élémentaires et que la dimension internationale, globalement anticapitaliste et anti-impérialiste, était donnée par des directions de mouvements pour qui ces vocables correspondaient souvent à un habillage plus diplomatique que politique, permettant l'insertion de leur mouvement dans ce rapport de force Est-Ouest. Un grand nombre de mouvements anticolonialistes s'intitulèrent « socialistes » sans partager pour autant un projet d'émancipation sociale, la suite l'ayant amplement prouvé par l'évolution de nombreux régimes issus des processus de décolonisation. Symétriquement, évidemment, les puissances russe et chinoise ne s'intéressèrent à des mouvements

de luttes, d'émancipation, que dans la mesure où ils s'intégraient à leurs intérêts, au sein de l'affrontement avec les USA, ou même entre URSS et Chine.

Dans ce contexte, dans les pays occidentaux, la plupart des luttes sociales prenant une certaine ampleur était rapidement organisée dans le cadre d'un mouvement ouvrier, politique et social structuré par la social-démocratie et les partis communistes stalinien. Ces luttes étaient ainsi à la fois « politisées », c'est-à-dire plus précisément insérées dans le jeu politique de ces partis avec les pouvoirs en place, et parallèlement canalisées ; la logique de ces partis étant évidemment d'étouffer toutes les dynamiques qui pourraient s'écarter de leurs intérêts institutionnels.

Les années 1980 ont vu se modifier radicalement l'ensemble de ces montages avec plusieurs paramètres : la chute du maoïsme, celle du système stalinien russe, la crise du mouvement nationaliste arabe, la rétraction parallèle du rôle actif de Cuba en Amérique latine... Ce n'est pas le lieu de revenir sur toutes les causes et les conséquences de ces événements majeurs, mais il faut seulement en souligner le résultat : l'éclatement de cette bipolarité essentiellement USA-URSS, et la disparition ou la reconversion des organisations de luttes liées aux « grands frères » russe ou chinois.

Dans ces vingt dernières années, il y a toujours eu des luttes ouvrières, paysannes, nationales, aux quatre coins de la planète. Elles ne prennent plus le caractère emblématique des luttes précédentes, apparaissent moins politiques, moins lisibles... De grandes insurrections populaires se sont déroulées depuis vingt ans (le renversement du Shah en 1979, le renversement du Mur de Berlin, celui de Ceausescu, l'Intifada en 1987). De même, un grand nombre de luttes sociales se déroulèrent dans les pays occidentaux, mais dans un contexte de crise de nombreuses formations « classiques » du mouvement ouvrier, et dans une période où la gestion des États par plusieurs de ces partis a évidemment brouillé les frontières simples antérieures d'une gauche social-démocrate et stalinienne, repères incontournables des luttes sociales. Tous ces mouvements ont été rendus à leur dynamique propre. Ce qui pose évidemment un lourd problème, alors que, profitant de la nouvelle situation internationale héritée de la fin des années 1980, s'est développée une offensive de globalisation capitaliste attaquant tous azimuts, et ne rencontrant en face d'elle que des éléments éclatés de résistance.

Seattle, le début d'une nouvelle dynamique

Seattle a créé une dynamique... Les dix années avant Seattle étaient celles de l'impuissance à construire un front international de résistance à cette offensive de globalisation, impuissance due à un vide de projet et à l'absence d'une force consciente organisée à l'échelle internationale.

Si on prend l'exemple de la France, des prémices pouvaient être visibles: le mouvement de 1995 au sein duquel les organisations du mouvement social posaient la question d'une lutte coordonnée contre les réformes libérales conduites par l'OCDE, le GATT et l'Union européenne. C'est d'ailleurs dans sa foulée que se créa la campagne contre l'AMI, la CCCOMC, Attac, que la Confédération paysanne commença à jouer un rôle à l'échelle internationale... que des mouvements comme Droits devant!!, AC!, les SUDs cherchèrent à lier leurs combats, à travers par exemple les Marches européennes contre le chômage. Évidemment, on pourrait décrire des dynamiques et des limites semblables dans d'autres pays, d'Europe notamment.

Seattle crée la dynamique en apportant des débuts de réponses sur les deux niveaux d'impuissance évoqués plus haut. D'abord en tissant le début d'un projet alternatif. Dans le creuset de Seattle, se côtoyaient des défenseurs des tortues géantes, des supporters du Dalai-Lama, des écologistes lobbyistes, des sidérurgistes américains, des paysans zapatistes... En positif, il en était ressorti le refus de voir perdurer un monde gouverné par les puissances industrielles au mépris de l'emploi, de l'environnement, des droits des peuples. Rien de très révolutionnaire apparemment, Seattle naviguant encore entre le lobbying d'ONG et la mobilisation de masse remettant en cause l'existence même de l'OMC. Mais Seattle ouvrait un chemin, devenait cet étendard commun qui manquait cruellement aux luttes de résistance, réduisant aussi cette impuissance due à l'absence d'une force commune. Le paysan mexicain, le chômeur français, le sidérurgiste américain pouvaient – pouvaient seulement, mais ce n'est déjà pas si mal – avoir le sentiment d'appartenir à une communauté de combat, avec des lieux où ce combat pouvait s'exprimer autour de symboles et de mots d'ordres communs, d'objectifs communs...

À partir de Seattle, marqué par la litanie quasi-biblique des grands rendez-vous internationaux (Washington, Québec, Prague, Nice, Porto Alegre, Gènes, Barcelone,...) s'est constitué un mouvement global, point de rencontre, moments de synthèse de diverses dynamiques. Ce mouvement, ou ce « mouvement des mouvements », partait plombé par l'indicible, la frontière non dite de tout discours qui s'arrêtait à la nécessité du renversement du système capitaliste. Car il était la convergence de réseaux d'ONG, souvent très radicales dans leur dénonciation du système et de ses conséquences mais situant leur action dans le cadre du contre-pouvoir, et d'organisations du mouvement social, dont les dirigeants, souvent issus des générations des années 1970, vivaient dans leur chair la crise des perspectives révolutionnaires.

Cette nette ambiguïté, cette auto-limitation, n'empêcha ni la radicalisation et l'extension du mouvement, ni la jonction avec une nouvelle génération de jeunes qui, de rassemblement de rue en rassemblement de rue, donnent à ce

mouvement sa force militante et numérique. Aussi la dynamique joue un rôle de polarisation, crée et occupe un espace comme un système en expansion créant un monde d'échanges, de convergences, d'idées, de mouvements, d'initiatives, jouant un rôle essentiel pour la maturation de nombre d'associations, de forces syndicales.

Le rapport social/politique dans le mouvement anti-globalisation

La logique initiale était forcément celle du lobbying, de la pression sur les institutions internationales, les gouvernements, pour que telle ou telle mesure ne soit pas mise en place, en s'appuyant sur l'expertise, les dossiers. Cette logique s'est vite déplacée, à l'instar de la campagne contre l'AMI, grâce à la dénonciation du secret dont s'entourent les décisions des institutions internationales. S'est donc développée une logique de contrôle citoyen, parallèlement avec des mobilisations de rue exigeant à la fois la mise au grand jour des projets commerciaux et institutionnels, et exigeant contrôle et débat démocratique sur ces décisions. Là encore, le mouvement restait dans la logique du contre-pouvoir, mais en lui donnant au fur et à mesure une dimension plus militante de mobilisation.

Cette logique de contre-pouvoir assimilait évidemment le rapport vis-à-vis des partis au rapport vis-à-vis des institutions gérées par ces partis. D'où une méfiance justifiée, un rapport d'extériorité, impliquant aussi la non-présence des partis en tant que tel dans les coordinations et l'animation des rencontres et mobilisations. Mais ce rapport assimilant partis et institutions amenait aussi à perpétuer, dans une certaine mesure, une attitude lobbyiste dans le rapport mouvements/partis et une attitude paternaliste dans les rapports partis/mouvements. C'est cette logique qui a amené lors des deux éditions du Forum social mondial à refuser d'un côté les partis politiques en tant que tels, mais à dérouler le tapis rouge devant des élus politiques brésiliens ou européens. Et, paradoxalement, « l'auto-limitation radicale », dans laquelle le mouvement anti-globalisation limitait volontairement l'élaboration d'une alternative de société au capitalisme laissait libre cours à ce que le champ politique continue d'être occupé, même lors des forums, par des représentants politiques responsables de la mondialisation capitaliste.

Chacun sent bien, en même temps, que cette situation évolue assez vite. En prenant comme drapeau le mot d'ordre « un autre monde est possible », la logique évidemment est de construire une alternative de société devant mettre à bas les règles de la société actuelle, capitaliste. Et dès lors, au sein du mouvement, des questions comme la Palestine, ou le rejet des guerres états-uniennes, prennent de plus en plus d'importance. Et si les mouvements politiques radicaux, d'extrême gauche, étaient quasiment absents, en tant que tels, à

Seattle, chacun voit bien que depuis, en Amérique latine et en Europe notamment, cela n'est plus le cas. De nombreux mouvements politiques puisent de nouvelles forces et une nouvelle crédibilité parmi les nouvelles générations présentes dans le mouvement.

Cette évolution de situation pose la question du devenir de ce « mouvement des mouvements », du rapport de ce mouvement à une perspective politique et notamment à une perspective anticapitaliste, révolutionnaire, certains évoquant volontiers le parallèle avec la Première Internationale qui rassemblait pêle-mêle des syndicats et des mouvements politiques, qui justement s'était créée d'emblée à l'échelle internationale en réponse à la première « mondialisation », celle de la révolution industrielle. Il y a évidemment des points de similitude, mais aussi des points de différences notables.

Vers une nouvelle Internationale des mouvements ?

Les points de similitude sont justement que le mouvement est le creuset de forces, de préoccupations différentes, venant du mouvement syndical, féministe, écologiste, se liant aux grandes ONG internationales, mais aussi à des courants politiques radicaux. Et le mouvement stimule les coordinations entre « mouvements des sans » à l'échelle internationale, comme il stimule la Marche mondiale des femmes, ou la construction de réseaux syndicaux. La Première Internationale avait joué ce rôle notamment dans la naissance du mouvement syndical... La différence notable est que, depuis un siècle et demi bientôt, de l'eau et du sang ont coulé sous les ponts. Le mouvement ouvrier, avec ses partis et ses syndicats, a de longues années d'existence, avec l'expérience de nombreuses luttes, de révolutions, d'échecs, de contre-révolutions.

Il ne peut plus y avoir d'Internationale rassemblant tous les courants se réclamant du combat pour l'émancipation sociale. Une sorte de frontière se dresse désormais, entre ceux qui ont accepté et acceptent encore de gérer les États et le monde tel qu'il est, tout en prétendant l'améliorer, et ceux qui ne veulent pas accepter des règles du jeu qui ne profitent qu'aux possédants. C'est d'ailleurs cette « petite différence » qui entraîne, pour ce qui est des bonnes raisons, tant de méfiance en ce qui concerne la présence des organisations politiques au sein des initiatives. C'est bien que la plupart des organisations politiques visent essentiellement à gérer la société telle qu'elle est.

Une des caractéristiques du mouvement anti-mondialisation est justement le caractère corrosif de son contenu politique. Qu'il ne soit pas porteur, en tant que tel, de perspectives de changement de société, de changement politique, qu'il n'ait pas dans son chapeau de programme de transformation sociale n'empêche nullement une radicalité de contenus, radicalité portée par des mouvements réels, des mouvements sociaux présents en son sein. Et juste-

ment, c'est une donnée des mouvements sociaux actuels, il n'y a pas d'auto-limitation de la revendication dans sa partie compatible avec le « politiquement possible », ce qui l'amène vite en opposition avec les orientations réformistes classiques qui finalement ne remettent pas en cause l'ordre des choses.

L'autre caractéristique, liée à la précédente, est évidemment la méfiance salutaire vis-à-vis des partis politiques en ce qui concerne les questions de pouvoir. Les expériences passées, à l'Est comme à l'Ouest, amènent à une grande méfiance envers les mécanismes de délégation politique, dans lesquels, par enchantement, les intérêts des exploités, des opprimés, disparaissent vite au nom des logiques de pouvoir, des logiques bureaucratiques et technocratiques, des compromis avec les puissances financières et industrielles. Les populations, comme une série de mouvements sociaux, sont moins enclines que par le passé à faire confiance aux « grands partis », à l'attente des « lendemains qui chantent » et la baisse de crédibilité de nombreux partis politiques en Amérique latine ou en Europe, vient de ces expériences et d'une prise de distance salutaire. À travers cela, il y a une profonde exigence de démocratie. D'une démocratie qui ne s'arrête pas à un bulletin de vote quinquennal, mais qui s'exerce au quotidien pour les choix essentiels qui concernent la population. En cela, le mouvement anti-mondialisation, comme une série de mouvements sociaux nationaux qui en sont partie prenante, aiguillonnent, questionnent les organisations politiques révolutionnaires, de tradition libertaire ou trotskyste.

Pour les premières, s'impose la question du changement de société. La situation n'est plus celle d'un paysage bouché par les partis sociaux-démocrates ou stalinien face auxquels les révolutionnaires ne verraient leur avenir que sous forme de martyrs ou de résistants. Il y a un enjeu de pouvoir, de renversement politique qui oblige à poser la question d'une autre organisation de la société, pas seulement locale ou communale. La seule logique du contre-pouvoir dans laquelle les libéraux se situent souvent ne suffit plus, confrontée à un mouvement comme celui de l'anti-mondialisation. Les révolutionnaires doivent apporter non pas des réponses dans un schéma « prêt à porter » d'organisation de la société, mais une direction, un sens, celui d'une société débarrassée de l'exploitation capitaliste, fondée sur la satisfaction des besoins sociaux et du respect de toutes les exigences sociales et démocratiques, une société foncièrement démocratique dans laquelle la politique ne serait plus une profession, mais l'activité quotidienne de tous et de toutes aux niveaux qui les concerne.

Pour ce projet, comme le disait Cornelius Castoriadis : « *Faire... c'est se projeter dans une situation à venir qui s'ouvre de tous les côtés vers l'inconnu, que l'on ne peut donc pas posséder par avance en pensée, mais que l'on doit obligatoirement supposer comme définie pour ce qui importe quant aux décisions actuelles* »¹. Donner du sens c'est aussi donner de l'espoir, pousser jus-

Pierre Contesenne

Militant libertaire (Alternative Libertaire), syndicaliste (SUD Aérien) et associatif (Droits devant !!)

Nouveaux mouvements sociaux, luttes anti-globalisation et perspectives d'une nouvelle Internationale

qu'au bout la dynamique, en étant persuadé de ce qu'elle est porteuse de changements fondamentaux, et ne pas seulement se situer en critique spectatrice. Ce rôle n'est pas celui d'une « avant-garde » politique se considérant aujourd'hui comme chef naturel du mouvement, et demain comme chef naturel d'un nouveau pouvoir. En cela le mouvement actuel est vivifiant dans ses exigences de contrôle, tout en comprenant bien que même dans ce mouvement, les phénomènes de délégation, d'absence de démocratie, de compromis de couloir peuvent être présents à chaque étape, comme dans tout autre. Et, évidemment, le mouvement actuel questionne aussi les marxistes révolutionnaires, les trotskystes, les obligeant à remettre à vif des débats, des idées qui avaient été congelées par les batailles obligées de la période d'hégémonie stalinienne, essentiellement, les questions du pouvoir et du regard critique sur la pratique des communistes russes dans les jeunes années de la révolution. La vision du parti-guide, même fondée sur une démocratie électorale doit être elle aussi critiquée. La perversion bureaucratique ne s'est pas limitée dans les années 1920 en Russie à la suppression de toute démocratie dans le parti. Elle a commencé dans la conviction que le parti représentait en tant que tel l'avant-garde politique, et la centralisation du pouvoir amena à se méfier du pouvoir des comités d'usines ou de soviets locaux s'ils ne suivaient pas la ligne élaborée centralement. Le pouvoir réel des soviets et des comités d'usines n'a pas disparu par extinction naturelle ou par les seuls effets de la guerre civile. Ils ont aussi disparu parce qu'ils n'avaient plus de place dans le schéma de pouvoir élaboré par le parti, n'en ayant finalement trouvé une que comme instrument de mobilisation de masse pour la prise du pouvoir.

Il faut rouvrir ces débats, pour comprendre que l'exigence de démocratie présente dans les mouvements actuels va de pair avec l'exigence anti-bureaucratique qui doit guider les révolutionnaires. Celle-ci n'implique pas seulement de veiller au multipartisme, à l'exigence d'élections libres. Elle suppose surtout l'existence et la reconnaissance de l'organisation permanente de la société par la population elle-même, organisée pour pouvoir être maître des choix décisifs. Ces éléments peuvent sans doute tisser des passerelles entre libertaires et trotskystes, car sur ce point la comparaison entre les objectifs de la Première Internationale et ceux d'une Internationale qui pourrait naître à la faveur des dynamiques actuelles est pertinente. Cette nouvelle Internationale, comme d'ailleurs les mouvements politiques à construire à l'échelle des États, devrait pouvoir rassembler dans les mêmes partis des militants de ces deux traditions.

1 Cornelius Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p. 130.

En préalable, la référence permanente à des mouvements sociaux qui seraient forcément « nouveaux » pose problème, car elle renvoie à une interprétation inconséquente des luttes sociales par les *commentateurs autorisés* (journalistes, politologues, universitaires...) à médiatiser la bonne grille de lecture ! Cette formule apparaît après le mouvement social de 1995 pour caractériser les luttes des « sans » (chômeurs, mal logés et sans logis, sans papiers...) et est effectivement utilisée dans le langage courant dans les débats militants, au même titre que l'« exclusion ». Or, il me semble que ces deux formules traduisent en fait une falsification historique et idéologique : celle de l'occultation volontaire – ou de l'oubli, ou de la méconnaissance – par les susdits commentateurs de l'histoire des luttes du mouvement ouvrier et celle de l'occultation de la précarisation de masse comme conséquence directe d'une *relégation sociale de masse* pour permettre l'évolution d'un capitalisme financiarisé et le maintien des privilèges des classes sociales dominantes. Politique assumée aussi bien par la gauche parlementaire sociale-libérale que la droite libérale parlementaire, et dont les différentes institutions étatiques mettent en œuvre les dispositifs réglementaires, répressifs et coercitifs (le dernier en date étant la « loi anti-pauvres » du gouvernement Raffarin), sans oublier de faire appel aux associations caritatives pour les plus démunis... !

Oubli et renaissance d'un syndicalisme révolutionnaire

En effet, les luttes menées par le syndicalisme révolutionnaire (Bourses du travail...) dans tous les aspects de la vie quotidienne (travail, habitat, santé...), à la fin du XIX^e siècle, entrent en résonance avec les luttes actuelles des « sans », c'est-à-dire d'un *prolétariat précarisé en constante massification*. La nouveauté toute relative, hors toutes autres considérations sociales-historiques, consiste dans le fait que le syndicalisme contemporain dans son immense majorité (hor-

mis d'encore nombreux militant-e-s CGT, certains SUD et la CNT) abandonne progressivement le terrain des luttes sur le champ de la précarité, quelles qu'en soient les causes objectives. Processus en cours dans l'entreprise, notamment par le désinvestissement des syndicats confédérés dans leurs structures interprofessionnelles vis-à-vis d'un patronat de PME bien souvent inculte en droit du travail, anti-syndicaliste primaire et prompt à imaginer que chaque syndicaliste a son prix! Quant aux « désaffiliés » du salariat, pour reprendre l'expression de Robert Castel, le syndicalisme ne signifie plus rien. Aujourd'hui, des milliers de sans logis, des centaines de milliers de RMISTes, des dizaines de milliers de sans papiers, des millions de chômeurs éventuellement soumis au PARE, certes non encore imposé mais conçu comme une première pierre vers le *Workfare* institutionnalisé, 3,5 millions de salariés non qualifiés (essentiellement des femmes, jeunes sans diplômes, travailleurs immigrés), plus de deux millions de smicards dont le quart subiront un gel de leur salaire jusqu'en 2005 grâce à la loi Fillon... donnent corps à cette pauvreté et à cette précarité de masse.

Dans ce contexte, les « nouveaux mouvements sociaux » ont d'abord été le fait d'un réseau informel d'associations de lutte contre le chômage, la précarité et les « exclusions » et de syndicalistes de lutte, qui ont mis en pratique une *critique sociale* sur le terrain – et non de lobbying – à partir du constat de l'incapacité des syndicats confédérés et des partis de gauche, y compris d'extrême gauche dans sa composante marxiste-léniniste la plus orthodoxe, à penser la question du salariat mis *en dehors* de la condition salariale, de façon ponctuelle ou définitive. Ainsi, sans naïveté excessive, il est hallucinant de constater encore l'absence des confédérations syndicales – et au-delà des confédérations, malheureusement – au sein des luttes réactivées par les sans papiers alors que les travailleurs immigrés constituent la frange la plus honteusement surexploitée du salariat. De même la faible mobilisation autour de la répression des militant-e-s pose question.

La réelle dimension novatrice de ces mouvements sociaux s'est exprimée en partie par une retraduction de la pratique syndicaliste révolutionnaire dans l'action directe, la recherche de convergences entre ces mouvements, en associant les chercheurs en sciences sociales et les travailleurs intellectuels, des artistes et des créateurs, l'inscription dans une démarche de contre-pouvoir face aux institutions par la recherche de mobilisations de terrain, la nécessité affirmée de créer un réseau européen et internationaliste de lutte. De plus, une compréhension globale de différentes formes de domination à combattre au-delà de la seule exploitation économique, par différents fronts de lutte conçus comme une même lutte globale contre toutes formes de domination, donne une dimension incontestablement *politique* à ces mouvements.

Contre-pouvoir et politique des mouvements sociaux

Au cours des dernières années, des réseaux supranationaux se sont constitués, des Marches européennes contre le chômage en passant par les associations et « réseaux anti-mondialisation », laissant une large part aux individus souhaitant s'engager sans s'organiser de façon partisane, avec de fortes aspirations à un dé-hiérarchisation des mouvements sociaux, pris dans un sens large. Là encore, la Confédération Européenne des Syndicats (CES) est engluée dans un accompagnement du libéralisme. Et les ONG, sans nier leur rôle de dévoilement des pratiques et stratégies des organisations internationales (OMC, FMI, Banque Mondiale, multinationales, etc.), se limitent surtout à du lobbying, qui est aussi une forme de contre-pouvoir, dans lequel s'inscrit Attac par exemple, mais qui n'envisage pas de projet anti-capitaliste de transformation sociale. Sans revenir sur les succès et les échecs de ces différents mouvements et mobilisations, différents débats essentiels ont émergé ces dernières années, en France et dans d'autres pays, sur la question de la « traduction politique » de ces mouvements ; en France autour des deux « Appels pour l'autonomie des mouvements sociaux ». En fait, il existe deux façons de poser cette question. La première est de mon point de vue inadéquate au mieux, méprisante au pire, qui consiste à disqualifier les mouvements sociaux comme infra-politiques par leur incapacité à produire un projet politique, c'est-à-dire à poser la question de la prise du pouvoir pour transformer la société, quand ils ne sont pas littéralement accusés de se limiter à une pratique de lobbying...

Or, il me semble évident qu'aujourd'hui la problématique des mouvements sociaux, en France comme en Europe et comme dans le reste du monde, dans leurs composantes de contre-pouvoir et de luttes ouvertement ou potentiellement anti-institutionnelles et anti-capitalistes – et en prenant soin de considérer les réelles forces sociales à l'œuvre – est de plus en plus analysée par une intelligence collective comme un nécessaire front de luttes spécifiques à construire, à la fois nationales, régionales et avec une dimension internationaliste grandissante (chômage, paysans sans terre, écologie, logement...), corollairement à une nécessaire *globalisation* des luttes anti-globalisation ! La véritable problématique est celle-ci, me semble-t-il : comment articuler mouvements spécifiques et projet global de transformation sociale et comment coordonner démocratiquement sans centraliser « démocratiquement »... et cette problématique est réellement en débat dans les mouvements sociaux. Faisons le tri sur certains fantasmes outranciers à la mode sur les « réseaux » comme forme spontanée et suffisante d'auto-organisation, *sans recherche pratique et théorique* d'un projet de transformation sociale, émancipateur et anti-capitaliste – sans oublier cette *réelle capacité* d'auto-organisation – pour aborder la deuxième façon de poser la question de la « traduction poli-

Hélène Pernot

Politiste, CERIEP – Centre de politologie de Lyon

Des thématiques marxistes, un esprit libertaire – L'exemple de Sud-PTT

« Sud-PTT se fixe pour objectif une rénovation profonde du syndicalisme en s'appuyant sur les aspirations des salariés et leurs expériences de mobilisation, tout en prenant à son compte les principaux acquis du mouvement syndical en France et dans le monde. »

Charte identitaire adoptée lors du 1^{er} congrès fédéral Sud-PTT de 1989 et révisée lors du congrès de 1999.

tique ». Le problème étant que cette question posée telle quelle fait l'im-passe sur une nécessaire réflexion collective sur quelques fondamentaux : l'État et ses institutions ? La prise du pouvoir par les relais institutionnels en place ? Les réponses formulées, parfois euphémisées, par les militant-e-s et organisations de tradition marxiste ne sont pas, de mon point de vue, satisfaisantes. En effet, soit on se contente de reprocher aux autres de *ne pas penser le politique...* ce qui signifie que la réponse existe et n'a même pas à être formulée puisque la *traduction politique* s'effectuera inévitablement sur le mode partidaire de type léniniste, plus ou moins rénové, et le débat est clos. Soit, à partir des débats « ouverts » du colloque, on s'inscrit dans un autre débat ouvert sur les formes et le contenu des stratégies d'actions et organisationnelles : le contre-pouvoir porte-t-il en lui l'oubli du pouvoir ? Comment concevoir cette prise de pouvoir sans poser la question des formes institutionnelles de pouvoir, au delà d'une « démocratisation » de la représentation politique au sein de ces institutions ? La conquête de l'État est-elle une étape incontournable pour transformer l'État et ses institutions, voire le transcender en un « État libertaire » ? Ce concept a-t-il une pertinence au même titre qu'une « social-démocratie libertaire » ? Après l'échec du bolchévisme bureaucratique et de tous ses avatars historiques, la social-démocratie à rénover est-elle devenue le seul projet politique de transformation sociale ? Ou bien, le modèle social-démocrate n'est-il pas aussi dans un processus de déliquescence... dans une Europe dont les gouvernements se déclinent entre droite libérale, droite dure et l'extrême-droite omniprésente ? Socialisme ou barbarie, le retour !... Mais quel « prolétariat » ? Quelles « alliances de classe » ? Quelle stratégie... ?

Il n'en reste pas moins que la perspective d'une nouvelle Internationale altermondialiste, anti-capitaliste, et non seulement « contestataire », ne peut se concevoir sans un formidable travail politique de réinvestissement militant au sein de ce nouveau prolétariat précaire, en continuant de progresser sur tous les fronts de lutte spécifiques. Nos tâches sont immenses, comme disait l'autre... Il s'agit aussi de massifier les luttes des salariés précaires ou aux marges du salariat, seule perspective crédible de faire reculer l'extrême-droite, et d'imposer réellement un contre-pouvoir pour une autre répartition des richesses, ce qui n'est pas une mince affaire !

Les quelques centaines de participant-e-s au rassemblement de protestation contre l'AMI en 1998, devant le bien nommé château de la Muette à Paris, siège de l'OCDE, auraient-ils imaginé l'ampleur du mouvement dans les années suivantes ? Continuons le combat... et le débat !

Lorsque, fin 1988, les « moutons noirs » chassés hors de la Cf. créent Sud aux PTT, ils affichent une ambition de rupture avec l'existant en matière syndicale : l'ambition de « faire autrement », de faire du « syndicalement incorrect »¹. Toutefois, cette ambition de renouveau n'est pas auto-référente. Elle se nourrit d'éléments issus des traditions marxistes et libertaires, le renouveau prenant parfois les allures d'un retour aux sources. Sud est en fait le produit composite de la rencontre entre des militants porteurs de traditions différentes, venant de la LCR ou des milieux anarchistes et libertaires, mais aussi de militants « sans tradition »². Cette contribution propose quelques éléments d'observation et de réflexion produits par un travail de repérage, sur le terrain du syndicalisme Sud et à partir de l'exemple de Sud-PTT³, des thématiques marxistes et libertaires. Elle montre en quoi le syndicalisme Sud, dans ses discours sur le monde social, dans ses pratiques de terrain et ses modes de fonctionnement, dans son rapport au politique, prend appui, de manière plus ou moins nette, sur les références traditionnelles du mouvement ouvrier, parfois en les dépassant ou en les remaniant.

Un discours critique intégrant des thématiques marxistes

Le discours critique développé par Sud-PTT intègre des thématiques marxistes sans pour autant reprendre, et même loin de là, l'ensemble de la théorie marxiste. On observe plutôt une « marxisation » très diffuse et partielle du discours⁴.

Le clivage de classe, l'exploitation capitaliste et le primat des luttes

La vision du monde social et des rapports sociaux qui ressort des productions écrites de Sud-PTT, et notamment de sa Charte identitaire, est d'inspiration mar-

xiste. La société capitaliste est une société divisée en deux classes entretenant entre elles un rapport de domination-exploitation et dont les intérêts sont fondamentalement antagonistes. Les contours de ces deux classes restent flous. D'un côté, on a les « travailleur-euse-s », « les peuples », « les exploités », les « opprimés » et de l'autre « les marchés financiers », « le néo-libéralisme », « le système capitaliste ». On observe une tendance à la désincarnation de la classe exploiteuse. Ces deux classes entretiennent un rapport de domination-exploitation : le système capitaliste « [soumet] les travailleur-euse-s et les peuples, quels qu'ils soient, à sa logique de profit » ; les travailleurs « créent les bases matérielles de toute société » et « se voient confisquer, partout dans le monde, l'essentiel du fruit de leur travail » (Charte). Les intérêts de ces deux classes sont fondamentalement antagonistes : « Le discours ambiant sur la fin de la lutte des classes, l'idéologie du chauvinisme d'entreprise exprimant une soi-disant communauté d'intérêts liant salarié-e-s et patrons de "notre maison" face à ceux de la "concurrence" ne sauraient le faire oublier : l'histoire des conflits sociaux, loin d'être une longue suite de malentendus, témoigne d'une lutte incessante et acharnée entre deux mondes dont les intérêts sont fondamentalement antagonistes » (Charte). Par rapport à cet antagonisme de classe, Sud affirme le primat des luttes : « les directions d'entreprise ne se déterminent pas sur la qualité d'un dossier ou la pertinence d'un argument, elles le font sur la base de leurs seuls intérêts. C'est donc fondamentalement, le rapport de forces créé dans et par les luttes qui est déterminant pour gagner » (Charte).

La critique des dominations

Le discours critique et revendicatif porté par Sud-PTT va aussi au-delà de la domination économique, de la domination capital/travail, et intègre d'autres formes de domination. C'est le cas notamment de la domination sexuelle. Un certain nombre de militants portent en effet l'héritage des luttes féministes des années 1970 et exigent la prise en compte dans l'action syndicale de l'oppression spécifique subie par les femmes dans la relation de travail, mais aussi dans le syndicat et dans la vie politique en général. Ainsi, Sud s'investit sur le terrain des luttes féministes (Collectif national pour les droits des femmes, Marche mondiale des femmes) mais cherche aussi à favoriser l'égalité hommes/femmes dans ses pratiques internes⁵. Des dispositifs visant à favoriser cette égalité ont été mis en place au niveau fédéral avec une commission femmes non mixte et l'instauration de quotas de femmes au bureau fédéral (1/3), mais aussi, mesure peut-être plus originale, avec la prise en charge des frais de garde pour les femmes qui souhaitent participer aux conseils fédéraux. Ces mesures ne sont pas toujours, et même rarement, reprises par les syndicats départementaux, soit pour des raisons pratiques, soit pour des raisons politiques.

Avec le travail spécifique mené sur la question des agents originaires des DOM, Antillais, Guyanais, Réunionnais (les « AGR »), Sud-PTT dénonce une autre forme de domination : la domination coloniale. Le syndicat prend en compte les discriminations dont ces salariés sont victimes (en matière de prime d'éloignement et de congés par exemple) et tentent de les réintégrer dans l'action syndicale, eux qui depuis longtemps se sentent exclus des « grèves de blancs ».

L'absence de « projet de société »

Le discours critique porté par Sud ne débouche pas sur la définition d'un « projet de société » et d'une stratégie pour y parvenir. La Charte identitaire affirme une continuité avec le « projet de socialisme autogestionnaire porté par la CFDT dans les années 1970 » mais n'en dit pas plus, l'idée n'étant jamais reprise ni développée. Lors du 2^e congrès fédéral de 1991, il est précisé : « Si nous avons tenu à indiquer dans nos orientations du 1^{er} congrès notre volonté de rupture avec le système capitaliste et le lien qu'il y avait entre notre défense des revendications immédiates et la lutte pour une transformation d'ensemble de la société, il faut bien reconnaître qu'il est difficile de donner un contenu à ces orientations, difficultés d'autant plus grandes avec les bouleversements fondamentaux survenus à l'Est depuis deux ans, le recul des idées collectives dans notre pays comme dans bon nombre de pays industrialisés, le repoussoir que constitue pour bon nombre de travailleurs les expériences du "socialisme réel" » (Textes et amendements). Le syndicalisme Sud n'est pas un syndicalisme théorisant. Il ne mobilise pas explicitement les penseurs marxistes ou libertaires dans son travail d'élaboration d'analyses sur le monde social. Il ne s'appuie pas non plus sur un corpus doctrinal unifié et cohérent imposant une lecture du monde, un projet de société et un chemin pour y parvenir⁶. Il s'appuie au contraire sur la pratique et l'action, renouant en cela avec le syndicalisme révolutionnaire des origines et pouvant ainsi être mis en parallèle avec le syndicalisme des IWW présenté par Marianne Debouzy. L'unité et la cohérence doctrinales seraient d'ailleurs peu compatibles avec les modes de fonctionnement d'inspiration libertaire que Sud entend mettre en œuvre⁷.

La question démocratique et la critique libertaire de la représentation

L'approche de la question démocratique développée par Sud-PTT s'appuie sur une critique libertaire de la représentation-délégation comme dépossession liée à l'affirmation d'exigences fortes en matière de partage de la décision et de participation. Cette manière d'envisager la question démocratique a des implications tant sur le plan du fonctionnement interne que sur le plan du rapport syndicat/salariés. On observe un refus très affirmé d'une organisation qui

jouerait un rôle directif et normatif à l'égard de ses membres comme à l'égard des salariés et l'activation d'un modèle de démocratie directe et participative.

Le rapport syndicat/salariés : entre démocratie ouvrière et démocratie syndicale

Auto organisation et contrôle des salariés sur les mobilisations – Sud-PTT affirme la nécessité de favoriser les pratiques d'auto organisation et le contrôle des salariés sur les mobilisations, renouant ainsi avec le syndicalisme d'action directe et son esprit libertaire: « Par volonté démocratique, mais aussi parce qu'elles sont un gage de succès des mobilisations, Sud-PTT, tout en gardant son identité propre, soutient et encourage toutes les pratiques de contrôle des mouvements par les travailleur-euse-s (assemblées décisionnelles du personnel, élection de délégué-e-s, comité de grève, coordinations...) », pratiques qui permettent de « limiter au maximum la délégation de pouvoir et de favoriser la prise de conscience de chaque individu en le faisant acteur à part entière de la lutte en cours » (Charte). Le syndicalisme Sud a l'ambition de faire des salariés les « acteurs du changement », de faire de chaque individu un « acteur à part entière de la lutte », s'opposant ainsi au modèle de l'avant-garde léniniste.

L'expérience des coordinations – Les militants fondateurs de Sud-PTT, alors encore sous l'étiquette CFDT, ont été très impliqués dans les mouvements animés par des coordinations qui ont émergé à la fin des années 1980, et notamment dans le conflit des « camions jaunes » (chauffeurs de camions postaux) qui se déroule en octobre-novembre 1988. Cette implication a d'ailleurs été une des causes de leur exclusion, la direction CFDT étant en effet très hostile aux coordinations dont elle ne voulait pas reconnaître la légitimité. Les militants dissidents analysent la (ré) émergence de la « mobilisation coordonnée » comme manifestant une aspiration à l'unité, mais aussi une aspiration à l'autonomie. Les militants Sud vont s'attacher à prendre en compte ces aspirations dans leurs pratiques en direction des salariés. Ils s'interrogent même à l'origine, et notamment lors du 1^{er} congrès qui se tiendra en septembre 1989, sur la pertinence de la forme syndicale classique et réfléchiront à une forme alternative que serait une coordination permanente. Une contribution soutiendra cette proposition alternative dont voici un extrait: « Sud a été fondé aux PTT après l'exclusion des syndicats CFDT PTT de la région parisienne. Personne (...) n'a pensé adhérer à un autre syndicat traditionnel. C'est le développement du mouvement réel des coordinations qui a pesé dans la volonté de construire une autre chose. Personne (...) ne pense reconstituer les mêmes rapports que le syndicalisme traditionnel entretient avec les travailleurs(es). (...) [Il s'agit] de partir du mouvement réel. La bureaucratie syndicale a fait faillite. Elle est périmée. Il faut partir des gens et de ce qu'ils sont prêts à mettre en place. De coor-

dinations ponctuelles qui ont existé ça et là, il faut passer à une coordination permanente en adoptant les mêmes règles de fonctionnement que la première. Si cette coordination permanente (appelée par exemple fédération, syndicat ou collectif Sud) prend une décision (quelle qu'elle soit) et que cette décision est remise en cause avec volonté de l'annuler, c'est la démocratie qui doit trancher. Une assemblée générale de travailleur-euse-s ou une coordination représentative doit pouvoir annuler une décision. Les adhérent-e-s ne sont pas les seuls à être concernés ». L'amendement attaché à cette contribution sera très majoritairement rejeté: 5,86 % pour; 85,66 % contre; 8,49 % abstentions.

L'information et la consultation des salariés – Même si les militants vont opter massivement pour la forme syndicale classique, ils vont s'attacher à promouvoir et à mettre en œuvre des pratiques différentes de celles des organisations existantes, plus conformes aux exigences d'autonomie et de participation. Outre le fait de favoriser l'auto organisation des luttes, ils accordent un soin particulier à l'information des salariés et à la transparence, conditions essentielles de leur autonomie: « Sud-PTT s'attache à permettre au personnel de se situer en toute clarté sur l'ensemble des problèmes le concernant, sans qu'il ait besoin de s'en remettre à la bonne parole des responsables syndicaux » (Charte). Sud défend aussi le principe de la consultation des salariés: « Pour Sud, aucune organisation syndicale n'a de légitimité pour signer un accord ayant des conséquences sur la vie du personnel en l'absence de consultation de celui-ci. Celle-ci doit permettre l'expression démocratique des agents et contraindre l'ensemble des organisations syndicales à respecter leurs souhaits » (tract élections professionnelles, France Télécom, oct. 2000). Sud-PTT a d'ailleurs mis en application ce principe de consultation en 1997 sur la question de la privatisation en organisant un référendum auprès des salariés de France Télécom. Les salariés se sont à cette occasion exprimés massivement contre l'ouverture du capital, ce qui sera pourtant sans effet sur le choix du gouvernement Jospin en faveur de la privatisation. La consultation des salariés ne passe pas nécessairement par la voie référendaire. De manière plus informelle, les syndicalistes peuvent « prendre la température », recueillir les « aspirations » du personnel sur le terrain, dans le cadre d'HMI (heures mensuelles d'informations) par exemple.

La participation institutionnelle – Si Sud-PTT se fixe pour objectif d'assurer l'expression directe des salariés, elle assume aussi un rôle plus classique de représentation des salariés en participant au jeu institutionnel. Contrairement à la CNT, Sud-PTT a fait le choix de participer aux élections professionnelles et de siéger dans les instances de représentation du personnel, dans les instances de négociations et de concertation. D'ailleurs, la reconnaissance institutionnelle et l'intégration dans le jeu institutionnel a fait l'objet de luttes

importantes, tant sur le terrain juridique que sur celui des mobilisations. Sud-PTT a donc fait le choix de ne pas abandonner le terrain institutionnel aux organisations traditionnelles et prend en compte l'intérêt de cette participation pour obtenir des informations, poser des problèmes, mesurer l'état du rapport de force, concrétiser le rapport de force construit dans les mobilisations et éventuellement dénoncer les pratiques qui y ont cours. Il semble que le choix de la participation s'accompagne aussi de la prise en compte des risques auxquels elle expose l'organisation : éloignement avec le terrain, intégration de la logique de l'entreprise au détriment des intérêts des salariés, risque d'autonomisation des représentants et de dépossession des salariés. Ainsi, les militants font peser sur leur participation institutionnelle une exigence de transparence qui se concrétise notamment par la diffusion de comptes-rendus.

Démocratie ouvrière/démocratie syndicale – Le syndicalisme Sud propose une tentative de dépassement de l'opposition entre démocratie ouvrière et démocratie syndicale. Certes, il se trouve parfois pris en tension entre les deux. On le perçoit par exemple à la lecture du rapport d'activités rédigé pour le dernier congrès fédéral de mai 2002. Le texte évoque les difficultés posées par les situations où l'« adéquation » entre les orientations du syndicat, définies dans les conseils et congrès fédéraux, et l'« état d'esprit du personnel (...) ne va pas de soi ». Mais, sur d'autres aspects, Sud ouvre la voie d'un dépassement de l'opposition démocratie ouvrière/démocratie syndicale, avec la mise en place de mécanismes de représentation sous contrôle et d'une autonomisation retenue de l'expression syndicale par rapport à ce qui s'exprime directement sur le terrain.

Le fonctionnement interne : l'inquiétude vis-à-vis de la bureaucratisation

Les choix effectués en matière d'organisation et de fonctionnement internes sont marqués par l'inquiétude vis-à-vis de la bureaucratisation, de la dérive oligarchique et de la dépossession de la base, et par un refus des hiérarchies. La tendance oligarchique serait la pente naturelle des organisations et représenterait donc un risque contre lequel il faut se prémunir⁸. Sud-PTT veut faire vivre « un syndicalisme toujours attentif à éviter les dérives à caractère bureaucratique », car, « pas plus que d'autres organisations Sud n'est à l'abri des dérives bureaucratiques » (Charte). Cette inquiétude est perceptible dans les règles de fonctionnement mises en place mais aussi dans le quotidien de la vie militante où le soupçon est très présent, créant parfois quelques tensions. Les militants sont à la recherche d'un fonctionnement plus horizontal que vertical, fondé que la diffusion du pouvoir et des responsabilités, intégrant le débat et la contradiction, respectant l'autonomie de chacun. Il me semble que ce mode de fonctionnement est autant le produit de convictions libertaires, de la transposition de principes et modes de fonctionnement issus

des théories libertaires, que celui d'une expérience vécue comme une expérience d'étouffement à l'intérieur de la CFDT.

Fédéralisme et autonomie des structures – Le fonctionnement de la fédération Sud-PTT repose sur le principe de l'autonomie des structures. Ce principe est affirmé dans les textes fondateurs : « Opposée à toute conception donnant à l'échelon national un pouvoir hiérarchique sur les syndicats, elle affirme son attachement au fédéralisme, principe d'association libre des syndicats formant une fédération pour agir en commun [...] dans le respect de l'autonomie politique de tous » (Charte). Le syndicat est la structure politique de base et il dispose d'une autonomie en matière statutaire et de politique d'action. De ce principe d'autonomie découle un droit, le droit à l'expression publique des désaccords : « Le droit à l'expression publique des désaccords est garanti aux syndicats comme aux sections et aux adhérents, et s'étend à la totalité des éléments touchant à l'activité syndicale (prises de positions publiques, décisions d'action, contenu des revendications, mise en cause des responsables dans le cadre de leurs mandats...). La contrepartie démocratique de ce droit est l'obligation morale, pour les individus et les structures émettant ces désaccords, d'engager et de poursuivre le débat à tous les niveaux de la fédération » (Charte).

Des mécanismes de participation directe à la décision et de contrôle des responsables – Ensuite, les militants Sud ont mis en place des mécanismes de participation directe à la décision et de contrôle des responsables. Ils insistent sur le rôle limité des responsables, limité par le pouvoir décisionnel et le pouvoir de contrôle accordés aux adhérents : « Les responsables ne sont pas détenteur-trice-s d'un pouvoir confisqué, ils et elles ont pour fonction d'animer, de coordonner et d'impulser la vie syndicale sur la base des orientations définies par les adhérent-e-s. Ils et elles sont élu-e-s et révocables à tout moment par les structures qui les ont mandaté-e-s. Les décisions qu'ils et elles sont amené-e-s à prendre en l'absence de mandat précis (intervalle entre deux réunions de structures) sont soumises au contrôle a posteriori de l'organisation » (Charte). Assemblée générale décisionnelle des adhérents, consultation des adhérents, élection de tous les responsables, mandatement, révocabilité, etc., aussi importants que soient ces mécanismes et dispositifs, il faut souligner que leur mise en place ne semble pas toujours suffire, et même assez rarement, à susciter des comportements participatifs. On observe parfois un certain désarroi chez les militants devant le constat de leur incapacité à faire participer les adhérents à la vie de l'organisation et devant la désaffection d'espaces comme les assemblées générales où les militants se retrouvent trop souvent face à eux-mêmes.

La question des permanents syndicaux – C'est peut-être sur la question des permanents syndicaux que l'originalité de Sud-PTT en matière de fonctionne-

ment est la plus remarquable⁹. Au moment de la création, une réflexion importante a été lancée sur la question des permanents syndicaux. Pour un grand nombre de militants, ils étaient identifiés comme agents potentiels de bureaucratization de l'organisation, c'est-à-dire de la séparation entre la base et le sommet, de la centralisation et de la hiérarchisation. Cette réflexion a conduit à la mise en place de règles visant à neutraliser ce « potentiel bureaucratissant » du permanent. Au niveau fédéral, il s'est agi de se prémunir contre les permanents « à vie », véritables professionnels du syndicalisme. Les militants ont ainsi affirmé le principe de la rotation et mis en place dans leur règlement intérieur des règles en matière de limitation du renouvellement des mandats et de durée maximale de vie d'un permanent syndical. Avec la « règle des 9 ans », un permanent fédéral ne peut pas cumuler plus de trois mandats au bureau fédéral, soit 9 ans. Avec la « règle des 12 ans », un permanent fédéral ne peut pas cumuler plus de 12 ans consécutifs comme permanent dans les structures. Dans certains syndicats départementaux, aujourd'hui minoritaires, les militants ont refusé le principe des « permanents à temps plein » et limitent le nombre de jours de détachement sur la semaine.

Une inventivité limitée et des difficultés pratiques – Malgré tout ces dispositifs visant à garantir les principes d'autonomie et de participation de la base, on est tenté de conclure sur l'inventivité finalement limitée dont ont fait preuve les militants, à leur manque d'audace en matière de rénovation du fonctionnement des organisations militantes. Le fonctionnement interne du syndicat Sud-PTT, en tout cas sur le plan des dispositifs sur lequel il s'appuie, reste assez proche de ce qui se fait dans les autres syndicats, et il reste donc encore bien des choses à expérimenter en matière de fonctionnement démocratique, bien des choses à inventer pour produire une démocratie sans domination. On peut tenter de dégager quelques orientations de réflexion sur la question à partir de l'identification des problèmes à prendre en compte, des défis auxquels sont confrontées les organisations militantes. Tout d'abord la question de la tension entre les tendances contemporaines au désengagement du collectif, au retrait, à la distanciation, et une aspiration à produire un fonctionnement égalitaire et participatif. La solution à ce premier problème passe par l'invention d'un mode de fonctionnement collectif tolérant un engagement limité des individus et par une vigilance accrue par rapport aux phénomènes de capitalisation du pouvoir par les plus investis. Ensuite, il me semble qu'il faut prendre en compte le fait que l'exigence d'autonomie produit une injonction à avoir un « soi militant », à penser par soi-même et à prendre des initiatives, qui peut favoriser des attitudes de retrait chez les plus démunis en ressources militantes (compétences argumentatives, rhétoriques, maîtrise des enjeux, des repères déjà stabilisés comme les prises de position passées ou les débats clos, la connaissance du terrain, des terrains, etc.). Plus

généralement, il faut prendre en compte la question de l'asymétrie des ressources militantes, génératrice d'exclusions, d'une rupture de l'égalité dans la participation à la décision, d'une domination notamment entre les « anciens » et les « nouveaux ». Enfin, je termine sur le caractère potentiellement destructeur de l'argument de l'efficacité syndicale en matière de fonctionnement et de démocratie interne. En effet, on a pu observer depuis la création de Sud-PTT une évolution des règles de départ, notamment par rapport aux permanents syndicaux, évolution qui s'est souvent faite au nom d'un principe d'efficacité syndicale : le nombre de permanents fédéraux est allé en s'accroissant, les règles en matière de limitation du renouvellement des mandats ont été assouplies et les règles telles qu'elles existent aujourd'hui sont menacées. On observe que la réussite électorale tend à être interprétée – sans doute en partie à juste titre – comme faisant peser une responsabilité nouvelle sur l'organisation et comme une injonction à grandir, à être plus responsable, plus efficace. Cela peut alors déboucher sur un renoncement à des choix organisationnels perçus et vécus comme nuisant à l'efficacité syndicale, mais aussi sur une « dé-radicalisation » du discours critique et revendicatif. On notera toutefois que se maintient à l'intérieur de Sud-PTT une réflexion sur soi, un retour critique sur ses pratiques et ses ambitions, conforme à la volonté de faire vivre « un syndicalisme qui, régulièrement, s'interroge et se remet en cause » affichée dans la Charte identitaire. Cette réflexivité laisse la porte ouverte à de nouvelles transformations et de nouvelles expérimentations en matière de fonctionnement syndical.

Une action syndicale à dimension politique

Sud-PTT inscrit son action dans la continuité de « la Charte d'Amiens¹⁰, qui assigne au syndicalisme un double objectif et une exigence : défense des revendications immédiates et quotidiennes et lutte pour une transformation d'ensemble de la société en toute indépendance des partis politiques et de l'État » (Charte identitaire).

Le syndicalisme Sud s'affirme comme un syndicalisme de transformation sociale et donc comme un syndicalisme à visée politique, même si le contenu de cette visée n'est pas clairement défini. Cette dimension politique est présentée comme une condition de l'efficacité syndicale : « défendre efficacement les travailleur-euse-s, c'est intervenir sur l'ensemble des facteurs qui déterminent leurs conditions d'existence, et pas uniquement sur l'exploitation subie par les salarié-e-s dans l'entreprise » (Charte). Ainsi Sud-PTT entend étendre son action au-delà des portes de l'entreprise et refuse la séparation entre action professionnelle et action politique¹¹. La résolution interprofessionnelle adoptée lors du dernier congrès en mai 2002 affirme : « Nous refusons le partage des tâches qui laisserait aux politiques les réponses aux grandes ques-

tions sociales et qui cantonnerait le syndicalisme dans les revendications immédiates. Notre objectif est de lier revendications immédiates des salariés et projet de transformation sociale ». Le statut d'autonomie du syndicat Sud-PTT et son refus de la confédéralisation n'a rien à voir avec une volonté de pratiquer un syndicalisme professionnel¹². Pour faire vivre ce syndicalisme interprofessionnel, Sud-PTT fait aujourd'hui partie, avec la plupart des autres syndicats Sud, d'une union interprofessionnelle, l'Union syndicale G10-Solidaires, aux côtés de syndicats autonomes comme par exemple le SNUI (Syndicat national unifié des impôts). Sud-PTT est aussi très présent dans ce qu'on appelle « le mouvement social ».

L'indépendance syndicale

Cette action syndicale à dimension politique doit être conduite en toute indépendance des partis politiques. La Charte identitaire dénonce les « organisations du mouvement ouvrier traditionnel qui, de façon périodique ou permanente, aliènent leur indépendance vis-à-vis des gouvernements, des partis politiques et du patronat ». La politisation et ses excès est considérée comme un des facteurs de la crise du syndicalisme. On retrouve aussi l'obligation pour le syndicaliste de « ne pas introduire dans le syndicat les opinions qu'il professe en dehors », et notamment dans un cadre partisan, telle qu'elle est formulée dans la Charte d'Amiens. D'ailleurs, une règle a été instaurée en matière de cumul des responsabilités politiques et syndicales. Ainsi l'article 12 des statuts fédéraux prévoit que : « Les fonctions de membre du bureau fédéral sont incompatibles avec des responsabilités politiques électorales nationales ou relatives à des organismes directeurs nationaux de partis et organisations politiques ». Cette indépendance revendiquée n'a rien à voir avec une neutralité politique : « La fédération Sud-PTT porte tout jugement qu'elle estime nécessaire sur les orientations, les décisions et les actions des différentes forces économiques, politiques et des gouvernements » (Charte).

Le monde partisan suscite une grande méfiance, méfiance notamment due aux difficultés pour penser le rapport syndicat-parti autrement que sous sa forme léniniste, c'est-à-dire comme un rapport de subordination. On peut signaler le fait qu'un certain nombre de militants Sud-PTT ont été signataires de l'appel « Pour l'autonomie du mouvement social » paru dans *Libération* en août 1998 dans la perspective des Européennes de juin 1999 et qui visait à prévenir toute récupération politique du mouvement social. Autre indice de cette méfiance à l'égard de la politique, les remous suscités à l'intérieur de la fédération par la candidature d'Olivier Besancenot dont l'appartenance Sud-PTT a, au départ, été très largement mise en avant. Les inquiétudes ont finalement été assez vite apaisées, d'une part par une mise au point sur le fait que le candidat de la LCR

n'occupe aucune responsabilité syndicale et d'autre part par le fait que la presse a par la suite moins insisté sur son appartenance syndicale.

Il ne me semble pas que la référence à la Charte d'Amiens témoigne d'une reprise de la doctrine pan-syndicaliste¹³ qu'elle exposait avec l'idée que le syndicalisme suffit à tout et serait la seule voie de la transformation sociale.

La question de l'État : un retour en grâce ?

Mais que dit Sud-PTT sur l'État ?

Sur la question de l'État, on assiste au détachement du syndicalisme Sud par rapport aux traditions marxistes et libertaires. Dans le discours Sud, l'État n'est pas ce produit des rapports de classe voué au dépérissement avec l'avènement du socialisme et la disparition des classes. Il n'est pas non plus une institution autoritaire en soi dont il faudrait viser la destruction. Les critiques à l'égard du rôle joué aujourd'hui par l'État ne sont néanmoins pas absentes du discours syndical. Mais finalement, ce qui se trouve le plus souvent dénoncé, c'est l'instrumentalisation de l'État par la logique libérale aujourd'hui dominante. Parallèlement, cet État, dénoncé comme l'instrument du capitalisme libéral, peut aussi devenir un rempart contre ce capitalisme. L'État n'est pas le mal absolu et il s'agit désormais de le défendre contre la mainmise du capitalisme, des intérêts privés et de la logique du profit. Il faut encore une fois souligner ici le fait que Sud ne propose pas de théorisation achevée de l'État, ni tel qu'il est aujourd'hui, ni tel qu'il pourrait être dans le futur. L'idéal autogestionnaire porté par une partie des militants Sud transparaît peu, voir pas, dans les écrits du syndicat.

L'État, rempart contre le capitalisme

Sud-PTT développe des revendications sur le mode du « plus d'État » – défend l'étatisation des entreprises et l'extension des services publics – et ne fixe pas un objectif de destruction de l'État mais plus un objectif de régénération. On assiste, me semble-t-il, à un retour en grâce, à une re-légitimation de l'État, mais d'un État interventionniste. Sud-PTT défend le maintien d'un service public fort qui permettra de s'arracher à la domination de l'économie du profit. Par le biais des services publics, l'État apparaît comme un instrument de justice et de cohésion sociale : il est le garant de la cohésion sociale mise en péril par le libéralisme, il a un rôle intégrateur et il peut être l'auteur d'une action transformatrice sur la société. Ainsi, « les services publics [sont des] éléments essentiels de la cohésion sociale » et Sud se bat « pour s'opposer au désengagement de l'État et à l'abandon des politiques publiques, pour mettre en place les services publics nécessaires à la collectivité et à la lutte contre la montée des inégalités » (Charte). La lutte contre le capitalisme ne passe plus par la destruction de l'État mais au contraire par son renforcement, l'interven-

tionnisme étatique apparaissant désormais comme le principal mode de résolution des problèmes économiques et sociaux.¹⁴ Ce rapport à l'État, cette vision de l'État, n'est pas, me semble-t-il, uniquement lié au fait que Sud-PTT soit encore aujourd'hui, même si c'est de moins en moins le cas, un syndicat de fonctionnaires. Ce positionnement s'inscrit en fait dans la continuité d'une évolution du mouvement syndical et de son détachement à la fois des traditions marxistes et libertaires¹⁵.

Au terme de ce balayage rapide, sans doute trop¹⁶, des différentes dimensions du syndicalisme Sud, on a établi que la critique sociale qu'il développe se nourrit de thèmes marxistes, sans pour autant se limiter à ce réservoir, et que le fonctionnement de Sud, tant en interne que dans le rapport aux salariés, est marqué par un esprit libertaire.

Peut-être que ce qu'il y a à retenir de l'expérience Sud, c'est le travail mené, à la fois dans la réflexion et dans les pratiques, sur la question de la démocratie et des mécanismes de domination éventuellement induits par les rapports de représentation. Jean-Michel Denis écrit, à propos des transformations récentes des formes de l'action collective vers moins de centralisation et de verticalité : « Motivée à l'époque par de profondes déterminations politiques et idéologiques, qui s'exprimaient au travers du double registre du "basisme" et du "spontanéisme", cette velléité d'autonomie obéit aujourd'hui à des ressorts plus profondément "existentiels", liés au mouvement d'individualisation et de privatisation à l'œuvre dans la société contemporaine, et qui affectent la forme comme le fond des mobilisations sociales. Se produit ainsi dans le domaine des luttes sociales une jonction entre deux temporalités : les acteurs sociaux réhabilitant des modes d'action anciens pour les mettre au service de préoccupations et de motivations plus actuelles »¹⁷. Il me semble qu'effectivement, des croisements s'opèrent aujourd'hui entre une mutation sociale générale dans le sens d'une individualisation et les idées libertaires. Les idées libertaires doivent constituer une source d'inspiration notamment pour (re)penser le fonctionnement des organisations militantes et elles peuvent contribuer à l'élaboration de solutions pour reconstruire le rapport individu/collectif de manière plus équilibrée et plus conforme aux exigences contemporaines en matière d'autonomie.

1 L'expression renvoie au titre de l'ouvrage publié à l'occasion du 10^e anniversaire de la fédération Sud-PTT, fruit de la collaboration entre une journaliste et des militants : Annick Coupé, Annick Marchand, *Syndicalement incorrect. Sud-PTT une aventure collective*, Paris, Syllepse, 1998.

2 Pour Ivan Sainsaulieu, Sud-PTT se présente comme le « creuset des sources diverses du syndicalisme » (*La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome. La question du modèle Sud-PTT*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 270).

3 Une partie des analyses proposées peuvent s'appliquer à l'ensemble des Sud.

Toutefois, l'uniformité des Sud est loin d'être parfaite et des différences, éventuellement importantes, existent entre eux, que ce soit au niveau des discours, des pratiques ou encore des modes de fonctionnement.

4 Dominique Labbé et Hubert Landier (*L'entreprise face au nouveau syndicalisme radical*, Paris, Éditions Liaisons, 2001) expliquent à propos de la nouvelle opposition radicale dont Sud serait une composante qu'on ne repère pas en son sein de disparition totale de toute référence au marxisme en ajoutant « le marxisme, pourtant, constitue désormais une référence parmi d'autres, non une orthodoxie obligée » (p. 94).

5 Les femmes représentent aujourd'hui 32 % des adhérentes.

6 Ivan Sainsaulieu observe qu'à Sud-PTT les débats idéologiques sont laissés de côté. Il voit apparaître « un projet de société en creux » (*La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome*, op. cit., p. 107) qui émerge de l'affirmation de valeurs plutôt que de la définition d'un projet politico-social cohérent. Il évoque aussi les risques de la clarification des fondements théoriques de l'action : « la mise au point risquerait d'aboutir à des déchirements internes, entre ceux qui ont renoncé et ceux qui n'ont pas renoncé à leur idéologie d'origine, ou entre les diverses obédiences, par exemple anarchistes et trotskistes » (p. 181).

7 Sur la « survalorisation de la structure militante » impliquée par l'idéologisation, voir Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme. Saint-Etienne 1920-1925*, Saint-Etienne, Centre d'études foréziennes, Atelier de création libertaire, 1986, p. 42.

8 Voir la « loi d'airain de l'oligarchie » formulée par Robert Michels dans *Les partis politiques – Essai sur les tendances oligarchiques des démocraties*, Paris, Flammarion, 1971 (1^e éd. : 1911).

9 Même si la réflexion sur les permanents syndicaux n'est évidemment pas nouvelle ; voir Daniel Colson, *Anarcho-syndicalisme et communisme*, op. cit., p. 95.

10 La référence à la Charte d'Amiens n'a rien d'original. Voir René Mouriaux, « La Charte d'Amiens à 70 ans. Contenu

originel et usages actuels », *Études*, t. 345, oct. 1976, pp. 361-372.

11 Jean-Michel Denis et Patrick Rozenblatt évoquent un « syndicalisme transverse », « transverse en ce qu'il articule la lutte syndicale traditionnelle visant à défendre les revendications professionnelles des salariés et celle, plus globale, qu'il mène autour d'enjeux sociétaux » (« L'institution d'un syndicalisme fédéré interprofessionnel : le Groupe des dix », *Sociologie du travail*, 2, 1998, pp. 263-277).

12 Ivan Sainsaulieu explique que « L'autonomie revendiquée contient majoritairement des aspects libertaires de rejet de la bureaucratie et d'aspiration à jouer un rôle par soi-même ». Il ajoute toutefois qu'elle contient aussi « une tendance à vouloir limiter l'horizon aux problèmes de la maison » (*La contestation pragmatique dans le syndicalisme autonome*, op. cit., p. 164). Il me semble que des tensions entre interprofessionnel et professionnel existent bel et bien dans la vie quotidienne des syndicats et de la fédération Sud-PTT. Toutefois, l'engagement interprofessionnel est un principe encore aujourd'hui construit comme un pilier identitaire de l'organisation.

13 Voir Henri Dubief, *Le syndicalisme révolutionnaire – Textes présentés et choisis par H. Dubief*, Paris, Armand Colin, 1969.

14 Jean-Michel Denis dresse le même constat dans son étude sur l'Union syndicale G10-Solidaires, dans *Le Groupe des dix. Un modèle syndical alternatif?*, Paris, La Documentation française, 2001, pp. 99-100.

15 Sur l'évolution, depuis les origines, du rapport à l'État des syndicats et notamment des syndicats de fonctionnaires, voir Danièle Lochak, « Les syndicats dans l'État ou les ambiguïtés d'un combat », dans C.U.R.A.P.P., *L'actualité de la Charte d'Amiens*, Paris, PUF, 1987.

16 En tout cas trop rapide pour laisser place aux hétérogénéités multiples qui font le syndicalisme Sud et aux tensions qui le traversent.

17 J.-M. Denis, *Le Groupe des dix*, op. cit., p. 158.

Lectures du néo-zapatisme

John Holloway

Douze thèses sur l'anti-pouvoir

1. Le point de départ est l'acte de négation

Au début il y a le cri, pas la parole. Face à la mutilation des vies humaines par le capitalisme, un cri de tristesse, un cri d'horreur, un cri de rage, un cri de négation : NON !

La pensée, pour dire la vérité du cri, doit être négative. Nous ne voulons pas comprendre le monde mais le nier. L'objet de la théorie est de conceptualiser le monde négativement, non pas comme quelque chose de séparé de la pratique, mais comme un moment de la pratique, comme une partie de la lutte pour changer le monde, pour en faire un lieu digne de l'humanité. Mais, après tout ce qui s'est passé, comment pouvons-nous ne serait-ce que commencer à songer changer le monde ?

2. Un monde digne ne peut pas être créé par l'action de l'État

Durant la plus grande partie du siècle dernier, les efforts pour créer un monde digne de l'humanité ont été centrés sur l'État et l'idée de conquérir le pouvoir étatique. Les principales polémiques (entre *réformistes* et *révolutionnaires*) portaient sur les moyens de conquérir le pouvoir étatique, par la voie parlementaire ou par la voie extra-parlementaire. L'histoire du xx^e siècle porte à penser que la question des moyens de conquête du pouvoir étatique n'était pas si cruciale. Quelle qu'en soit la forme, la conquête du pouvoir étatique n'a pas permis de réaliser les changements que les protagonistes espéraient. Ni les gouvernements réformistes, ni les gouvernements révolutionnaires n'ont réussi à changer le monde de façon radicale.

Il est facile d'accuser les dirigeants de tous ces mouvements de les avoir trahis. Le fait qu'il y ait eu tant de trahisons suggère pourtant que l'échec des gouvernements radicaux, socialistes ou communistes a des racines plus profondes. La raison qui interdit de se servir de l'État pour mener à bien un changement radical dans la société tient à ce que l'État est lui-même une forme de rapport social qui s'inscrit dans la totalité des rapports sociaux capitalistes. L'existence même de l'État en tant qu'instance séparée de la société signifie que, au-delà du contenu de sa politique, il participe activement au processus qui sépare les gens du contrôle de leur propre vie. Le capitalisme n'est rien

d'autre que cela : la séparation des gens de leur propre action. Une politique dont l'axe est l'État reproduit inévitablement en son sein le même processus de séparation, en séparant les dirigeants des dirigés, en séparant l'activité politique sérieuse de l'activité personnelle frivole. Une politique dont l'axe est l'État, loin d'aboutir à un changement radical de la société, conduit à la subordination progressive de l'opposition à la logique du capitalisme. Nous voyons alors pourquoi l'idée que l'on peut se servir de l'État pour changer le monde était une illusion.

3. La seule façon de concevoir un changement radical aujourd'hui ne relève pas de la conquête du pouvoir mais de la dissolution du pouvoir. La révolution est plus urgente que jamais. Les horreurs engendrées par l'organisation capitaliste de la société sont de plus en plus atroces. Si la révolution à travers la conquête du pouvoir étatique s'est révélée une illusion, cela ne veut pas dire que nous devons abandonner l'idée de la révolution. Mais il faut la concevoir en d'autres termes : non comme la conquête du pouvoir, mais comme la dissolution du pouvoir.

4. La lutte pour la dissolution du pouvoir est la lutte pour émanciper le « pouvoir-de » (*potentia*) du « pouvoir-sur » (*potestas*). Pour commencer à penser à changer le monde sans prendre le pouvoir, il faut opérer une distinction entre *le pouvoir-action* (*potentia*) et *le pouvoir-domination* (*potestas*). Dans toute tentative de changer la société intervient le faire, l'activité. Le faire, à son tour, implique que nous avons la capacité de faire, le pouvoir-action. Nous utilisons fréquemment le mot « pouvoir » dans ce sens, comme quelque chose de positif, quand une action en commun avec d'autres (une manifestation ou même un bon séminaire) nous donne une sensation de pouvoir. Le pouvoir, pris dans cette acception, trouve son fondement dans le faire : c'est le pouvoir-action. Le pouvoir-action est toujours social, il émane toujours du flux social du faire. Notre aptitude à faire est le produit du faire d'autres et crée les conditions pour le faire ultérieur d'autres encore. On ne peut pas imaginer de faire qui ne soit pas intégré sous une forme ou sous une autre au faire d'autres, dans le passé, le présent, le futur.

5. Le pouvoir-action est transformé, se transforme en pouvoir-domination quand se brise le faire

La transformation du pouvoir-action en pouvoir-domination implique la rupture du flux social du faire. Ceux qui exercent le pouvoir-domination séparent le produit du faire des autres et se l'approprient. L'appropriation de ce produit est aussi l'appropriation des moyens de faire, et c'est ce qui permet aux puis-

sants de contrôler le faire des acteurs. Les acteurs (les êtres humains, compris comme sujets actifs) sont ainsi séparés de leur produit, des moyens de production et du faire lui-même. Comme acteurs, ils sont séparés d'eux-mêmes. Cette séparation, qui est à la base de toute société où certains exercent le pouvoir sur d'autres, atteint son point culminant sous le capitalisme.

Le flux social du faire est rompu. Le pouvoir-action se transforme en pouvoir-domination. Ceux qui contrôlent le faire des autres apparaissent alors comme les acteurs dans cette société et ceux dont le faire est approprié par d'autres deviennent invisibles, sans voix, sans visage. Le pouvoir-action n'est plus inscrit dans un flux social, il existe sous la forme d'un pouvoir individuel. Pour la majorité de la société, le pouvoir-action est transformé en son contraire, l'impuissance, ou le seul pouvoir de faire ce qui est décidé par d'autres. Pour les puissants, le pouvoir-action se transforme en pouvoir-domination, le pouvoir de dire à autrui ce qu'il doit faire, dans une relation de dépendance vis-à-vis du faire d'autrui.

Dans la société actuelle, le pouvoir-action existe sous la forme de sa propre négation, le pouvoir-domination. Le pouvoir-action existe sous la forme où il est nié. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe plus. Il existe, mais il existe comme négation, dans une tension antagonique avec sa propre forme d'existence comme pouvoir-domination.

6. La rupture du faire est la rupture de chacune des modalités de la société, chacune des modalités de nous-mêmes

C'est la séparation du faire et des acteurs du produit de l'action qui conduit les personnes à ne pas se considérer mutuellement comme des acteurs, mais comme des propriétaires (ou des non-propriétaires) du produit (conçu dès lors comme un objet séparé du faire). Les rapports entre personnes existent comme rapports entre choses et les personnes existent, non pas comme acteurs, mais comme porteurs passifs des choses.

Cette séparation des acteurs du faire – et, de ce fait, d'eux-mêmes – est traitée dans les ouvrages en des termes étroitement associés: l'aliénation (le jeune Marx), le fétichisme (le vieux Marx), la réification (Lukács), la discipline (Foucault) ou l'identification (Adorno). Chacun de ces termes traduit clairement que le pouvoir-action ne peut pas être compris comme quelque chose qui nous serait extérieur, et qu'il imprègne tout au contraire chaque modalité de notre existence. Tous ces termes se réfèrent à une ossification de la vie, un endigement du flux social du faire, un rétrécissement des possibles.

Le *faire* est transformé en *être*: telle est l'essence du pouvoir-domination. Alors que le faire signifie que nous sommes et que nous ne sommes pas, la rupture du faire annihile le « nous ne sommes pas ». Il ne nous reste que le « nous sommes ». Le « nous ne sommes pas » est oublié ou renvoyé au rang

de pure utopie. Il n'existe plus comme possible. Le temps s'homogénéise. L'avenir est maintenant le prolongement du présent; le passé, l'antécédent du présent. Tout faire, tout mouvement est inscrit dans le prolongement de ce qui est. Ce peut être merveilleux de rêver à un monde digne de l'humanité mais ce n'est rien d'autre qu'un rêve. L'état du pouvoir-domination c'est l'état du « les choses sont comme ça », l'état d'identité.

7. Nous participons à la rupture de notre propre faire, à la construction de notre propre subordination

Comme acteurs séparés de notre propre faire, nous reproduisons notre propre subordination. Comme travailleurs, nous produisons le capital qui nous domine. Comme enseignants universitaires, nous jouons un rôle actif dans la perception de la société comme identité, dans la transformation du faire en être. Quand nous définissons, classifions, quantifions, quand nous affirmons que l'objet des sciences sociales est de saisir la société telle qu'elle est ou quand, encore, nous prétendons étudier la société objectivement – comme s'il s'agissait d'un objet qui nous serait extérieur – nous participons activement à la négation du faire, à la séparation du sujet de l'objet, au divorce entre acteur et produit.

8. Il n'y a aucune symétrie entre le pouvoir-action et le pouvoir-domination

Le pouvoir-domination est la rupture et la négation du faire. C'est la négation active et répétée du flux social du faire, du nous qui nous constituons à travers le faire social. Penser que la conquête du pouvoir-domination peut conduire à l'émancipation de ce qu'il nie est absurde.

Le pouvoir-action est social. C'est la constitution du nous, la pratique de la reconnaissance mutuelle de la dignité.

Le mouvement du pouvoir-action contre le pouvoir-domination ne doit pas se concevoir comme *contre-pouvoir* (terme qui suggère une symétrie entre pouvoir et contre-pouvoir) mais comme un *anti-pouvoir* (terme qui, pour moi, suggère une asymétrie totale entre le pouvoir et notre lutte).

9. Le pouvoir-domination semble nous pénétrer si profondément que la seule solution possible passerait par l'intervention d'une force extérieure. Mais ce n'est en rien une solution

Il est facile de tirer des conclusions très pessimistes sur la société actuelle. Les injustices et la violence et l'exploitation hurlent à nos oreilles, mais il semble pourtant qu'il n'y ait pas d'issue possible. Le pouvoir-domination semble pénétrer chaque aspect de nos existences si profondément qu'il est difficile d'imaginer l'existence de « masses révolutionnaires ». Dans le passé, la profonde pénétration de la domination capitaliste a conduit beaucoup à voir la solution

en termes de direction d'un parti d'avant-garde, mais il s'est avéré que ce n'était en rien une solution et que cela revenait au simple remplacement d'une forme de pouvoir-domination par une autre.

Le plus facile est d'opter pour une désillusion pessimiste. Le cri initial de rage face aux horreurs du capitalisme ne nous quitte pas mais nous apprenons à vivre avec lui. Nous ne devenons pas des zélés du capitalisme mais nous reconnaissons que nous ne pouvons rien faire. La désillusion conduit à tomber dans l'identification, à accepter que ce qui est est. À participer donc à la séparation du faire et du produit.

10. La seule façon de rompre le cercle apparemment vicieux du pouvoir est de voir que la transformation du pouvoir-action en pouvoir-domination est un processus qui implique nécessairement l'existence de son contraire : la fétichisation implique l'anti-fétichisation

11. Le plus souvent, l'aliénation (fétichisme, réification, discipline, identification, etc.) est considérée comme s'il s'agissait d'un état consommé. Il est question des formes capitalistes des rapports sociaux comme si elles avaient été déterminées dès l'aube du capitalisme pour perdurer jusqu'à ce que le capitalisme soit remplacé par un autre mode de production. En d'autres termes, on distingue constitution et existence : on situe la constitution du capitalisme dans un passé historique et on assume que son existence présente est stable. Un tel point de vue nourrit forcément le pessimisme.

Si nous voyons au contraire dans la séparation du faire et du produit quelque chose qui n'est pas achevé mais bien un processus, le monde commence à s'ouvrir. Le fait même que nous parlions d'aliénation signifie que l'aliénation ne peut pas être absolue. Si séparation, aliénation, etc., se comprennent comme un processus, alors cela suppose que leur évolution n'est pas prédéterminée, que la transformation du pouvoir-action en pouvoir-domination est une question ouverte, jamais tranchée. Qui dit processus dit mouvement en devenir, et ce qui est en processus (l'aliénation) à la fois est et n'est pas. L'aliénation est donc un mouvement qui s'oppose à sa propre négation, l'anti-aliénation. L'existence du pouvoir-domination implique l'existence de l'anti-pouvoir-domination ou, autrement dit, le mouvement d'émancipation du pouvoir-action.

Ce qui existe sous la forme de sa négation, ce qui existe sous la modalité d'être nié, existe réellement, au-delà de sa négation, comme négation du processus de négation. Le capitalisme est fondé sur la négation du pouvoir-action, de l'humanité, de la créativité, de la dignité : pourtant, tout cela est bien réel. Les zapatistes en sont la preuve, la dignité existe au-delà de sa négation. Elle n'existe pas séparément mais sous la seule forme qu'elle peut prendre dans

notre société, celle de la lutte contre sa propre négation. Tout comme existe le pouvoir-action, non pas comme un îlot perdu dans un océan de pouvoir-domination, mais sous la seule forme où il peut exister, celle de la lutte contre sa propre négation. La liberté, également, existe non pas telle que la représentent les libéraux, quelque chose qui serait au-delà des antagonismes sociaux, mais sous la seule forme qu'elle puisse prendre dans une société caractérisée par des rapports de domination, celle de la lutte contre cette domination.

C'est de l'existence réelle et matérielle de ce qui existe sous la forme de sa propre négation que naît l'espérance.

12. La possibilité de changer radicalement la société dépend de la force matérielle de ce qui existe sous la forme de sa négation

La force matérielle de la négation se manifeste sous différentes formes.

On la voit d'abord dans les luttes innombrables qui ne se proposent pas de conquérir le pouvoir sur autrui, mais simplement d'affirmer notre pouvoir-action, notre résistance contre la domination d'autrui. Ces luttes prennent des formes très différentes, de la rébellion ouverte aux luttes pour conquérir ou défendre le contrôle sur le processus de travail ou l'accès à l'éducation ou aux services de santé, ou encore celles pour l'affirmation de la dignité, plus parcelaires, souvent réduites au silence du foyer. La lutte pour la dignité – pour ce que nie la société actuelle – prend aussi souvent des formes qui ne sont pas ouvertement politiques : dans la littérature, dans la musique, dans les contes de fée. La lutte contre l'inhumanité est omniprésente, dans la mesure où elle est inhérente à notre existence en tant qu'êtres humains.

On voit aussi la force de la négation dans la dépendance du pouvoir-domination vis-à-vis de ce qu'il nie. Ceux dont le pouvoir-action existe comme capacité à dire à autrui ce qu'il doit faire, dépendent toujours, pour leur existence, du faire des autres. Toute l'histoire de la domination peut être vue comme la lutte menée par les puissants pour s'affranchir de cette dépendance relativement aux dominés. C'est ainsi qu'on peut lire la transition du féodalisme au capitalisme, pas seulement comme la lutte des serfs pour s'affranchir des seigneurs, mais aussi comme la lutte des seigneurs pour s'affranchir des serfs en transformant leur pouvoir en argent et donc en capital. On peut voir encore cette même quête d'affranchissement vis-à-vis des travailleurs dans l'introduction du machinisme, dans la conversion massive du capital productif en capital argent qui joue un rôle si éminent dans le capitalisme contemporain. Quoi qu'il en soit, la fuite des puissants face aux acteurs est vaine. Le pouvoir-domination ne peut pas être autre chose que la métamorphose du pouvoir-action. Les puissants ne peuvent en aucun cas s'émanciper de leur dépendance vis-à-vis des dominés.

Enfin, cette dépendance se traduit dans l'instabilité des puissants, dans la crise tendancielle du capital. La fuite du capital face au travail – le remplacement des travailleurs par des machines ou sa conversion en capital argent – place le capital face à sa dépendance ultime vis-à-vis du travail (autrement dit, sa capacité à transformer le faire de l'homme en travail abstrait, producteur de valeur) sous la forme de la chute du taux de profit. Ce qui se manifeste dans la crise, c'est la force de ce que nie le capital, à savoir le pouvoir-action non subordonné.

La révolution est urgente mais incertaine ; elle est une question sans réponse

Les théories marxistes orthodoxes ont voulu fonder la certitude dans la révolution, en faisant valoir que le développement historique conduit inévitablement à une société communiste. Cette tentative était profondément erronée : aucune certitude ne peut s'inscrire dans la création d'une société qui s'auto-détermine. La certitude ne peut se trouver que dans le camp de la domination. La certitude se trouve dans l'homogénéisation du temps, dans la congélation du faire en être. L'autodétermination est par essence incertaine. La mort des vieilles certitudes est une libération.

De même, la révolution ne peut pas se comprendre comme une réponse, mais seulement comme une question, comme une recherche de l'accomplissement de la dignité. *Preguntando caminamos* : de question en question nous nous frayons un chemin.

Références

T. W. Adorno : *La Dialectique négative*

Ernst Bloch : *Le Principe Espérance*

Michel Foucault : *Surveiller et Punir*

John Holloway : « Teoría volcánica », *Bajó el Volcán*, p. 119-134

Georg Lukács : *Histoire et Conscience de classe*

Karl Marx : *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*

Karl Marx : *Le Capital*

Traduit de l'espagnol (Argentine) par Robert March

Lectures du néo-zapatisme

Daniel Bensaïd

Enseignant en philosophie, Université de Paris VIII

La Révolution sans prendre le pouvoir?

À propos d'un récent livre de John Holloway

Peut-on parler d'un courant libertaire, comme si un même fil se déroulait à travers l'histoire contemporaine et comme s'il était possible d'y repérer suffisamment d'affinités pour que ce qui l'unit l'emporte sur les différences ? Un tel courant, si tant est qu'il existe, est en effet marqué par un fort éclectisme théorique et traversé d'orientations stratégiques non seulement divergentes, mais souvent contradictoires. Nous retenons cependant l'hypothèse qu'il existe bien un « ton » ou une « sensibilité » libertaire, plus large que l'anarchisme en tant que position politique spécifiquement définie. Ainsi, est-il possible de parler d'un communisme libertaire (illustré notamment par Daniel Guérin), d'un messianisme libertaire (Walter Benjamin), d'un marxisme libertaire (Michaël Löwy, Miguel Abensour), voire un « léninisme libertaire » qui trouverait sa source notamment dans *L'État et la Révolution*.

Cet « air de famille » (souvent déchirée et recomposée) ne suffit pas à établir une généalogie cohérente. On peut repérer plutôt des « moments libertaire » qui s'inscrivent dans des situations fort différentes et se nourrissent de références théoriques fort distinctes. On peut distinguer à grands traits trois moments forts :

- Un moment constitutif (ou classique) illustré par la trilogie Stirner-Proudhon-Bakounine. *L'Unique et sa Propriété* (Stirner) et *Philosophie de la Misère* (Proudhon) ont été publiés au milieu des années 1840. C'est au cours de ces mêmes années que Bakounine s'est formé au fil d'un périple qui l'a conduit de Berlin à Bruxelles en passant par Paris. C'est le moment charnière où s'achève la période de réaction post-révolutionnaire et où se préparent les soulèvements de 1848. L'État moderne y prend forme. Une conscience nouvelle de l'individualité découvre dans la douleur romantique les chaînes de la modernité. Un mouvement social inédit travaille les profondeurs d'un peuple qui se fracture et se divise sous la poussée de la lutte des classes. Dans cette transition, entre « déjà-plus » et « pas-encore », les pensées libertaires flirtent avec les utopies florissantes et avec les ambivalences romantiques. Un double mouvement de rupture et d'attraction envers la tradition libérale se dessine.

La revendication par Daniel Cohn-Bendit d'une orientation « libérale-libertaire » s'inscrit dans cette ambiguïté constitutive.

- Un moment anti-institutionnel ou anti-bureaucratique, à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle. L'expérience du parlementarisme et du syndicalisme de masse révèle alors les « dangers professionnels du pouvoir » et la bureaucratisation qui menace le mouvement ouvrier. On en trouve le diagnostic aussi bien chez Rosa Luxemburg que dans le livre classique de Roberto Michels sur les *Partis Politiques* (1911), dans le syndicalisme révolutionnaire de Fernand Pelloutier et de Georges Sorel, que dans les fulgurances critiques de Gustav Landauer¹. On en trouve également l'écho dans les *Cahiers de la Quinzaine* de Péguy, ou dans le marxisme italien d'un Labriola.
- Un troisième moment, post-stalinien, répond aux grandes désillusions du siècle tragique des extrêmes. Plus diffus, mais plus influent que les héritiers directs de l'anarchisme classique, un courant néo-libertaire émerge confusément. Il constitue un état d'esprit, un « air du temps » (*a mood*), plutôt qu'une orientation définie. Il embraye sur les aspirations (et les faiblesses) des mouvements sociaux renaissants. Les thématiques d'auteurs comme Toni Negri ou John Holloway² s'inspirent ainsi de Foucault et de Deleuze, bien plus que des sources historiques du XIX^e siècle, sur lesquelles l'anarchisme classique lui-même n'exerce guère son droit d'inventaire critique³.
- par la profondeur des défaites et des déceptions subies depuis les années trente, et par la prise de conscience des dangers qui menacent de l'intérieur les politiques d'émancipation.
- par l'approfondissement du processus d'individualisation et l'avènement d'un « individualisme sans individualité », qu'annonçait la polémique de Marx contre Stirner.
- Par les résistances de plus en plus fortes aux dispositifs disciplinaires et aux procédures de contrôle bio-politique intériorisés par des sujets à la subjectivité mutilée par la réification marchande.

Dans ce contexte, en dépit des profonds désaccords que nous allons développer, nous reconnaissons volontiers aux contributions de Negri ou de Holloway le mérite de relancer un débat stratégique nécessaire dans les mouvements de résistance à la mondialisation impériale, après un sinistre quart de siècle où ce type de débat était tombé au degré zéro : le refus de se rendre aux (dé) raisons du marché triomphant oscillait alors entre une rhétorique de la résis-

tance sans horizon d'attente, et l'attente fétichiste d'un événement miraculeux. Nous avons abordé ailleurs la critique de Negri et de son évolution⁴. Nous amorçons ici la discussion avec John Holloway, dont le récent livre porte un titre-programme et suscite déjà de vifs débats, tant dans l'espace anglo-saxon qu'en Amérique latine.

Le péché originel de l'étatisme

Au commencement était le cri. La démarche de John Holloway part d'un impératif de résistance inconditionnelle : nous crions ! Non seulement de rage, mais d'espérance. Nous poussons un cri, un cri contre, un cri négatif, celui des zapatistes du Chiapas : « Ya Basta ! Ça suffit comme ça ! » Un cri d'insoumission et de dissidence. « Le but de ce livre, annonce-t-il d'entrée, est de renforcer la négativité, de prendre le parti de la mouche prise dans la toile d'araignée, afin de rendre le cri plus strident encore » (p. 8). Ce qui rassemble les zapatistes (dont l'expérience hante de part en part le propos de Holloway), « ce n'est pas une composition de classe commune, mais plutôt la communauté négative de leur lutte contre le capitalisme » (p. 164). Il s'agirait donc d'un combat visant à nier l'inhumanité qui nous est imposée pour retrouver une subjectivité immanente à la négativité même. Nul besoin en effet d'une promesse de happy end pour justifier notre refus du monde tel qu'il est. Comme Foucault, Holloway veut rester au ras du million de résistances multiples, irréductibles à la relation binaire entre capital et travail.

Ce parti pris du cri ne suffit pourtant pas. Il faut aussi pouvoir rendre compte de la grande désillusion du siècle passé. Pourquoi tous ces cris, ces millions de cris, des millions de fois répétés, ont-ils laissé debout, plus arrogant même que jamais, l'ordre despotique du capital ? Holloway croit tenir la réponse. Le ver était dans le fruit, le vice (théorique) originellement niché dans la vertu émancipatrice : l'étatisme a rongé dès l'origine le mouvement ouvrier dans la plupart de ses variantes : changer le monde par le biais de l'État aurait ainsi constitué le paradigme dominant de la pensée révolutionnaire soumise dès le XIX^e siècle à une vision instrumentale et fonctionnelle de l'État. L'illusion de pouvoir changer la société par le moyen de l'État découlerait d'une certaine idée de la souveraineté étatique. Mais nous aurions fini par apprendre que « le monde ne peut être changé par le biais de l'État », lequel constitue seulement « un nœud dans la toile des rapports de pouvoir » (p. 19). Cet État ne se confond pas avec le pouvoir. Il définirait seulement le partage entre citoyens et non-citoyens (l'étranger, l'exclu, le « refusé du monde » selon Gabriel Tarde, ou le paria selon Arendt). L'État est donc très précisément ce que suggère le mot : « un rempart contre le changement et contre le flux de l'agir », ou encore « l'incarnation de l'identité » (p. 73). Il n'est pas une chose dont on puisse s'emparer pour la

retourner contre ses détenteurs de la veille, mais une forme sociale, ou, mieux, un procès de formation des rapports sociaux: « un procès d'étatisation du conflit social » (p. 94). Prétendrelutter au moyen de l'État conduirait donc inévitablement à se défaire soi-même. La « stratégie étatiste » de Staline ne représenterait nullement une trahison de l'esprit révolutionnaire du bolchevisme, mais bel et bien son accomplissement: « l'aboutissement logique d'une conception étatiste du changement social » (p. 96). Le défi zapatiste consisterait au contraire à sauver la révolution à la fois de l'effondrement de l'illusion étatique et de l'effondrement de l'illusion du pouvoir.

Avant de pousser plus loin la lecture de son livre, il apparaît d'ores et déjà

- Qu'Holloway réduit l'histoire foisonnante du mouvement ouvrier, de ses expériences et de ses controverses, à une marche unique de l'étatisme à travers les siècles, comme si ne s'étaient pas affrontées en permanence des conceptions théoriques et stratégiques fort différentes; il présente ainsi comme absolument novateur un zapatisme imaginaire, ignorant superbement que le discours du zapatisme réellement existant véhicule, fût-ce à son insu, certaines thématiques anciennes.
- Le paradigme dominant de la pensée révolutionnaire résiderait selon lui un étatisme fonctionnaliste. Soit: à la condition – fort discutable – d'enrôler l'idéologie majoritaire de la social-démocratie (symbolisée par les Noske et autres Ebert) et l'orthodoxie bureaucratique stalinienne sous le titre élastique de la « pensée révolutionnaire ». C'est faire bien peu de cas d'une abondante littérature critique sur la question de l'État, qui va de Lénine et Gramsci aux polémiques actuelles⁵, en passant par des contributions incontournables (qu'on y souscrive ou non) comme celles de Poulantzas ou de Altvater.
- Enfin, réduire toute l'histoire du mouvement révolutionnaire à la généalogie d'une « déviation théorique », permet de survoler l'histoire réelle d'un coup d'aile angélique, au risque de souscrire à la thèse réactionnaire (de François Furet à Gérard Courtois) sur la stricte continuité – « l'aboutissement »! – entre la révolution d'Octobre et la contre-révolution stalinienne. Cette dernière ne fait d'ailleurs l'objet d'aucune analyse sérieuse. David Rousset, Pierre Naville, Moshe Lewin, Mikail Guefter (sans parler de Trotsky ou de Hannah Arendt, voire de Lefort ou de Castoriadis), sont autrement plus sérieux sur ce point.

Le cercle vicieux du fétichisme, ou: comment en sortir ?

L'autre source des errements stratégiques du mouvement révolutionnaire tiendrait à l'abandon (ou l'oubli) de la critique du fétichisme introduite par Marx dans le premier livre du *Capital*. Holloway procède à ce sujet à un rappel utile, bien que parfois approximatif. Le capital n'est autre que l'activité passée (le travail mort) congelé en propriété. Penser en termes de propriété revien-

drait cependant encore à penser la propriété comme une chose, dans les termes propres du fétichisme, et ce serait accepter de fait les termes de la domination. Le problème ne résiderait pas dans le fait que les moyens de production soient propriété des capitalistes: « Notre lutte ne vise pas, insiste Holloway, à nous approprier la propriété des moyens de production, mais à dissoudre à la fois la propriété et les moyens de production pour retrouver ou, mieux, pour créer la sociabilité consciente et confiante du flux de l'agir » (p. 4). Mais comment briser le cercle vicieux du fétichisme? Le concept, dit Holloway, traite de « l'insupportable horreur » que constitue l'auto-négation de l'agir. Le *Capital* développerait avant tout la critique de cette auto-négation. Le concept de fétichisme concentre la critique de la société bourgeoise (de son « monde enchanté ») et celle de la théorie bourgeoise (l'économie politique), en même temps qu'il expose les raisons de leur relative stabilité: l'infériorité tourniquet par lequel les objets (argent, machines, marchandises) deviennent sujets, tandis que les sujets deviennent des objets. Ce fétichisme s'insinue dans tous les pores de la société au point que, plus le changement révolutionnaire apparaît urgent et nécessaire, plus il semble devenir impossible. Ce qu'Holloway résume, d'une formule délibérément inquiétante, comme « l'urgence impossible de la révolution ». Cette présentation du fétichisme se nourrit de plusieurs sources: la réification selon Lukacs, la rationalité instrumentale selon Horkheimer, le cercle de l'identité selon Adorno, l'humanité unidimensionnelle selon Marcuse. Le concept de fétichisme exprimerait selon lui le pouvoir du capital explosant au plus profond de nous comme un missile libérant mille fusées colorées. C'est pourquoi le problème de la révolution ne serait pas le problème d'« eux » – l'ennemi, l'adversaire aux mille visages – mais d'abord le problème notre problème, le problème que « nous » pose à nous-mêmes ce « nous fragmenté » par le fétichisme.

« Illusion réelle », le fétiche nous emprisonne en effet dans ses rets et nous subjugué. Le statut même de la critique en devient problématique: si les rapports sociaux sont fétichisés, comment les critiquer? Et qui sont les critiques, quels êtres supérieurs et privilégiés? Bref, la critique même est-elle encore possible? C'est à ces questions que, selon Holloway, prétendait répondre la notion d'avant-garde, la conscience de classe « octroyée » (par qui?), ou l'attente de l'événement rédempteur (la crise révolutionnaire). Ces solutions reconduisent inéluctablement à une problématique d'un sujet sain ou d'un justicier en lutte contre une société malade: un chevalier du bien susceptible de s'incarner dans le « *working class hero* » ou dans le parti d'avant-garde.

Une conception « dure » du fétichisme conduirait donc à un double dilemme sans issue: « La révolution est-elle concevable? Et la critique est-elle encore possible? » Comment échapper à cette « fétichisation du fétichisme »? « Qui sommes-nous » donc pour exercer le pouvoir corrosif de la critique? « Nous ne

sommes pas dieu, nous ne sommes pas transcendants » ! Et comment éviter l'impasse d'une critique subalterne, restant sous l'emprise du fétiche qu'elle prétend renverser, dans la mesure où la négation implique la subordination à ce qui est nié ?

Holloway évoque plusieurs solutions :

- La réponse réformiste considérant que le monde ne peut être radicalement transformé : il faudrait se contenter de l'aménager et de le corriger à la marge. La rhétorique post-moderne accompagne aujourd'hui cette résignation de sa petite musique de chambre.
- La réponse révolutionnaire traditionnelle consisterait à ignorer les subtilités et les prodiges du fétichisme pour s'en tenir au bon vieil antagonisme binaire entre capital et travail, et pour se contenter d'un changement de propriétaire à la tête de l'État : l'État bourgeois devenant simplement prolétarien.
- Une troisième voie consisterait, au contraire, à chercher l'espérance dans la nature même du capitalisme et dans son « pouvoir ubiquitaire » (ou multiforme) auquel répond une « résistance ubiquitaire » (ou multiforme) (p. 76). Holloway croit échapper ainsi à la circularité du système et à son piège mortel en adoptant une version douce (soft) du fétichisme, compris non comme un état, mais comme un processus dynamique et contradictoire de fétichisation. Ce processus serait gros de son contraire : « l'anti-fétichisation » des résistances immanentes au fétichisme même. Nous ne serions pas seulement les victimes objectivées du capital, mais des sujets antagoniques effectifs ou en puissance : « Notre expérience-contre-le-capital » serait ainsi « la négation constante et inévitable de notre existence-dans-le capital » (p. 90)

Le capitalisme devrait être compris avant tout comme séparation du sujet et de l'objet, et la modernité comme conscience malheureuse de ce divorce. Selon la problématique du fétichisme, le sujet du capitalisme n'est pas le capitaliste lui-même, mais la valeur qui se valorise et devient autonome. Les capitalistes ne sont que les agents loyaux du capital et de son despotisme impersonnel. Or, pour un marxisme fonctionnaliste, le capitalisme apparaîtrait comme un système clos et cohérent, sans issue, à moins que ne survienne le deus ex machina, le grand moment miraculeux du bouleversement révolutionnaire. Pour Holloway, sa faille résiderait au contraire dans le fait que « le capital dépend du travail alors que le travail ne dépend pas du capital » : « l'insubordination du travail est donc l'axe autour duquel tourne la constitution du capital en tant que capital ». Dans la relation de dépendance réciproque mais asymétrique entre le capital et le travail, le travail pourrait ainsi se libérer de son contraire, mais pas le capital (p. 182).

Holloway s'inspire ici des thèses opéraïstes, avancées naguère par Mario Tronti, qui renversait les termes du dilemme en présentant le rôle du capital comme

purement réactif à l'initiative créatrice du travail. Dans cette perspective, le travail, en tant qu'élément actif du capital, détermine toujours, à travers la lutte des classes, le développement capitaliste. Tronti présentait sa démarche comme « une révolution copernicienne du marxisme »⁶. Séduit par cette idée, Holloway reste réservé envers une théorie de l'autonomie qui renoncerait au travail du négatif (et, chez Negri, à toute dialectique au profit de l'ontologie), pour faire de la classe ouvrière industrielle un sujet positif et mythique (tout comme la multitude du dernier Negri). Une inversion radicale ne devrait pas, dit-il, se contenter de transférer la subjectivité du capital vers le travail, mais comprendre la subjectivité comme négation et non comme affirmation positive.

Pour conclure (provisoirement) sur ce point, rendons justice à John Holloway de remettre la question du fétichisme et de la réification au cœur de l'énigme stratégique. Il convient cependant de tempérer la portée novatrice de son propos. Si la critique du fétichisme a bien été refoulée par le « marxisme orthodoxe » de la période stalinienne (y compris par Althusser), son fil conducteur n'a pas été rompu pour autant : partant de Lukacs, on en suit la trace chez des auteurs relevant de ce qu'Ernst Bloch caractérisait comme « le courant chaud du marxisme » : Roman Rosdolsky, Jakubowski, Ernest Mandel, Henri Lefèbvre (avec sa *Critique de la vie quotidienne*), Lucien Goldmann, Jean-Marie Vincent (dont le *Fétichisme et Société*, date de 1973⁷ !), ou, plus récemment, Stavros Tombazos ou Alain Bih⁸. Insistant sur le lien intime entre procès de fétichisation et d'anti-fétichisation, Holloway retrouve, après bien des détours, la contradiction du rapport social qui se manifeste dans la lutte des classes. À la manière du président Mao, il précise que les termes de la contradiction n'étant pas symétrique, le pôle du travail en constitue l'élément dynamique déterminant. C'est un peu l'histoire du gars qui passe son bras derrière sa tête pour s'attraper le nez. On relèvera cependant que l'accent mis sur le processus de « défétichisation » à l'œuvre dans la fétichisation même permet de relativiser (de « défétichiser » ?) la question de la propriété, décrétée, sans plus de précisions, soluble dans « le flux de l'agir ».

S'interrogeant sur le statut de la critique, Holloway n'échappe pas au paradoxe du sceptique qui doute de tout sauf de son propre doute. La légitimité de sa critique reste donc suspendue à la question de savoir « au nom de qui » et de « quel point de vue » (partisan ?) s'énonce ce doute dogmatique (souligné ironiquement dans le livre par le refus de poser un point final) ? Bref, « qui sommes-nous, nous qui exerçons la critique ? » Des marginaux privilégiés, des intellectuels excentrés, des déserteurs du système ? « Implicitement une élite intellectuelle, une sorte d'avant-garde », admet Holloway. Car, à vouloir congédier ou relativiser la lutte des classes, le rôle de l'intellectuel flottant en sort paradoxalement renforcé. On a tôt fait de retomber alors dans l'idée – kautskienne plutôt que léniniste – d'une science apportée « de l'extérieur de

la lutte de classe par l'intelligentsia » (par les intellectuels détenteurs du savoir scientifique) ; et non pas, comme chez Lénine, d'une « conscience politique de classe » (non d'une science !) apportée de « l'extérieur de la lutte économique » (non de l'extérieur de la lutte de classe) par un parti (et non point par l'intelligentsia scientifique)⁹.

Décidément, quel que soit le mot pour le dire, quand on prend le fétichisme au sérieux, on ne se débarrasse plus facilement de la vieille question de l'avant-garde. Après tout, le zapatisme n'est-il pas encore une forme d'avant-garde (et Holloway son prophète) ?

« L'urgente impossibilité de la révolution »

Holloway propose de revenir au concept de révolution « comme question, non comme réponse » (p. 139) L'enjeu du changement révolutionnaire ne serait plus la « prise du pouvoir », mais son existence même : « Le problème avec le concept traditionnel de révolution, c'est peut-être qu'il ne vise pas trop haut, mais trop bas » (p. 20) Or, « la seule façon dont la révolution puisse être désormais pensée, ce n'est pas la conquête du pouvoir, mais sa dissolution ». Fréquemment cités comme référence, les zapatistes ne disent pas autre chose lorsqu'ils affirment vouloir créer un monde d'humanité et de dignité, « mais sans prendre le pouvoir » Holloway admet que cette approche paraît peu réaliste. Si elles n'ont pas visé la prise du pouvoir, les expériences dont il s'inspire n'ont pas davantage – jusqu'à nouvel ordre – réussi à changer le monde. Holloway affirme simplement (dogmatiquement ?) qu'il n'y a pas d'autre alternative.

Cette certitude, si péremptoire soit-elle, ne nous avance guère. Comment changer le monde sans prendre le pouvoir ? « À la fin du livre comme au début, nous confie l'auteur, nous ne savons pas. Les léninistes le savent ou le savaient. Nous ne le savons pas. Le changement révolutionnaire est plus urgent que jamais, mais nous ne savons plus ce que peut signifier une révolution [...] Notre non-savoir est le savoir de ceux qui comprennent que ne pas savoir fait partie du processus révolutionnaire. Nous avons perdu nos certitudes, mais l'ouverture à l'incertain est décisive pour la révolution. Nous marchons en nous interrogeant, disent les zapatistes. Nous nous interrogeons, non seulement parce que nous ne connaissons pas le chemin, mais aussi parce que chercher le chemin fait partie du processus révolutionnaire lui-même. » (p. 215)

Nous voici au cœur du débat. Au seuil du nouveau millénaire, nous ne savons pas ce que seront les révolutions futures. Mais nous savons que le capitalisme n'est pas éternel et qu'il est urgent de s'en libérer avant qu'il ne nous écrase. C'est le sens premier de l'idée de révolution. Il exprime l'aspiration récurrente des opprimés à leur libération. Nous savons aussi, après les révolutions politiques dont sont issus les États-nations modernes, après les épreuves de 1848,

de la Commune, des révolutions vaincues du xx^e siècle, que la révolution sera sociale ou ne sera pas. C'est le second sens qu'a pris, depuis le *Manifeste communiste*, le mot de révolution. Après un cycle d'expériences pour la plupart cuisantes, confrontés aux métamorphoses du capital, nous avons en revanche du mal à imaginer la forme stratégique des révolutions à venir. C'est ce troisième sens du mot qui se dérobe. Ce n'est pas si nouveau : personne n'avait programmé la Commune de Paris, le pouvoir des Soviets, ou le Conseil des milices de Catalogne. Ces formes « enfin trouvées » du pouvoir révolutionnaire sont nées de la lutte même et de la mémoire souterraine des expériences passées.

Depuis la Révolution russe, bien des croyances et des certitudes ont disparu en chemin ? Admettons (bien que je ne sois pas certain de la réalité de ces certitudes généreusement attribuées aux révolutionnaires crédules de jadis). Ce ne serait toujours pas une raison pour oublier les (souvent dures) leçons des défaites et la contre-épreuve des échecs. Ceux qui ont cru pouvoir ignorer le pouvoir et sa conquête ont souvent été rattrapés par lui : ils ne voulaient pas prendre le pouvoir, le pouvoir les a pris. Et ceux qui ont cru pouvoir l'esquiver, l'éviter, le contourner, le cerner, ou le circonvenir sans le prendre, ont trop souvent été broyés par lui. La force processuelle de la « défétichisation » n'a pas suffi à les sauver.

Même les « léninistes » (lesquels ?), dit Holloway, ne savent plus comment changer le monde. Mais ont-ils jamais – à commencer par Lénine lui-même – prétendu détenir ce savoir doctrinaire qu'Holloway leur attribue. L'histoire est plus compliquée. En politique, il ne saurait y avoir qu'un savoir stratégique : un savoir conditionnel, hypothétique, « une hypothèse stratégique » tirée des expériences passées et servant de fil à plomb, sans quoi l'action se disperse sans but. Cette hypothèse nécessaire n'empêche nullement de savoir que les expériences futures auront toujours leur part d'inédit et d'inattendu, obligeant à la corriger sans cesse. Renoncer au savoir dogmatique, n'est donc pas une raison suffisante pour faire table rase du passé, à condition de sauver la tradition (fût-elle révolutionnaire) du conformisme qui toujours la menace. En attendant de nouvelles expériences fondatrices, il serait en effet imprudent d'oublier avec frivolité ce que deux siècles de luttes, de juin 1848 à la contre-révolution chilienne ou indonésienne, en passant par la révolution russe, la tragédie allemande, ou la guerre civile espagnole, ont douloureusement inculqué.

Jusqu'à ce jour, il n'est pas d'exemple où les rapports de domination ne se soient déchirés à l'épreuve des crises révolutionnaires : le temps de la stratégie n'est pas le temps lisse de l'aiguille sur son cadran, mais un temps brisé, rythmé d'accélération brusques et de soudains ralentissements. Dans ces moments critiques, ont toujours émergé des formes de dualité de pouvoir posant la question de savoir « qui l'emportera ». Enfin, la crise ne s'est jamais

résolue positivement du point de vue des opprimés sans l'intervention résolue d'une force politique (qu'on l'appelle parti ou mouvement) porteuse d'un projet et capable de prendre des décisions et des initiatives déterminantes.

Nous avons perdu nos certitudes, répète Holloway à l'instar du héros incarné par Yves Montand dans un mauvais film (*Les Routes du Sud*, à partir d'un scénario de Jorge Semprun). Sans doute devons-nous apprendre à nous en passer. Mais, là où il y a lutte (à l'issue par définition incertaine), s'affrontent des volontés et des convictions, qui ne sont pas des certitudes mais des guides pour l'action, exposés aux démentis toujours possibles de la pratique. Oui à « l'ouverture à l'incertain » réclamée par Holloway ; non au saut dans le vide stratégique !

Dans ce vide abyssal, la seule issue à la crise serait l'événement lui-même, mais un événement sans acteurs, un pur événement mythique, déraciné de ses conditions historiques, échappant au registre de la lutte politique pour retomber dans celui de la théologie. C'est ce qu'évoque Holloway lorsqu'il invite son lecteur à « penser en termes d'anti-politique de l'événement, plutôt qu'en termes de politique d'organisation ». Le passage d'une politique de l'organisation à une anti-politique de l'événement cheminerait, selon lui, à travers les expériences de Mai 1968, de la rébellion zapatiste, ou de la vague de manifestations contre la mondialisation capitaliste : « Tous ces événements sont des éclairs contre le fétichisme, des festivals d'insubordination, des carnivals de l'opprimé » (p. 215). Le carnaval comme forme enfin trouvée de la révolution postmoderne ?

À la recherche du sujet perdu

Une révolution – un carnaval – sans acteurs ? Holloway reproche aux « politiques de l'identité » de « figer les identités » : l'appel à ce que l'on est censé « être » impliquerait toujours une cristallisation de l'identité, alors qu'il n'y a pas lieu de distinguer entre bonnes et mauvaises identités. Les identités ne prennent sens qu'en situation et de façon transitoire : se revendiquer juif n'a pas la même signification dans l'Allemagne nazie ou aujourd'hui en Israël. En référence à un beau texte où le sous-commandant Marcos revendique la multiplicité des identités qui se croisent et se combinent sous l'anonymat du fameux passe-montagne, Holloway va jusqu'à présenter le zapatisme comme un mouvement « explicitement anti-identitaire » (p. 64). La cristallisation identitaire serait au contraire l'anti-thèse de la reconnaissance réciproque, de la communauté, de l'amitié et de l'amour : une forme de solipsisme égoïste. Alors que l'identification et la définition classificatoire contribuent aux dispositifs disciplinaires du pouvoir, la dialectique exprimerait le sens profond de la non-identité : « Nous, les non-identiques, combattons cette identification. Le combat contre le capital est un combat contre l'identification, et non un

combat pour une identité alternative » (p. 100). Identifier revient à penser à partir de l'être. Penser à partir du faire et de l'agir, c'est, dans un seul et même mouvement, identifier et nier l'identification (p. 102). La critique d'Holloway se présente donc comme « un assaut contre l'identité », comme le refus de se laisser définir, classer, identifier : nous ne sommes pas ce que l'on croit, et le monde n'est pas ce que l'on prétend.

Quel sens y a-t-il alors à dire encore « nous » ? Que peut bien recouvrir ce nous de majesté ? Il ne saurait désigner un grand sujet transcendantal (l'Humanité, la Femme, ou le Proletariat). Définir la classe ouvrière, ce serait la réduire au statut d'objet du capital et la dépouiller de sa subjectivité. Il faudrait donc renoncer à la quête d'un sujet positif : « Comme l'État, comme l'argent, comme le capital, la classe doit être comprise comme un processus et le capitalisme comme la formation toujours renouvelée des classes » (p. 142). L'approche n'est guère nouvelle (pour nous qui n'avons jamais cherché, sous le concept de lutte de classe, une substance, mais une relation). C'est ce processus, toujours recommencé et toujours inachevé, de « formation » qu'a magistralement étudié Edward Thompson dans son livre sur la classe ouvrière anglaise.

Mais Holloway va plus loin. Si la classe ouvrière peut constituer une notion sociologique, il n'existe pas selon lui de classe révolutionnaire « Notre combat ne vise pas à établir une nouvelle identité, mais à intensifier une anti-identité ; la crise d'identité est une libération » (p. 212) : elle libère une pluralité de résistances et une multiplicité de cris. Cette multiplicité ne saurait être subordonnée à l'unité a priori d'un Proletariat mythique. Car, du point de vue du faire et de l'agir, nous sommes ceci et cela, et bien d'autres choses encore, suivant des situations et des conjonctures changeantes. Toutes les identifications, si fluides et variables soient-elles, jouent-elles un rôle équivalent dans la détermination des termes et des enjeux de la lutte ? Holloway ne (se) pose pas la question. Se démarquant du fétichisme de la multitude selon Negri, il exprime seulement une crainte, où perce l'énigme stratégique irrésolue : « Insister sur la multiplicité en oubliant l'unité sous-jacente des rapports de pouvoir conduit à une perte de perspective politique », au point que l'émancipation devienne alors « inconcevable ». Dont acte.

Le spectre de l'anti-pouvoir

Pour conjurer cette impasse et résoudre l'énigme stratégique proposée par le sphinx du capital, le dernier mot d'Holloway est celui de l'anti-pouvoir : « Ce livre est l'exploration du monde absurde et spectral de l'anti-pouvoir » (p. 38). Il reprend à son compte la distinction développée par Negri entre le « *pouvoir-de* » (« potentia ») et le « *pouvoir-sur* » (« potestas »). Le but serait désormais de libérer le *pouvoir-de* du *pouvoir-sur*, l'agir du travail, la subjectivité de l'objectivation. Si le *pouvoir-sur* se trouve parfois « au bout du fusil », ce ne serait

pas le cas du *pouvoir-de*. La notion même de contre-pouvoir relèverait encore du *pouvoir-sur*. Or, « la lutte pour libérer le *pouvoir-de* ne vise pas édifier un *contre-pouvoir*, mais plutôt un anti-pouvoir, quelque chose de radicalement différent du *pouvoir-sur*. Les perspectives de révolution centrées sur la prise du pouvoir se caractérisent par leur insistance sur le contre-pouvoir » ; c'est ainsi que le mouvement révolutionnaire se serait trop souvent construit « comme une sorte d'image-reflet du pouvoir, armée contre armée, parti contre parti ». L'anti-pouvoir se définirait en revanche comme « la dissolution du *pouvoir-sur* » au profit de « l'émancipation du *pouvoir-de* » (p. 37).

Conclusion stratégique (ou anti-stratégique, si tant est que la stratégie reste étroitement liée au *pouvoir-sur*) : « Il doit être clair à présent que le pouvoir ne peut pas être pris, qu'il n'est pas la propriété d'une personne ou d'une institution particulière », mais qu'il « réside dans la fragmentation des relations sociales » (p. 72). Parvenu à ce point sublime, Holloway contemple avec satisfaction la quantité d'eau sale de la baignoire écopée chemin faisant, mais il s'inquiète un peu tard de savoir « combien de bébés avec » ? (p. 72). La perspective d'un pouvoir des opprimés a en effet été remplacée par un anti-pouvoir indéfinissable et insaisissable, dont on apprendra seulement qu'il est partout et nulle part, comme le centre de la circonférence pascalienne.

Le spectre de l'anti-pouvoir hanterait donc le monde ensorcelé de la mondialisation capitaliste ? Il y a pourtant fort à craindre que la multiplication des « anti » (l'anti-pouvoir d'une anti-révolution et d'une anti-stratégie), ne soit en définitive qu'un piètre stratagème rhétorique, aboutissant à désarmer (théoriquement et pratiquement) les opprimés, sans briser pour autant le cercle de fer du capital et de sa domination.

Un zapatisme imaginaire.

Philosophiquement, Holloway trouve chez Deleuze et Foucault une représentation du pouvoir comme « multiplicité de rapports de forces », et non comme relation binaire. Ce pouvoir ramifié se distingue de l'État régalien et de ses appareils de domination. L'approche n'est guère nouvelle. Dès les années soixante-dix, *Surveiller et Punir* et *La Volonté de Savoir*, ont influencé certaines lectures critiques de Marx¹⁰. Souvent proche de celle de Negri, la problématique d'Holloway s'en distingue cependant lorsqu'il lui reproche de s'en tenir à une théorie démocratique radicale fondée sur l'opposition entre pouvoir constituant et pouvoir institué. Cette logique, binaire encore, d'un choc de titans entre la puissance monolithique du capital (l'Empire majuscule) et la puissance, monolithique, en dépit de sa diversité de la Multitude majuscule. La référence principale d'Holloway est l'expérience zapatiste dont il se fait le porte-parole théorique. Le zapatisme apparaît cependant imaginaire, voire

mythique, dans la mesure où il ne prend guère en compte les contradictions réelles de la situation politique, les difficultés et les obstacles réels rencontrés par les zapatistes depuis le soulèvement du 1^{er} janvier 1994. S'en tenant au niveau du discours, il ne cherche même pas les raisons de l'échec de leur implantation urbaine. Le caractère novateur de la communication et de la pensée zapatiste est indéniable. Dans un beau livre, *L'étincelle zapatiste*, Jérôme Baschet en analyse les apports avec sensibilité et subtilité, sans en nier les incertitudes et les contradictions¹¹.

Holloway, lui, a tendance à prendre la rhétorique au pied de la lettre.

Pour s'en tenir à la question du pouvoir et du contre-pouvoir, de la société civile et de l'avant-garde, il ne fait guère de doute que, le soulèvement chiapanèque du 1^{er} janvier 1994 (« moment de remise en marche des forces critiques », dit Baschet), s'inscrit dans le renouveau des résistances à la mondialisation libérale confirmé depuis, de Seattle à Gênes en passant par Porto Alegre. Ce moment est aussi le « ground zéro » de la stratégie, un moment de réflexion critique, d'inventaire, de remise en cause, au terme du « court^{xx} siècle » et de la guerre froide (présentée par Marcos comme une sorte de troisième guerre mondiale). Dans cette situation particulière de transition, les porte-paroles zapatistes insistent sur le fait que « le zapatisme n'existe pas » (Marcos), et qu'il n'a « ni ligne, ni recettes ». Ils affirment ironiquement ne pas vouloir s'emparer de l'État, ni même du pouvoir, mais aspirer à « quelque chose d'à peine plus difficile : un monde nouveau ». « Ce qui est à prendre, c'est nous-mêmes », interprète Holloway. Les zapatistes n'en réaffirment pas moins la nécessité d'une « nouvelle révolution » : pas de changement sans rupture.

Soit donc l'hypothèse d'une révolution sans prise du pouvoir, développée par Holloway. À y regarder de plus près, ces formulations sont plus complexes, et plus ambiguës qu'il n'y paraît au premier abord. On peut y voir d'abord une forme d'auto-critique des mouvements armés des années soixante et soixante-dix, du verticalisme militaire, du rapport de commandement envers les organisations sociales, des déformations caudillistes. À ce niveau, les textes de Marcos et les communiqués de l'EZLN marquent un tournant salutaire qui renoue avec la tradition cachée du « socialisme par en bas » et de l'auto-émancipation populaire : il ne s'agit pas de prendre le pouvoir pour soi (parti, armée, ou avant-garde), mais de contribuer à le rendre au peuple en soulignant la différence entre les appareils d'État proprement dit, et les rapports de pouvoir inscrits plus profondément dans les rapports sociaux (à commencer par la division sociale du travail entre les individus, les sexes, les intellectuels et les manuels, etc.).

À un second niveau, tactique, le discours zapatiste sur le pouvoir relève d'une stratégie discursive : conscients que les conditions de renversement du pouvoir

central et de la classe dominante sont loin d'être réunies à l'échelle d'un pays qui compte trois mille kilomètres de frontière commune avec le géant impérial américain, les zapatistes disent ne pas vouloir ce que, de toute façon, ils ne peuvent atteindre. C'est faire de nécessité vertu, pour s'installer dans une guerre d'usure et dans une dualité durable de pouvoir, du moins à l'échelle d'une région.

À un troisième niveau, stratégique, le discours zapatiste reviendrait à nier carrément l'importance de la question du pouvoir, pour revendiquer simplement l'organisation de la société civile. Cette position théorique reproduirait la dichotomie entre société civile (mouvements sociaux) et institution politique (électorale notamment). La première serait vouée à un rôle de pression (de lobbying) sur des institutions que l'on se résigne à ne pas pouvoir changer. Inscrit dans des rapports de forces nationaux, régionaux, et internationaux peu propices, le discours zapatiste joue de ces différents registres et la pratique zapatiste navigue habilement entre différents écueils. C'est absolument légitime, à condition de ne pas prendre pour argent comptant des énoncés qui participent du calcul stratégique auquel ils se prétendent étranger: les zapatistes eux-mêmes savent bien qu'ils gagnent du temps; ils peuvent relativiser dans leurs communiqués la question du pouvoir, mais ils savent bien que le pouvoir réellement existant de la bourgeoisie et de l'armée mexicaine, voire celui du « colosse du Nord », ne manquera pas, si l'occasion se présente, d'écraser l'insurrection indigène du Chiapas comme les guérillas colombiennes. En donnant du zapatisme une image passablement angélique, au prix d'une mise à distance de toute histoire et de toute politique concrète, Holloway entretient des illusions dangereuses. Non seulement la contre-révolution stalinienne ne joue aucun rôle dans son bilan du xx^e siècle, mais toute l'histoire vient, chez lui comme chez un François Fu ret, des idées justes ou fausses. Il se permet ainsi un bilan pour solde de tout compte: ni réforme, ni révolution, puisque « les deux expériences ont échoué, la réformiste comme la révolutionnaire ». Le verdict est pour le moins expéditif, grossiste (et grossier), comme s'il n'existait que deux expériences symétriques, deux voies concurrentes et également faillies; et comme si le régime stalinien (et ses copies) était imputable à « l'expérience révolutionnaire », et non à la contre-révolution thermidorienne. Selon cette étrange logique historique, on pourrait aussi bien proclamer que la voie de la Révolution française a échoué, comme celle de la révolution américaine, etc.¹²

Il faudra bien oser aller au-delà de l'idéologie, plonger dans les profondeurs de l'expérience historique, pour renouer les fils d'un débat stratégique enseveli sous le poids des défaites accumulées. Au seuil d'un monde en partie inédit, où le nouveau chevauche l'ancien, mieux vaut reconnaître ce qu'on ignore, et se rendre disponible aux expériences à venir, que de théoriser l'impuissance en minimisant les obstacles à franchir.

- 1 Voir Michaël Löwy, *Utopie et Rédemption*, Paris, PUF,
- 2 Voir notamment Michaël Hardt et Toni Negri, *Empire*, Paris, Exils, 2000. Et John Holloway, *Change the World Without Taking Power* [Changer le monde sans prendre le pouvoir], Londres, Pluto Press, 2002. Traduction espagnole: *Cambiar el Mundo sin tomar el Poder*, Buenos Aires, collection Herramienta, 2002.
- 3 Il est même frappant de constater à cet égard que le rapport à l'héritage dans cette mouvance est beaucoup plus respectueux (voire cérémonieux) et moins critique que les « retours à Marx » d'un néo-marxisme hétérodoxe.
- 4 Voir Daniel Bensaïd, *La Discordance des temps*, Paris, Éditions de la Passion, 1995; *Résistances – Essai de Taupologie générale*, Paris, Fayard, 2001; des articles dans *ContreTemps* n° 2 et dans la revue italienne *Erre* n° 1 (sur la notion de multitude); enfin, une contribution à paraître en anglais dans un recueil des éditions Verso.
- 5 Voir le dossier publié dans *ContreTemps* n° 3.
- 6 Holloway ne s'aventure guère dans un examen critique de cette révolution copernicienne. Un quart de siècle après, une évaluation est pourtant possible, ne serait-ce que pour éviter de répéter les mêmes illusions théoriques et les mêmes erreurs pratiques, en habillant le même discours d'une terminologie rénovée. Voir à ce sujet la contribution de Maria Turchetto sur « la trajectoire déconcertante de l'opéraïsme italien » (in *Dictionnaire Marx contemporain*, sous la direction de Jacques Bidet et Eustache Kouvélakis, Paris, PUF, 2001); ainsi que Steve Wright, *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Londres, Pluto Press, 2002.
- 7 Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et Société*, Paris, Anthropos, 1973.
- 8 Stavros Tombazos, *Les temps du Capital*, Cahiers des Saisons, Paris, 1976. Alain Bihl, *La reproduction du capital* (2 tomes), Lausanne, Page 2, 2001.
- 9 Voir Daniel Bensaïd, « Leaps! Leaps! Leaps! », in *International Socialism* n° 95, été 2002.
- 10 C'était, parmi bien d'autres, mon cas dans le livre significativement intitulé *La Révolution et le Pouvoir* (Paris, Stock, 1976), dont l'avertissement introductif (qui me fut reproché par certains camarades) disait: « La première révolution prolétarienne a donné sa réponse au problème de l'État. Sa dégénérescence nous a légué celui du pouvoir. L'État est à détruire et sa machinerie à briser. Le pouvoir est à défaire, dans ses institutions et ses ancrages souterrains. Comment la lutte par laquelle le prolétariat se constitue en classe dominante peut-elle, malgré la contradiction apparente, y contribuer? Il faut reprendre l'analyse des cristallisations du pouvoir dans la société capitaliste, suivre leurs résurgences dans la contre-révolution bureaucratique, chercher dans la lutte des classes exploitées les tendances par lesquelles la socialisation et le dépérissement du pouvoir peuvent l'emporter sur l'étatisation de la société » (p. 7).
- 11 Jérôme Baschet, *L'Étincelle zapatiste – Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002 et sa contribution à ce numéro de *ContreTemps*.
- 12 Voir dans ce même numéro de *ContreTemps* la contribution critique d'Atilio Boron (traduction de *La Selva y la Polis*, paru dans *OSAL*, Buenos Aires, juin 2001). Tout en exprimant sa sympathie et sa solidarité envers la résistance zapatiste, il combat la tentation d'en faire un nouveau modèle en masquant ses impasses théoriques et stratégiques.

Atilio Borón

Secrétaire exécutif du Conseil latino-américain des sciences sociales, CLACSO. Professeur de théorie politique et sociale à l'Université de Buenos Aires. Article publié dans *Revista OSAL* (Observatoire social d'Amérique latine), juin 2001/section débats, p. 177-186.

La montagne et la ville

(...) Trois traits principaux définissent la transcendance singulière du zapatisme sur la scène contemporaine.

Il s'agit d'abord du premier mouvement armé de masses qui appelle à une résistance globale et sans merci contre le néolibéralisme. On ne saurait exagérer l'ampleur de son impact, ressenti avec force non seulement au Mexique mais également en Europe, aux États-Unis et dans bien d'autres pays. L'articulation de la rébellion des indigènes et des paysans de l'État le plus pauvre du Mexique avec les technologies de communication modernes s'est avérée porteuse d'une force expansive exceptionnelle. En quelques semaines, l'EZLN et sa figure la plus éminente, le sous-commandant Marcos, sont devenus des icônes et des références incontournables d'un mouvement anti-mondialisation qui commençait à prendre corps tant au Nord qu'au Sud. Le recours intelligent aux possibilités ouvertes par les développements les plus récents de l'informatique a permis que les avatars de la guérilla zapatiste – de ses affrontements avec l'armée à ses déclarations et aux grands rassemblements internationaux dans la selva Lacandona – soient intégrés à l'expérience quotidienne de millions de personnes dans le monde qui pouvaient voir ainsi, dans un coin reculé d'Amérique, se mener une lutte de résistance au néolibéralisme, les armes à la main. On n'a alors aucun mal à comprendre comment le mouvement du Chiapas est devenu une source majeure d'inspiration pour la création d'autres forces contestataires dans le monde.

En deuxième lieu, le zapatisme a provoqué le plus grand ébranlement qu'ait connu le Mexique depuis la révolution de 1910. Là encore, il n'y a aucune exagération à affirmer que l'insurrection au Chiapas a joué un rôle fondamental dans la défaite du PRI, en dénonçant, dans un langage direct, percutant, et radicalement nouveau, toutes les tares du régime, et en particulier la dette historique honteuse contractée par la révolution à l'égard de ceux qui étaient censés

êtres enfants prodiges : les paysans et les indigènes du pays tout entier. En outre, le parti au pouvoir s'est avéré incapable de répondre aux nécessités et aux attentes de larges secteurs des classes et des couches populaires qui, particulièrement après le « tournant néo-libéral » du milieu des années quatre-vingt porté à son paroxysme sous le gouvernement de Carlos Salinas de Gortari, ont dû supporter les effets de la crise sur leurs ressources déjà bien modestes. Le soulèvement de l'EZLN a confirmé une nouvelle fois ce vieil adage de la politique latino-américaine : il n'y a aucune possibilité de changement sous ces latitudes, si ce n'est sous la menace d'une révolution. Dans ce continent qui connaît les plus grandes disparités économiques et sociales de toute la planète, dans cette région des contrastes extrêmes, faute d'une impétueuse mobilisation populaire qui précipite la société aux portes de la révolution, les politiques réformistes du gradualisme et de la modération ne conduisent qu'à l'immobilisme. Le réformisme flegmatique qui a permis à l'Europe de progresser lentement vers une société plus égalitaire ne conduit chez nous qu'à la douloureuse perpétuation de l'injustice. L'histoire témoigne qu'en Amérique latine, pour faire des réformes il faut faire des révolutions¹.

En troisième lieu, le zapatisme a eu l'énorme mérite, pour ce qui concerne les sciences sociales, dans l'atmosphère académique raréfiée des années quatre-vingt-dix – plongée dans les vapeurs enivrantes et très peu innocentes du post-modernisme, du « tournant linguistique », du post-marxisme, de l'individualisme méthodologique et d'autres extravagances du même style – de poser la problématique des sujets et du conflit social qu'avaient abandonnée, dans leur détour théorique, les intellectuels possédés par « la soif de nouveautés ». Comme le relève justement John Holloway, en ce premier janvier 1994, les zapatistes ont surgi « tels des hommes préhistoriques émergeant de leurs cavernes pour parler de dignité et d'humanité ». L'irruption soudaine de ces paysans, de ces indigènes et d'autres « damnés de la terre » ignorés par la science contemporaine – qui ont dû cacher leurs visages pour que les puissants daignent les voir ! – a mis fin aux scolastiques stériles et précipité une recomposition accélérée des objectifs des sciences sociales dans notre région. Aussi Pablo González Casanova a-t-il parfaitement raison de souligner, dans sa participation au dialogue de Cuernavaca, la « contribution universelle » du zapatisme, qu'il situe à plusieurs niveaux. D'abord, dans la Selva Lacandona, on « réfléchit avec une profondeur exceptionnelle à un projet de démocratie universelle, de démocratie alternative qui met l'accent sur la structuration des pouvoirs dans les communautés sociales sur la base d'un type de démocratie pluraliste, respectueuse de toutes les religions, de toutes les idéologies ». En outre, souligne Pablo González Casanova, le caractère civilisateur du zapatisme s'enracine dans une extrême sensibilité à ce qui fonde la problématique morale des

révolutions et des mouvements sociaux, ainsi que dans la « découverte d'une valeur extraordinaire: la dignité »

Si l'on reconnaît l'exceptionnelle singularité et nouveauté du zapatisme, il faut aussi examiner les enseignements que les mouvements sociaux contestataires et les forces progressistes d'Amérique latine pourraient tirer de l'expérience et de certaines thèses avancées par l'EZLN. (...)

Société civile et démocratie

Le zapatisme a introduit une innovation radicale dans les conceptions théoriques de la gauche, faisant souffler une brise rafraîchissante sur les dogmes poussiéreux et sur les sages catégories analytiques. Il nous paraît d'autant plus pertinent de soulever un certain nombre de problèmes inhérents aux innovations théoriques dont est porteuse la guérilla zapatiste.

Dans diverses interventions de Marcos et dans de nombreux documents de l'EZLN apparaissent des références réitérées à « l'humanité » et à « la société civile », ou encore des expressions comme « la démocratie de tous », et d'autres du même genre. La Deuxième déclaration de la Selva Lacandona (1994) lance un appel émouvant à la société civile pour « qu'elle s'organise sous les formes qu'elle considère pertinentes afin de pouvoir assurer le passage à la démocratie dans notre pays ». Des affirmations similaires réapparaissent sous une forme plus marquée dans la Cinquième déclaration de la Selva Lacandona (1998): « La société civile nationale a constitué le facteur fondamental qui a permis que les justes revendications des zapatistes et des indigènes de tout le pays continuent à être portées par des mobilisations pacifiques. »; « c'est maintenant l'heure de la société civile nationale et des organisations politiques et sociales indépendantes »; « nous voulons la démocratie, la justice et la liberté pour tous. » (...) Des expressions prisées des zapatistes, comme « l'humanité » ou « la société civile » peuvent induire de sérieuses équivoques, voire conduire à des échecs catastrophiques si, au-delà de l'agitation et de la propagande, elles se transforment en catégories interprétatives de la réalité politique et en phares illuminant les ténèbres de la conjoncture.

Examinons quelques-unes des interrogations que cela suscite.

- a) Sur « la société civile ». Quel est le rôle des classes sociales et de leurs affrontements au sein de « l'humanité » et de la « société civile »? Peut-on raisonnablement supposer que les zapatistes adhèrent aux thèses qui postulent que les classes sociales ont disparu dans le capitalisme globalisé et que leurs antagonismes se sont ainsi évaporés dans l'atmosphère diaphane de la « société réseau »? Absolument pas. Pourtant, le rejet salutaire par les zapatistes de certaines des tristement célèbres thèses du « marxisme officiel » qui prévalait en Union soviétique – la réduction des contradictions sociales à la

lutte des classes, au mépris de toutes les autres dimensions, qui a fait tant de mal en Amérique latine – ne devrait pas se faire au prix d'une attitude éclectique face aux conceptions incontestablement « pré-marxistes » des théoriciens du « post-capitalisme », niant la réalité des classes sociales et de l'exploitation capitaliste. Si les turbulences de la fin du xx^e siècle ont confirmé quelque chose, c'est que le cours du processus historique a largement validé les réalités mises au jour très tôt par Marx et Engels dans le *Manifeste communiste*, et que l'importance stratégique des classes sociales, loin de s'étioler, n'a fait que s'affirmer tout au long du xx^e siècle². De ce fait, des invocations génériques du style de celles que nous examinons ici pourraient devenir des obstacles majeurs quand il s'agit de caractériser de façon pertinente les situations où se développent les antagonismes entre les mouvements contestataires et les « forces de l'ordre ». Les latifundistes du Chiapas et les paramilitaires qui perpétuent par la violence la sujétion de l'indigène ne font-ils pas partie de « l'humanité » et de la « société civile »? Et que dire des grandes entreprises qui s'emploient à chasser les paysans de la selva Lacandona? La « société civile » serait-elle un concept qui sublimerait la division entre exploités et exploités? Nous ne pensons pas que les zapatistes aient la moindre hésitation sur ces questions, mais la légèreté avec laquelle ils recourent à certaines expressions sème la confusion et pourrait avoir des effets particulièrement négatifs pour l'avenir de la gauche dans nos pays.

- b) Sur la démocratie. On peut se demander si ne se glissent pas, dans le discours zapatiste, des éléments qui relèvent d'une conception de l'État et de la démocratie propres au libéralisme politique. On ne perçoit pas toujours, en effet, une conscience claire que la démocratie est une forme d'État et que, dans le capitalisme – et plus largement, dans une société de classes – même la plus évoluée des démocraties ne sera rien d'autre qu'un pacte par lequel les classes inférieures abdiquent leur droit à la révolution et négocient – dans des conditions plus ou moins favorables, en fonction d'un rapport de forces historiquement déterminé – les modalités de leur propre exploitation. La théorie politique marxiste met ainsi en lumière que la démocratie contient aussi son contraire, c'est-à-dire une dictature de classe. Les méthodes et l'appareil institutionnel et légal par lesquels la minorité propriétaire des moyens de production établit son pouvoir sur la majorité des dépossédés peuvent respecter, jusqu'à un certain point, certains droits et garanties constitutionnelles (il ne s'agit certes pas d'un détail ou d'une simple « formalité »). Mais cela ne change en rien la nature despotique d'un ordre politique où les minorités s'imposent systématiquement aux majorités. Aristote affirmait déjà que, les pauvres étant toujours en plus grand nombre, il ne s'agit pas d'une simple question arithmétique mais d'une question sociale, autrement dit de la façon dont une

classe dominante s'érige au-dessus de tous en usant de méthodes démocratiques. Dans la tradition libérale, au contraire, la démocratie se vide de tout contenu égalitaire et émancipateur, pour se réduire à l'abstraction fétichisée d'une pure procédure administrative. C'est ainsi que, véritable apothéose du non-sens, Joseph Schumpeter a pu écrire, au milieu du siècle dernier, que la démocratie est une méthode de prise de décisions par laquelle la communauté peut décider « démocratiquement » s'il convient de persécuter les chrétiens, de condamner les sorcières au bûcher, ou d'exterminer les juifs. Réduite à une procédure ou à une méthode, la démocratie est indifférente aux contenus des décisions et aux valeurs qui les fondent. Tel est l'héritage lamentable que nous a laissé le fondateur du libéralisme politique contemporain, dont l'influence s'est exercée durablement sur le savoir conventionnel des sciences sociales et singulièrement de la science politique. Pour résumer : l'État est avant tout un « pacte de domination de classe », et cela vaut autant pour les pays capitalistes de la périphérie régulièrement soumis à de brutales dictatures que pour les plus développés où, selon Lénine, la démocratie bourgeoise est la « formule la mieux adaptée » pour imposer la domination d'une classe, ou d'une alliance de classes, sur les autres. C'est pourquoi un projet se proposant de construire une « démocratie universelle » – où oppresseurs et opprimés cohabitent pacifiquement ? – ne saurait constituer une perspective suffisamment solide pour orienter l'action des acteurs sociaux du changement et assurer la transformation structurelle de l'Amérique latine.

La question du pouvoir et « l'illusion étatique »

« Le cœur de ce qui est nouveau dans le zapatisme – affirme Holloway – réside dans le projet de changer le monde sans prendre le pouvoir. » Dans une formulation plus vaste, les zapatistes affirment : « Il n'est pas nécessaire de conquérir le monde. Il nous suffit de le reconstruire. ». Pour Holloway, le zapatisme permet à la gauche de dépasser « l'illusion étatique », obstacle doctrinaire d'une vieille conception étatico-centriste de la révolution qui assimilait celle-ci à « la conquête du pouvoir étatique et à la transformation de la société par l'État ». Selon lui, la controverse marxiste classique qui opposait tenants de la réforme et partisans de la révolution recouvrait, au-delà des différences patentes, un accord fondamental quant au caractère étatico-centriste du processus révolutionnaire : « Le grand apport des zapatistes aura été de rompre le lien entre révolution et contrôle de l'État ». Plusieurs objections peuvent être soulevées contre cette affirmation.

Il faut d'abord relever un élément de toute première importance sur lequel insiste Holloway : c'est le capitalisme lui-même qui a développé un modèle d'organisation de plus en plus étatico-centriste. Si, dans la pensée marxiste classique on peut relever clairement une tendance étatico-centriste – plus ou

moins marquée selon les cas – cela obéit à deux causes.

D'abord le marxisme, en tant que théorie, reproduit dans la sphère de la pensée les événements, les processus et les structures existant dans la réalité. Ensuite, il ne peut pas, en tant que théorie, être immunisé contre les influences qu'exerce sur les forces contestataires la forme prédominante d'organisation des oppresseurs. Cette dimension a été perçue avec une singulière lucidité par des théoriciens et des protagonistes aussi éminents que Lénine et Gramsci, mais aussi par des analystes non-marxistes comme le sociologue allemand Georg Simmel. Si un système comme le capitalisme accentue sans cesse le rôle de l'État dans la perpétuation de ses conditions de domination, il ne semble pas très raisonnable que ses adversaires passent outre ce caractère pour concentrer leurs efforts dans d'autres directions. Comment ignorer, en effet, l'importance du rôle de l'État dans l'accumulation capitaliste, dont le cycle s'est accéléré à partir de la grande dépression de 1929, pour conduire à une évidente « étatisation » du processus d'accumulation ? Ce phénomène a mis en lumière un trait essentiel de l'État capitaliste en tant qu'organisateur de la domination de la classe capitaliste et, simultanément, de désorganisateur des classes dominées.

Même si dans les pays de la périphérie l'État s'est dans une large mesure affaibli, à la merci des oligarchies qui contrôlent les « marchés », il a pourtant continué d'assurer fidèlement les deux fonctions soulignées. Un mouvement révolutionnaire anticapitaliste qui ignorerait un aspect aussi fondamental, aurait beaucoup de mal à se situer à la hauteur des circonstances si la dynamique des luttes sociales le confronte à des choix draconiens dans une conjoncture critique. Le capitalisme contemporain mène une croisade théorique contre l'État, alors qu'en pratique il ne cesse de développer ses moyens et de lui assigner de nouvelles tâches et de nouvelles fonctions. En réalité, « l'illusion étatique » semble bien plus se nicher dans les conceptions qui, faisant fi des évidences, refusent de distinguer la rhétorique anti-étatique de la pratique étatisante du capitalisme « réellement existant », et de saisir la dimension stratégique renforcée que l'État revêt comme garant de la continuité de la domination capitaliste.

Les limites de cette conception deviennent plus criantes encore quand Holloway y incorpore une thèse très proche de la pensée néo-libérale, postulant que « les États ne sont pas les centres de pouvoir présentés dans les théories étatico-centristes de Rosa Luxemburg et Bernstein ». Cette analyse culmine dans l'affirmation de la prétendue disparition du capital national et son remplacement par un capital global qui n'aurait plus pour base les États-nations et opérerait dorénavant en s'appuyant sur les structures que lui offre la mondialisation de l'économie. Nous avons présenté ailleurs les preuves irréfutables démontant les erreurs radicales qui président à cette thèse et les préjugés considérables qu'elle

pourrait porter à un mouvement révolutionnaire qui la ferait sienne. L'idée que les principaux acteurs de la scène économique mondiale, les « méga-corporations », auraient acquis une totale autonomie vis-à-vis de toute base nationale n'est rien d'autre qu'une légende néo-libérale, démentie sans appel par les données concernant le monde de l'entreprise d'aujourd'hui. Comment concilier le caractère prétendument « post-national » des grandes corporations « globales » avec le fait que moins de 2 % seulement des membres des directoires des méga-corporations américaines et européennes sont étrangers, et que plus de 85 % de leurs développements technologiques se situent dans leurs frontières « nationales » ? Quelle que soit l'étendue de leurs opérations, Boeing ou Exxon sont des firmes nord-américaines, tout comme Volkswagen et Siemens sont allemandes, Toyota et Sony japonaises. Quand un gouvernement menace leurs intérêts, quand un concurrent « déloyal » met en cause leur situation dominante sur le marché, ce n'est pas le Secrétaire général de l'ONU ou le Conseil de sécurité qui prennent les choses en main, mais bien les ambassadeurs des États-Unis, de l'Allemagne et du Japon qui essaient de protéger « leurs » entreprises. L'expérience de l'Argentine des années quatre-vingt-dix est, de ce point de vue, très édifiante.

Noam Chomsky cité une enquête publiée par la revue *Fortune* où les cent principales firmes transnationales du monde, sans exception, ont déclaré avoir bénéficié, sous une forme ou sous une autre, des interventions en leur faveur des gouvernements de « leur pays » et où 20 % d'entre elles reconnaissent avoir échappé à la banqueroute grâce à des subventions et des prêts divers consentis par « leurs gouvernements ». Dans la même lignée, Ellen Meiksins Wood écrivait il y a peu que « derrière chaque corporation transnationale, il existe une base nationale qui dépend de l'État local pour assurer sa viabilité et d'autres États qui lui donnent accès à de nouveaux marchés et à une nouvelle force de travail ». En conclusion, « le nœud de la globalisation réside dans ce que la concurrence n'oppose pas seulement – et même pas principalement – des entreprises individuelles, mais bien des économies nationales. C'est ce qui fait que l'État-nation a acquis de nouvelles fonctions en tant qu'instrument de cette concurrence. » (Meiksins Wood, 2000, p. 116). Voilà pourquoi les États-nations continuent à jouer un rôle de premier plan dans le capitalisme contemporain. La mondialisation, bien loin d'être un résultat « naturel » ou spontané du système est, au contraire la conséquence voulue des politiques d'État des capitalismes métropolitains. Il serait bien imprudent de l'ignorer. (...)

On ne peut pas davantage accepter la thèse de « l'illusion du pouvoir » selon laquelle il serait désormais nécessaire de renoncer à la conquête du pouvoir politique. « Notre projet n'est pas de devenir puissants, dit Holloway, mais de dissoudre les rapports de pouvoir. » Admettons cette hypothèse. Comment se

dissolvent alors les rapports de pouvoir qui, comme au Chiapas, par exemple, ont condamné les peuples premiers à plus de cinq cents ans d'oppression et d'exploitation ? Peut-on raisonnablement supposer que les bénéficiaires d'un système follement inhumain et injuste – les latifundistes, les paramilitaires, les caciques locaux, etc. – reconnaîtront en grands seigneurs leur défaite face à la société civile, et accepteront de dissoudre leurs structures de pouvoir sans opposer une résistance acharnée ?

Les zapatistes ont mille fois raison quand ils dénoncent l'illusion selon laquelle il suffirait de prendre le pouvoir pour réaliser les formidables changements à l'ordre du jour de la révolution. L'échec sans appel du sandinisme au Nicaragua – une conquête du pouvoir qui ne fut pas suivie d'une transformation révolutionnaire et s'est vite corrompue par un processus de dégénérescence bureaucratique – est aussi riche de leçons que serait impardonnable l'erreur de ne pas entendre l'avertissement des zapatistes. Mais on ne combat pas le réductionnisme de ceux pour qui la prise du pouvoir suffirait réaliser le projet révolutionnaire en commettant une erreur symétrique consistant à prétendre que la question du pouvoir ne se pose plus.

Rebelles ou révolutionnaires ?

Le charme discret de « l'anti-politique »

Dans une interview réalisée par Scherer García et publiée dans la revue *Proceso*, Marcos se définit – et définit le zapatisme – en ces termes : « Nous nous considérons plutôt comme des rebelles qui veulent des changements sociaux. La définition classique du révolutionnaire ne nous convient pas. » Et il ajoute : « Le révolutionnaire tend à devenir un politique alors que le rebelle social reste un rebelle social. Si Marcos ou le zapatisme se transformait en un projet révolutionnaire, c'est-à-dire en quelque chose comme un acteur politique au sein de la classe politique, alors le zapatisme perdrait toute capacité de proposition alternative. »

Voilà une affirmation pour le moins curieuse. Comment penser, en effet, construire un monde nouveau sans que cette entreprise ne prenne la forme – objectivement, indépendamment de la volonté de ses protagonistes – d'un projet révolutionnaire ? N'en déplaise aux catéchistes de l'ultra-gauche, on peut difficilement expliquer les révolutions par la conscience qu'en ont leurs acteurs ou par les propositions de leurs dirigeants. La dialectique de l'histoire – « la ruse de la raison » pour Hegel ou la « fortune » pour Machiavel – fait qu'elles sont souvent le résultat imprévu (et même, parfois, indésirable) de certains conflits dans une conjoncture politique déterminée. Les gueux qui ont pris d'assaut la Bastille savaient-ils que ce serait l'acte fondateur d'une révolution qui allait anéantir l'*Ancien régime* ? Les ouvriers et les paysans qui ont

engagé la longue marche avec Mao savaient-ils que le socialisme les attendait au détour du chemin ? Le Mouvement du 26 juillet voulait renverser Fulgencio Batista, mais pensait-il aussi construire une société socialiste ? Et que dire des ouvriers, des paysans et des soldats qui ont pris d'assaut le Palais d'hiver des tsars à Saint-Pétersbourg en février 1917 ?

Comment se pourrait-il donc que les exigences des zapatistes – terre, travail, logement, liberté, démocratie, autonomie des communautés, etc. – soient vues par le pouvoir autrement que comme un appel virulent à la révolution, comme un encouragement à la sédition qu'il faut réprimer avec toute la vigueur de la loi ? On ne peut pas ignorer le rapport dialectique entre rébellion, réforme et révolution, selon laquelle un incident mineur peut, dans des circonstances déterminées, devenir le détonateur d'un processus révolutionnaire. Rappelons-nous encore que, pour les classes dominantes, il ne saurait y avoir de « demandes raisonnables » venant d'en bas, et moins encore du Chiapas.

Alors que les extorsions commises par les grandes entreprises et leurs menaces de putsch sont valorisées par l'idéologie dominante comme une exigence légitime des « forces du marché », les revendications les plus élémentaires des opprimés sont automatiquement dénoncées comme irrationnelles, insensées, irresponsables, et méritant à ce titre des châtiments exemplaires.

Un objectif irréprochable

L'argumentation de Marcos est irréprochable quand elle cherche comment éviter une nouvelle distorsion des processus révolutionnaires. Mais il déclare « qu'un révolutionnaire se propose avant tout de changer les choses par en haut, et non par en bas, comme c'est le cas d'un rebelle social. Le révolutionnaire a pour objectif d'organiser un mouvement, de prendre le pouvoir et de transformer les choses par en haut. Le rebelle social organise les masses et, par en bas, œuvre au changement sans avoir à se poser la question de la prise du pouvoir. ». Mais la déviation bureaucratique de la révolution – particulièrement flagrante dans le cas soviétique – exprime précisément la capitulation de sa direction et l'épuisement de l'élan révolutionnaire. Autrement dit, prétendre transformer les choses par en haut, c'est entériner l'épuisement de la révolution. Pourquoi prendre pour paradigme de « la révolution » ce qui est de toute évidence son échec ? Une révolution pilotée « par en haut », c'est tout sauf une révolution socialiste ou anticapitaliste. Elle s'apparente plutôt à ce que Gramsci appelait une « révolution passive » ou, ce qui revient au même, à une contre-révolution.

Et comment fait donc notre rebelle social pour organiser les masses et transformer la réalité par en bas sans susciter une riposte violente de ceux d'en haut ? On pourrait défendre le projet historique d'une société nouvelle en faisant l'économie d'un dispositif stratégique aussi important que l'État ? Si tel

était le cas, comment expliquer que l'EZLN n'ait pas encore obtenu l'inscription dans la loi du droit des communautés indigènes à une pleine autonomie, alors que la stratégie de transformation « par en bas » des zapatistes bénéficie d'une légitimité impressionnante ? Sans doute faut-il y voir une sanction concrète du fait que, contrairement à ce que prétend la rhétorique anti-État, l'État-nation reste un élément crucial du capitalisme contemporain.

Se proposer la conquête du pouvoir peut s'avérer compliqué et dérangeant, mais écarter toute discussion à ce sujet ne fait pas progresser d'un millimètre la marche de l'histoire. Cela risque au contraire de signifier un pas de plus en arrière.

Il faut aussi relever une certaine idéalisation du « rebelle social ». L'histoire de l'Amérique latine regorge de dirigeants sociaux qui, bénéficiant d'une légitimité considérable et nullement usurpée, se sont retrouvés la proie des mécanismes subtils de cooptation, d'assimilation et d'intégration dont la société bourgeoise est prodigue. Cette conception du rebelle social suppose une vérité axiomatique postulant l'incorruptibilité des dirigeants sociaux face à la corruptibilité absolue des politiques. Cet axiome est indéfendable. L'histoire de la révolution mexicaine et de l'État priiste témoigne de l'énorme capacité de l'establishment à recruter dans ses rangs certains des plus brillants dirigeants sociaux issus des classes et des couches subalternes. Comme on le dit au Mexique, avant d'être « charro » (bureaucrate d'une organisation sociale incorporée à l'appareil de domination de la classe dominante) il faut avoir été dirigeant social et pouvoir compter sur un appui de la base. « L'anti-politique » du zapatisme est dangereuse. Il s'agit d'une grave erreur, a fortiori pour un mouvement visant à rien moins que de construire un monde nouveau ; cette erreur s'apparente sémantiquement au prêche néolibéral qui fulmine contre la politique considérée comme un « bruit » ou une « externalité négative » nuisible au fonctionnement serein des marchés. Il flotte, de ce point de vue, dans le propos des zapatistes une certaine satanisation de la politique et de l'État conforme au *Zeitgeist* de notre époque, dominée par un sens commun patiemment édifié par le néolibéralisme.

L'EZLN est devenue, dès son apparition, un des emblèmes les plus beaux et les plus nobles des résistances et des luttes contre le néolibéralisme, contre la dictature des marchés et contre toute forme d'oppression. Le zapatisme a fait montre d'une efficacité impressionnante comme mouvement de transformation qui met en cause l'ordre des choses existant. Il faut éviter – comme cela s'est produit en diverses occasions – qu'un mouvement emblématique, incarnant les aspirations universelles de l'humanité, soit sacralisé, ses dirigeants transformés en prophètes et ses paroles élevées au rang de dogmes indiscutables. Ni l'hérésie, ni l'abnégation et les souffrances des communautés indigènes et

paysannes zapatistes, ni le dévouement de ses dirigeants au service d'un projet de rédemption universelle ne devraient conduire à une acceptation religieuse de tout ce qui émane de l'EZLN. Cette attitude serait totalement contraire aux enseignements les plus profonds et les plus permanents du zapatisme. Mais l'histoire des luttes sociales et du socialisme en Amérique latine a donné des témoignages plus que convaincants de notre irrésistible tendance à « être plus papiste que le pape », à défier les dirigeants, et à convertir leurs déclarations en révélations divines. C'est ce qui s'est produit avec la révolution cubaine et, dans une moindre mesure, avec le sandinisme. Soyons convaincus que l'exercice de la critique est la meilleure manière pour nous de contribuer au succès de la lutte émancipatrice du zapatisme.

Il faut aborder avec audace les nouveaux défis qu'impose la situation présente, où les anciennes façons de « faire de la politique » – l'avant-gardisme, l'apparatisme et bien d'autres « ismes » encore – ont démontré une nouvelle fois leur irrémédiable inutilité. Mais il ne faut pas chercher une issue dans « l'anti-politique » ou dans l'invocation romantique de la société civile, de l'humanité et de la démocratie ; pas plus que dans la vacuité du discours post-moderne sur « les nouvelles modalités de l'action politique » qui n'est rien d'autre qu'un cache-sexe dissimulant la dictature des marchés.

Bibliographie

- Arguedas, Sol (compilatrice) (1999). *Chiapas en el mundo actual. Diálogo académico en el CRIM-UNAM*. Cuernavaca : CRIM.
- Borón, Atilio A. (1997). *Estado, capitalismo y democracia en América Latina*. Buenos Aires : service de publications du CBC.
- Borón, Atilio A. (1999). « Pensamiento único y resignación política. Los límites de una falsa coartada », dans Atilio A. Borón, Julio Gambina et Naún Minsburg (compilateurs), *Tiempos Violentos. Neoliberalismo, globalización y desigualdad en América Latina*. Buenos Aires : CLACSO/Eudeba.
- Borón, Atilio A. (2000). *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.
- Holloway, John (2001). « El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina », *OSAL* n° 4, juin. Buenos Aires.
- V. I. Lenin. « Septième congrès extraordinaire du PC (b) de Russie », *Œuvres choisies*.
- Meiksins Wood, Ellen. (1998). « The Communist Manifesto 150 years later »,

in *Karl Marx and Friedrich Engels, The Communist Manifesto*. New York : Monthly Review Press.

Meiksins Wood, Ellen. (2000). « Trabajo, clase y estado en el capitalismo global », *OSAL* n° 1, juin. Buenos Aires.

Scherer García. « La entrevista insólita », *Proceso*, n° 1271, 11 mars (p. 11-16). Buenos Aires.

Schumpeter, Joseph A. (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. New York : Harper and Row.

Traduit de l'espagnol (Argentine) par Robert March

1 Voir A. Borón, 1997 : chap. 2 et 5 ; Borón, 2000 : chap. 6.

2 Voir Borón, 2000 : chap. 1 ; Meiksins Wood, 1998.

Jérôme Baschet

Historien, EHESS (Paris) et Universidad Autonoma de Chiapas (Mexique)
Auteur de *L'Étincelle zapatiste – Insurrection indienne et résistance planétaire* (Denoël, 2002)

Du guévarisme au refus du pouvoir d'État: les zapatistes et le champ politique

Le soulèvement zapatiste, qui a secoué le Mexique à partir du 1^{er} janvier 1994, compte sans doute parmi les mouvements de résistance les plus significatifs de la décennie passée, et la Rencontre Intercontinentale pour l'Humanité et contre le Néolibéralisme organisée dans les montagnes chiapanèques en 1996 peut être tenue pour l'un des premiers signes d'une reprise de la mobilisation internationale dont Seattle est une étape décisive¹. L'EZLN (Armée zapatiste de libération nationale) n'a produit aucun traité ou essai théorique, mais ses prises de positions – communiqués, discours ou interviews – comportent une critique de ses propres origines (une organisation guévariste « avec toute la tradition des guérillas latino-américaines des années soixante, groupe d'avant-garde, idéologie marxiste-léniniste, qui lutte pour la transformation du monde et cherche à prendre le pouvoir en une dictature du prolétariat », ainsi que la définit le sous-commandant Marcos²). Le résultat est un étrange « cocktail » dans la formation duquel a joué un rôle décisif la transmutation du « foco guerrillero » en une organisation des communautés indigènes chiapanèques, ainsi que la revendication d'une filiation avec les luttes de la révolution mexicaine et en particulier d'Emiliano Zapata. Au mouvement zapatiste apparu au grand jour en 1994, aucune des étiquettes politiques antérieurement disponibles ne convient, comme l'admet son porte-parole (« lorsqu'on me demande: qu'est-ce que vous êtes? Marxistes, léninistes, castristes, maoïstes ou quoi?, je ne sais pas. Vraiment, je ne sais pas. Nous sommes le produit d'une hybridation, d'une confrontation, d'un choc, dans lequel – heureusement, je crois – nous avons perdu »). L'EZLN revendique ainsi l'indéfinition comme une vertu politique destinée à contrer les dérives dogmatiques et à favoriser la convergence des différences. Certes, une telle indéfinition ne saurait être que relative et n'est pas sans limites; mais sans doute est-elle particulièrement adaptée à un

moment de reprise et de recomposition des mouvements de résistance. C'est ainsi en tout cas – non sans risque de se transformer en cette « auberge espagnole » que certains raillent volontiers – que le mouvement zapatiste a pu s'attirer la sympathie ou le soutien actif d'individus et de groupes venus d'horizons forts différents. On a vu converger vers lui, tant au plan national qu'international, des marxistes-léninistes (plus ou moins orthodoxes), des trotskistes (dont la plupart des organisations mexicaines se sont fondues dans le Front Zapatiste de Libération Nationale, organisation civile créée à l'initiative de l'EZLN en 1997), des libertaires, des socio-démocrates ainsi que des individus sans appartenance, voire sans formation politique antérieure.

On se propose ici de mettre en évidence les aspects du mouvement zapatiste qui suscitent l'intérêt conjoint de différentes tendances marxistes et libertaires et qui constituent effectivement un terrain pertinent pour la recherche de convergences entre elles. Ce bref examen peut s'ordonner autour de deux aspects principaux: la question de l'État et de l'autonomie; celle du statut de l'organisation et de ses pratiques. On se limitera pour l'essentiel à l'exposé des positions zapatistes, la place manquant ici pour définir avec précision le processus de constitution de ces conceptions et pour établir les différents canaux qui ont pu favoriser leur apparition. Au reste, on croit apercevoir que c'est principalement la critique de sa propre tradition marxiste-guévariste, en un moment historique marqué par l'implosion finale d'un « socialisme réel » qui depuis longtemps n'avait plus rien de réellement socialiste, qui conduit l'EZLN à un rapprochement avec des positions libertaires.

Le refus de la prise du pouvoir et la construction de l'autonomie

L'une des affirmations zapatistes qui a le plus surpris et qui a donné lieu à de vifs débats est le refus insistant de la prise du pouvoir³. Quel est l'objectif du soulèvement?, se demande Marcos dès le 2 février 1994: « la prise du pouvoir? Non, une chose à peine plus difficile: un monde nouveau ». Puis, dans la convocation à la Rencontre intercontinentale: « Il n'est pas nécessaire de conquérir le monde. Il suffit que nous le fassions neuf. Nous-mêmes ». L'objectif de l'EZLN est « la construction d'une pratique politique qui ne cherche pas la prise du pouvoir mais l'organisation de la société », principe également assumé par le Front zapatiste, qui entend être une « force politique qui ne soit pas un parti politique. Une force politique qui puisse organiser les demandes et propositions des citoyens (...) Une force politique qui ne lutte pas pour la prise du pouvoir politique, mais pour une démocratie dans laquelle celui qui commande, commande en obéissant », une force enfin dont les membres ne briguent ni poste gouvernemental, ni charge d'élection populaire. Afin d'éviter bien des malentendus, on croit devoir faire l'hypothèse que

lorsque les zapatistes disent refuser la prise du pouvoir, ils ne préconisent nullement une désertion du champ politique, mais écartent la perspective d'une lutte, tant militaire qu'électorale, pour la conquête du pouvoir d'État. Ils ne négligent pas la question du pouvoir en général et de l'État en particulier, et admettent même la nécessité des partis politiques, des élections et d'une organisation du pouvoir, tout en précisant que leur rôle comme zapatistes n'est pas d'intervenir directement dans ce champ. Du reste, la création, à partir de décembre 1994, de 39 municipes autonomes zapatistes dont on ne saurait nier qu'ils constituent une forme de gouvernement fortement structurée établit en toute évidence que les zapatistes sont soucieux de construire de nouvelles structures de *pouvoir politique*.

La désertion de la sphère étatique s'exprime au moins de deux manières, selon le contexte considéré. Dans le moment actuel, les zapatistes semblent admettre que le pouvoir d'État reste une affaire de spécialistes (les partis politiques), tandis que la tâche d'une organisation zapatiste et de la société civile en général consiste « non à vaincre le gouvernement et à en mettre un autre », mais à « ouvrir un espace de lutte politique où la majorité des gens puisse exercer une participation politique », à contrôler le pouvoir et à faire pression sur lui pour obtenir la satisfaction des revendications populaires. Le Pouvoir continue alors d'exister comme une instance séparée, qu'il s'agit cependant de réduire peu à peu à un rôle d'instrument soumis à la volonté collective : « Nous voulons participer directement aux décisions qui nous concernent, contrôler nos dirigeants, quelle que soit leur filiation politique et les obliger à commander en obéissant. Nous ne luttons pas pour la prise du pouvoir, nous luttons pour la démocratie, la liberté et la justice ». D'autre part, dans une perspective de transformation sociale plus poussée, il s'agit de repenser l'organisation politique en la construisant depuis la société elle-même, de telle sorte que celle-ci s'empare directement de toutes les actions politiques à sa portée. L'autonomie est le nom donné à cette logique d'auto-organisation de la société. Si l'autonomie revendiquée par l'EZLN est d'abord une manifestation du droit à l'autodétermination des peuples indigènes leur permettant l'exercice de droits propres, dans le cadre national, et la mise en place de normes spécifiques d'organisation collective, elle consiste plus largement à « construire des instances autonomes qui, sans être exclusivement indigènes, font partie de la structure de l'État et rompent avec le centralisme ». L'autonomie est ainsi conçue « dans le contexte d'une lutte nationale beaucoup plus ample et diverse, comme un élément de *l'autonomisation de la société civile dans son ensemble* ». Forme d'organisation politique décentralisée et participative valant pour tous les Mexicains, l'autonomie zapatiste aboutit à la destruction de la séparation hiérarchique entre gouvernants et gouvernés (« entre la société politique d'une côté et la société civile de

l'autre », placée « en dessous de cette société politique et sans pouvoir participer à la prise de décision »), c'est-à-dire à l'auto-gouvernement de la société l'emportant sur la logique du pouvoir d'État. Les zapatistes semblent donc avancer deux propositions distinctes quoique compatibles : d'un côté, le maintien d'un appareil d'État que la société contrôle *de l'extérieur* en l'obligeant à lui obéir ; de l'autre, l'auto-organisation de la société qui reconstruit d'elle-même et par en bas des formes d'organisation politique nouvelles. On peut comprendre qu'il s'agit de promouvoir simultanément ces deux perspectives : la première se confronte aux formes existantes de l'État ; la seconde se déploie dans la rupture rebelle, en terre zapatiste ou ailleurs, et gagne ainsi du terrain sur la première. Ce rejet de la prise du pouvoir d'État et ce désir de reconstruire la pratique politique d'une autre manière font écho au zapatisme des années 1910. On connaît l'épisode de l'entrée dans Mexico des forces villistes et zapatistes en décembre 1914 et la scène où Villa et Zapata prennent place tour à tour dans le fauteuil présidentiel, simplement « pour voir comment ça fait », selon leurs propres paroles. Leur dialogue à Xochimilco, quelques jours auparavant, indique clairement leur refus d'assumer le pouvoir central, et l'idée que, pour eux, la tâche pertinente consiste plutôt à contrôler les gouvernants et à fortifier localement l'organisation du mouvement social. Au reste, si Zapata quitte Mexico, c'est pour mieux contribuer au succès des luttes paysannes dans son état de Morelos. Là, s'impose non seulement une réforme agraire, mais aussi une ample révolution sociale, menée sur la base d'une auto-organisation des villages combinée avec la direction du quartier général politique et militaire de Zapata, faisant office de gouvernement de Morelos et sachant prendre des décisions dans tous les domaines⁴. Le cri de « Terre et liberté » synthétise ce double aspect, puisque le second terme se réfère au souci, si important pour Zapata, d'instaurer des Municipes Libres où puisse s'exercer un pouvoir des villages destiné à se fédérer au niveau des districts et à converger vers les décisions du quartier général zapatiste (soit, pour l'essentiel, la revendication que l'EZLN prolonge sous le nom de municipes autonomes). On peut comprendre ainsi la posture des néo-zapatistes : pas plus pour eux que pour Zapata, le refus de la prise du pouvoir d'État ne signifie le renoncement à une lutte politique ni à la perspective d'une organisation nouvelle du pouvoir.

En second lieu, la position de l'EZLN peut être considérée comme une critique (en acte plutôt qu'explicitée théoriquement) de l'héritage révolutionnaire d'inspiration léniniste (y compris le guévarisme). Les zapatistes voient clairement le risque d'une vision jacobine, sans doute pertinente s'agissant de la bourgeoisie de la fin du xviii^e siècle, mais dangereuse si elle conduit à une identification du prolétariat à la bourgeoisie du point de vue de la saisie révolutionnaire du pouvoir. Cette conception fait de la prise du pouvoir d'État la clé du

processus révolutionnaire et l'instrument quasi exclusif d'une transformation de la société renvoyée finalement à une seconde étape qui se fait toujours attendre. La valeur critique du refus zapatiste de la prise du pouvoir est indiquée nettement par cette affirmation: « nous avons pensé qu'il fallait reformuler le problème du pouvoir, ne pas répéter la formule selon laquelle pour changer le monde il est nécessaire de prendre le pouvoir et, une fois au pouvoir, alors oui, on organisera le monde comme il lui convient le mieux, c'est-à-dire comme il me convient le mieux à moi qui suis au pouvoir ». Si Marx déjà, après la Commune de Paris, mettait en garde contre les dangers d'une reproduction du modèle bourgeois de l'État et insistait sur sa nécessaire destruction, la critique est plus nécessaire encore après les égarements auxquels l'obsession étatiste a conduit les efforts révolutionnaires du xx^e siècle. De fait, l'expérience historique atteste que le schéma mentionné plus haut entraîne une excroissance démesurée de l'État qui étouffe la société, impose sa propre conservation comme objectif primordial et devient le plus sûr rempart contre toute véritable révolution sociale. C'est pourquoi les zapatistes, soucieux de se prémunir contre l'obsession de la prise du pouvoir et la vision d'un processus révolutionnaire se construisant par en haut, déplacent la question du contrôle de l'État vers celle de l'organisation de la société engageant par en bas sa transformation.

Mais les positions zapatistes ne sont pas sans contradiction. En effet, en même temps qu'il « critique la surestimation de l'État comme instrument déterminant de la révolution sociale » (K. Korsch), l'EZLN assume l'exigence de libération nationale inscrite dans son nom et affirme son attachement aux concepts de souveraineté et d'indépendance nationales: « les zapatistes pensent que la défense de l'État national est nécessaire face à la globalisation (...) que, au Mexique (attention: au Mexique), la récupération et la défense de la souveraineté nationale font partie de la révolution anti-néolibérale »⁵. Si les avancées du capitalisme néo-libéral poussent l'État-nation à se défaire des obligations nées du compromis keynésien des années trente-soixante-dix, en un strip-tease qui ne lui laisse que le strict minimum sécuritaire, la lutte contre le néolibéralisme suppose une défense de ces acquis. Au sujet de l'attachement zapatiste à l'État-nation, on peut avancer trois remarques. Tout d'abord, en dépit d'un patriotisme ostensiblement affirmé – qui n'a pas été sans provoquer la gêne de bien des sympathisants européens du zapatisme –, il est aisé de voir que le souci zapatiste de la nation n'a rien d'un repli identitaire ou d'une fermeture chauviniste, tant il se combine intimement à une insistante perspective planétaire, invitant à « construire l'internationale de l'espérance » et en appelant à « la dignité, cette patrie sans nationalité qui se moque des frontières »⁶. En second lieu, il convient de rappeler la distinction, nécessaire quoique non sans limites, entre le nationalisme des puissances dominantes,

historiquement associé à l'affirmation des intérêts impérialistes, et le nationalisme subalterne des peuples dominés (celui des mexicains étant tout particulièrement imbriqué au rejet de l'hégémonisme nord-américain).

Surtout, on ne saurait séparer les éléments constitutifs de la posture zapatiste: l'État contre la globalisation néolibérale, mais aussi la société contre l'État. Il ne peut s'agir d'une exaltation absolue du cadre étatique national, puisqu'en même temps l'EZLN repousse l'obsession du pouvoir d'État et revendique, au sein de la nation, la primauté de la société et de son auto-gouvernement. Il n'en faut pas moins affronter la tension entre la critique zapatiste de l'État (au profit de l'auto-organisation de la société) et sa revendication de l'État-nation (face aux périls de la mondialisation). D'une certaine manière, l'EZLN semble ainsi manifester une conscience des ambivalences libératrices/oppressives de l'État-nation: la défense zapatiste de la souveraineté nationale entend tirer parti de ses vertus libératrices (vis-à-vis de l'extérieur), tandis que la revendication d'autonomie s'efforce d'écarter sa dimension oppressive (à l'intérieur). Mais une telle dissociation est-elle possible? S'agit-il d'un effort pour repenser une autre forme d'entité nationale, fondée sur la reconnaissance des différences et non sur un projet homogénéisateur, sur l'autonomie de la société et non sur un pouvoir d'État s'imposant au peuple qu'il est censé représenter? Ou bien est-ce une contradiction irrésolue et insurmontable, les aspects libérateur et oppressif de l'État-nation étant historiquement inséparables? Et la contradiction n'est-elle pas portée à son comble lorsque Marcos affirme que « le lieu du pouvoir est désormais vide (...) Le centre du pouvoir n'est plus dans les États-nations. Il ne sert donc à rien de conquérir le pouvoir »? L'analyse de la mondialisation vient ainsi apporter un nouvel argument à la critique de la centralité étatique des révolutions passées; mais si l'on reconnaît que les États-nations sont voués à n'avoir plus de pouvoir réel, la défense de leur souveraineté n'est-elle pas un combat d'arrière-garde voué à l'échec et de surcroît sans pertinence?

Au total, la réappropriation de l'expérience zapatiste des années 1910, jointe à une critique en acte des révolutions du xx^e siècle, a conduit l'EZLN à une mise en cause radicale du modèle jacobino-léniniste assimilant le processus révolutionnaire à la prise du pouvoir d'État et à l'usage de celui-ci comme moyen de transformation de la société. En même temps, s'ils font la critique de la représentation et s'ils prônent une transformation sociale se construisant par en bas à travers l'auto-organisation de la société, les zapatistes postulent d'autant moins la perspective d'une abolition immédiate de l'État que leur attachement au nationalisme mexicain et à la tradition des luttes anti-impérialistes de libération nationale les conduit – en lien avec une perspective internationaliste et non sans viser à en transformer la structure interne – à défendre l'État-nation face aux menaces du capitalisme néo-libéral. C'est en

ces termes – contradictions en voie de dépassement ou insurmontables? – que le zapatisme esquisse, sur la question de l'État, un espace de convergence entre courants marxistes et libertaires.

Une organisation consciente des dangers de l'organisation

Le refus de l'EZLN de se considérer comme une avant-garde, en étroite association avec le refus de la prise du pouvoir d'État, confirme que l'enjeu est bien une critique de l'héritage léniniste. Toute idée d'avant-garde n'est pas nécessairement à rejeter, si l'on entend par là le rôle que peuvent jouer, *commémédiateurs*, les individus ou les groupes parvenus à un degré aigu de conscience de la réalité sociale. Mais lorsque les zapatistes affirment avec insistance, dès janvier 1994 : « nous ne prétendons pas être l'avant-garde historique, une, unique et véritable », ce n'est pas à ce sens-là qu'ils se réfèrent, mais à l'usage dominant de cette notion au cours du xx^e siècle. Ce qu'ils refusent c'est l'idée d'un parti (ou d'une organisation) d'avant-garde, qui a conduit historiquement à la légitimation d'un groupe dirigeant, de plus en plus séparé de ceux au nom duquel il était censé exercer son pouvoir, et finalement installé au-dessus d'eux. Avant-garde auto-proclamée et éclairée par la connaissance des lois de l'histoire afin de guider le prolétariat vers la réalisation de son destin providentiel, le Parti finit par s'instituer en détenteur exclusif de l'essence révolutionnaire de la classe et en opérateur d'une dictature du prolétariat qui se transforme en dictature *sur* le prolétariat. En rejetant à la fois l'obsession jacobine de la conquête de l'État, la conception de l'organisation comme avant-garde et la notion de dictature du prolétariat (qui, articulée à la précédente, légitime la dérive substitutionniste de l'avant-garde), les zapatistes s'en prennent à un triptyque que l'on peut situer au cœur du léninisme et dont les conséquences ont tragiquement marqué l'histoire du xx^e siècle et des espérances révolutionnaires qu'il avait pu nourrir.

Du refus d'avoir « le douteux honneur d'être l'avant-garde des multiples avant-gardes dont nous souffrons » découle une dévalorisation volontaire de l'EZLN comme organisation (que Marcos définit volontiers comme « une sacré pagaille »), non seulement parce qu'elle est une armée – dès 1994, les zapatistes affirment qu'il est exclu que des militaires, fussent-ils les héros de la guérilla, prétendent assumer les charges d'un gouvernement civil –, mais aussi parce qu'elle doit reconnaître que le zapatisme est davantage que l'EZLN (il est « quelque chose qui déjà ne nous appartient plus, qui n'appartient pas à l'Armée Zapatiste de Libération Nationale, qui bien entendu n'appartient pas à Marcos, mais pas davantage aux seuls zapatistes mexicains »). Dans cette proclamation de dessaisissement, joue pleinement la volonté d'inverser la redoutable tendance des partis d'avant-garde à se considérer comme les détenteurs de l'es-

sence de la classe ou du groupe au nom duquel ils sont censés agir. L'EZLN ne prétend pas détenir une vérité exclusive et reconnaît que le mouvement qu'il a suscité a pris forme grâce à de multiples apports extérieurs. Il ne saurait donc s'approprier l'idée même du zapatisme et s'en considérer comme le seul dépositaire légitime. L'organisation existe comme telle, mais la primauté revient au mouvement social qui l'englobe et lui a permis de se développer.

D'autre part, l'objectif de l'EZLN ne saurait être le renforcement du poids politique de l'organisation elle-même, mais l'amplification du mouvement social. Comme organisation, il cherche à favoriser la création d'un espace démocratique permettant à la société de résoudre elle-même ses problèmes, comme il l'indique dès janvier 1994, avant de préciser deux ans plus tard qu'il entend « se convertir en une impulsion pour la transformation radicale de toutes les relations sociales ». Ainsi, les dialogues de San Andrés, à partir d'avril 1995, ne sont pas conçus comme une négociation entre l'EZLN et le gouvernement, mais comme « l'espace du Dialogue National, le forum d'expression tant désiré, où la société mexicaine construit un nouveau projet de nation ». C'est pourquoi l'EZLN, ayant formé une délégation incluant de très nombreux invités représentant d'amples secteurs de la société mexicaine, a surpris en leur affirmant que « la ligne est qu'il n'y a pas de ligne », que l'EZLN est au service de ses conseillers et non le contraire, et qu'il soutiendra les propositions résultant du consensus établi entre eux. Déjà, l'organisation de la Convention Démocratique Nationale, en août 1994, répond à ce principe : offrir à la société mexicaine un espace de discussion, remettre entre ses mains le devoir de transformer le pays, tout en avertissant la CND elle-même que « le droit à se considérer comme représentative » n'est jamais acquis et doit s'éprouver sans cesse dans la réalité des luttes sociales. Non seulement l'EZLN se place en retrait de la réunion qu'il convoque (« nous ne voulons ni ne pouvons occuper le lieu que certains espèrent nous voir occuper, le lieu d'où émanent toutes les routes, toutes les réponses, toutes les vérités »), mais il proclame sa subordination à la CND et plus encore au mouvement social effectif (« A elles [les mobilisations civiles et pacifiques] nous nous subordonnons, y compris au point de disparaître nous-mêmes comme alternative »; puis le 30 août 1996, Marcos interroge la société civile : « Avons-nous cessé d'être utiles? De servir à quelque chose?.. Si désormais prend fin notre moment, alors qu'il en soit ainsi »). Le primat du mouvement social sur l'organisation conduit à limiter le rôle de celle-ci et doit être éventuellement assumé jusqu'à son ultime conséquence : l'auto-dissolution de l'organisation.

Forme pratique du refus théorique de la notion d'avant-garde, l'auto-dévaluation de l'organisation se combine à la critique de la délégation. La lutte contre les dérives de la délégation de pouvoir – point où se nouent la question de l'État et celle de l'organisation –, et en particulier contre le *caudillismo* qui a caractérisé historiquement les mouvements sociaux au Mexique et ailleurs, a

pris plusieurs formes dans l'expérience zapatiste. On mentionnera le recours fréquent à la consultation des bases zapatistes (processus utilisé en plusieurs moments des négociations avec le gouvernement, notamment après le « dialogue dans la cathédrale » de février-mars 1994, et dont la lenteur était bien apte à déconcerter les technocrates au pouvoir), voire de l'ensemble de la société civile mexicaine et internationale (pour savoir si l'EZLN doit se transformer en organisation civile, en août 1995 ; sur les droits et cultures indigènes en mars 1999) ; la valorisation de la discussion en assemblée et la préférence accordée à la recherche d'un consensus plutôt que d'une décision majoritaire (même au prix d'interminables débats, et avec les avantages et les éventuels travers de cette option) ; l'attribution temporaire des charges (point dont la mise en pratique est difficile pour les plus hautes responsabilités) et la révocabilité permanente des dirigeants. Ce sont là les aspects de la pratique zapatiste les plus directement ancrés dans l'expérience des communautés indigènes, c'est-à-dire dans la part la plus positive de leurs usages, qui n'a que peu à voir avec l'image idéalisée et anhistorique que l'on donne trop facilement d'elles, et est bien plutôt le résultat d'une longue histoire de transformations et de luttes.

Le principe du « *mandar obedeciendo* » (commander en obéissant) synthétise la critique zapatiste de la délégation et prend place au centre d'une vision de la politique qui s'exprime amplement à l'intérieur du mouvement indigène. Expérimenté sans doute dès les années soixante-dix au sein des communautés, dans le cadre d'un processus de refondation favorisé par le travail pastoral de l'Église et d'une expansion des luttes (mais aussi en réaction à l'expérience décevante des organisations créées alors, avec l'appui de militants venus des villes, et ayant connu les tristes dérives du *caudillismo*), ce principe est désormais invoqué tant dans la relation entre les membres d'une organisation et ses représentants qu'entre le peuple et le gouvernement. La formulation du *mandar obedeciendo* suggère une relation verticale : il existe des dirigeants qui commandent et tous les individus ne sont donc pas sur un même plan. Mais cette relation est double et réciproque : il n'est légitime de commander que si, ce faisant, on obéit à la volonté générale ; inversement, on obéit seulement si les directives que l'on reçoit sont conformes aux consignes données. Celui qui commande en obéissant devient « le cœur commun » de tous ; il donne forme à la pensée de ceux qui obéissent en lui commandant. La verticalité réciproque du *mandar obedeciendo* n'a donc de sens que dans la mesure où elle fait prévaloir l'horizontalité par laquelle la collectivité parvient à l'accord que les dirigeants doivent mettre en œuvre. Mais, pour autant, on ne croit pas pouvoir affirmer que le *mandar obedeciendo* se résorbe entièrement dans l'horizontalité du consensus, sans quoi on risquerait d'occulter la

dimension hiérarchique du fonctionnement communautaire, que les textes zapatistes assument en mentionnant le rôle de commandement des dirigeants-serviteurs. On dira plutôt que le *mandar obedeciendo* articule la verticalité du commandement et l'horizontalité du consensus.

Cette tension est encore accrue s'agissant de l'EZLN, qui conjoint une armée, qui ne saurait fonctionner autrement que selon des règles strictement hiérarchiques, et des communautés habituées à la discussion collective et à la recherche de l'accord (selon Marcos, l'armée zapatiste est soumise aux décisions du *Comité Clandestino Revolucionario Indígena*, organe civil formé par les représentants indigènes des comités locaux et régionaux). De fait, il existe, au sein de l'EZLN, une contradiction entre l'horizontalité communautaire et la verticalité militaire. Les zapatistes ont sans doute souhaité faire prévaloir l'horizontalité (à travers la dépréciation de la dimension militaire au bénéfice des civils et par l'usage du *mandar obedeciendo*). Mais il est indéniable que le sens de la discipline, le respect suscité par les chefs et la soumission aux ordres venus d'en haut, propres à toute formation armée, a fait sentir ses effets, y compris au sein du zapatisme civil. Et il est même probable que la situation de blocage prolongé induite par les gouvernements mexicains successifs, en obligeant au maintien de la structure militaire dans une position défensive inconfortable, ait provoqué une involution au bénéfice des réflexes verticaux et au détriment de l'horizontalité démocratique.

L'attitude critique à l'égard des périls de la délégation suppose aussi une réflexion permanente sur le prestige des chefs et en premier lieu de Marcos lui-même. S'assumer comme sous-commandant, chef militaire et porte-parole soumis aux ordres des commandants indigènes, n'y suffit pas. Il faut encore une conscience du rôle immense acquis par un communicateur talentueux qui sait utiliser les médias au service de la lutte mais n'est jamais loin de devenir leur jouet, et qui, même sans le vouloir, contribue à entretenir la tendance spectaculaire à réduire le mouvement zapatiste au seul Marcos. Comme il le dit lui-même, « l'erreur fondamentale de Marcos est de ne pas avoir prévu cette personnalisation et ce protagonisme qui souvent, si ce n'est dans la majorité des cas, empêche de voir ce qu'il y a derrière lui (...) Marcos a bouché la vue, obstrué la vision de ce qu'il y a derrière ». Mais être conscient que le prestige des leaders risque d'entraver la lutte contre les dérives de la délégation offre-t-il une garantie suffisante contre une telle situation ? Le principal intéressé-accusé ironise volontiers : « nous avons mis un passe-montagne pour qu'il n'y ait plus de caudillo, et maintenant nous avons un caudillo avec passe-montagne ».

Par ailleurs, la pratique politique que les zapatistes invitent à construire « fonde ses valeurs essentielles sur l'inclusion et la tolérance ». La tolérance ne

peut certes pas s'appliquer à tous ni toujours, mais elle doit être aussi ample que possible. Elle suppose de savoir écouter plus que parler et elle implique une auto-conscience permanente des infractions qu'on lui fait subir. L'inclusion, c'est-à-dire la recherche de convergences entre des différences assumées comme telles, est la conséquence nécessaire du rejet des vérités uniques et des certitudes carrées du dogmatisme. Il en résulte qu'aucune organisation ne peut prétendre détenir la ligne juste, ni imposer sa supériorité aux autres. Le modèle même d'une organisation unique (le Parti représentant la classe) ou unifiée n'est plus de mise. Et c'est pourquoi, lors de la Rencontre intercontinentale pour l'humanité et contre le néolibéralisme, les zapatistes avancent l'idée de construire non pas une organisation centralisée et stable (« un nouveau numéro dans l'inutile numération des nombreuses internationales »), mais un « réseau intercontinental de résistance », « un réseau de voix se sachant un et multiple », « une convergence de poches de résistance de toutes les tailles, de toutes les couleurs, des formes les plus variées », car « dans cette affaire de poches, comme dans celles des résistances, la diversité est richesse ». Le temps de l'organisation unique et centralisée, détentrice de la seule ligne valide, est révolu ; la lutte mondiale contre le capitalisme néo-libéral ne peut qu'être le fait d'une multitude d'organisations, de groupes et d'individus, animés de conceptions différentes, prônant des stratégies et des méthodes contrastées, mais capables de s'écouter mutuellement, de référer la validité (relative) du point de vue de l'autre à la validité (non moins relative) de son propre point de vue, et de faire converger des actions, diversifiées et/ou coordonnées, contre l'ennemi commun.

Un dernier point concerne la critique d'une conception sacrificielle du militantisme, assumé jusqu'à la mort et vécu dans le renoncement ascétique à l'individualité et à ses exigences subjectives. À cette « immolation de chaque individu » – comme dit Bakounine à propos de l'État –, les zapatistes opposent l'ironie : si le choix des armes suppose d'être disposé à mourir, ils préfèrent mettre à distance la tentation de l'héroïsme (« nous n'aspérons pas à ce que notre sang fertilise le chemin de la libération du Mexique. Nous préférons le fertiliser avec notre vie »). Ils font le choix d'une subjectivité assumée, qui dit volontiers « je » (surtout dans le cas d'un sous-commandant qui tourne souvent en dérision les excès de son propre narcissisme), qui au lieu d'en appeler aux masses populaires s'adresse à une multitude diversifiée, et qui, dans les récits qui s'entremêlent aux prises de position politiques des communiqués, met en scène la vie sensible et la parole singulière de personnages individualisés. Ils revendiquent l'humour, la tendresse, le rire et la fête (« ces zapatistes ont les avions, les hélicoptères et les tanks sur le dos mais ils savent rire et se regarder dans le miroir avec humour. Car nous autres nous

pensons que cette idée de faire un monde nouveau est une chose très sérieuse et que, si nous ne rions pas, ce qui va sortir de tout ça c'est un monde si carré qu'il n'y aura aucun moyen d'en faire le tour »). En un mot, il s'agit pour eux « de tendre un pont entre poésie et révolution » afin de se prémunir contre un militantisme sacrificiel et déshumanisé ; il s'agit de reconnaître qu'il est vain de mener une lutte véritable pour l'humanité sans s'efforcer de libérer, dans le processus même de cette lutte, les forces vives et assumées dans leur diversité subjective de cette humanité à laquelle on aspire.

Au total, l'attitude zapatiste à l'égard de l'organisation et de la pratique politique peut être rapprochée de la position de Rosa Luxemburg, telle que l'analyse Philippe Corcuff⁷ : rejetant à la fois la séparation radicale des moyens et des fins assumée par la posture bolchévique et leur homogénéité parfaite postulée par les libertaires, elle promeut un travail constant pour articuler l'inévitable impureté des moyens employés et l'effort nécessaire pour les accorder le plus possible aux fins visées. Aucun principe ne préserve entièrement l'organisation des dangers de l'organisation, et c'est dans cet esprit que les zapatistes ne cessent de clamer l'imperfection de leurs pratiques : le recours aux armes quand l'idéal éthique serait antimilitariste, le verticalisme inhérent à l'organisation militaire quand l'idéal politique est l'horizontalisme des décisions collectives, l'orgueil d'avoir raison et la tentation de se comporter comme une avant-garde quand on prône la tolérance et le refus de toute avant-garde, la personnalisation de la parole zapatiste quand on voudrait seulement faire voir la force des communautés indigènes. La reconnaissance des erreurs et l'incertitude assumée ne suffisent pas à garantir une moindre hétérogénéité des moyens et des fins (le dessaisissement et l'humilité comme moyens de lutter contre le prestige de l'organisation et de ses dirigeants peuvent même s'inverser en parant l'organisation et ses dirigeants du prestige de l'humilité) ; mais du moins peuvent-ils y contribuer, pour peu qu'elles ne tournent pas rhétoriquement à vide et qu'elles embrayent sur un processus d'auto-transformation permanente. C'est en ce sens que l'humour et l'autodérision – et plus largement la parole incarnée des communiqués zapatistes – apparaissent, non pas comme un simple trait littéraire, mais comme un acte politique visant à lutter contre l'idéalisation de l'organisation et sa pétrification en organe séparé du mouvement social⁸.

Les efforts zapatistes ne sont pas sans limites. Il est par exemple regrettable que le marxisme soit seulement évoqué par le porte-parole de l'EZLN comme un ingrédient du « cocktail zapatiste », comme s'il s'était entièrement dissous dans celui-ci. La question du rapport présent au marxisme est ainsi occultée, ce qui ne va pas sans provoquer quelques fâcheux retours du refoulé dogmatique, sans parler d'une insuffisante critique des expériences du mal nommé « camp

socialiste », en contradiction avec les efforts des zapatistes eux-mêmes pour se déprendre du modèle jacobino-léniniste. D'autre part, au regard du thème qui nous occupe ici, on doit insister sur le fait qu'il n'y a, dans le projet zapatiste, nul objectif explicite de médiation entre les traditions marxistes et libertaires (la question n'est jamais posée comme telle). Au reste, les zapatistes ne se réfèrent nullement aux secondes et, de manière significative, l'anarchisme ne figure pas dans la liste, citée plus haut, des possibles étiquettes que l'indéfinition zapatiste oblige à repousser. La question de la convergence des traditions marxistes et libertaires se pose donc, dans le cas des zapatistes, de manière totalement asymétrique : c'est presque exclusivement à partir de leur origine marxiste-guévariste assumée et du processus de transformation de cette réalité initiale qu'elle prend sens. On a cependant déjà mentionné deux ingrédients déterminants du « cocktail zapatiste ». Il s'agit d'abord de la référence au zapatisme des années 1910 – qui n'était pas sans quelque affinité avec le magonisme – et qui engageait son projet de transformation sociale à partir du pouvoir des villages et d'une impulsion locale, et non depuis les sphères du centralisme étatique, tenues pour étrangères. Le second élément est l'expérience propre des communautés indigènes, cette obtuse réalité qui a provoqué la défaite des dogmes des premiers guérilleros. Rejetant à l'évidence le caciquisme et la gérontocratie, le conservatisme et l'intolérance qu'elles sont aussi capables de produire, l'EZLN s'est efforcé de faire fructifier la meilleure part d'elles-mêmes : une capacité de cohésion collective qui ne soit pas pour autant négatrice de l'individu, la prise de décision en assemblée et privilégiant la recherche du consensus le plus large possible, la conception des dirigeants comme serviteurs de la communauté, non séparés d'elle et soumis à son contrôle permanent, conformément au principe du *mandar obedeciendo*.

À ces deux éléments, on se risquera à ajouter un troisième. Il est probable que les visiteurs mexicains ou internationaux que les zapatistes ont attiré vers eux ont contribué à enrichir la réflexion interne de l'EZLN, à l'ouvrir à des références sans cesse plus diversifiées et à multiplier les ingrédients de son cocktail, sans qu'importe beaucoup qu'ils affichent leur provenance et leur nom d'origine ou qu'ils s'y mêlent en contrebande (en l'occurrence, l'art de l'écoute induit un indéniable éclectisme qui ne nuit pas nécessairement à la cohérence du résultat ni à son efficacité pratique). Il faut à cet égard indiquer que des personnalités ayant joué un rôle notable dans la solidarité internationale avec l'EZLN et ayant souvent visité les communautés en résistance appartiennent à la mouvance libertaire, notamment catalane. On peut également penser à « ces livres qu'on nous offrait », évoqués par Marcos, et supposer que des visiteurs ou des correspondants ont suggéré des lectures se référant à des expériences historiques ou à des tentatives de pensée qui constituent la généalogie de la convergence

entre marxistes et libertaires (la Commune de Paris, les Conseils dans l'Europe des années 1917-1921, la révolution espagnole de 1936-1937, différentes mouvances des années soixante et soixante-dix telles que celle des situationnistes ou des autonomes italiens). Mais l'intérêt éventuel de telles hypothèses ne doit pas occulter l'essentiel : la réalisation dans les conceptions de l'EZLN d'une convergence objective entre les traditions marxistes et libertaires est principalement le fruit d'une critique de ses propres origines, en un moment où la reconstruction d'un projet de transformation sociale suppose une critique radicale des expériences révolutionnaires du siècle passé et en particulier du poids du noyau léniniste dans leurs déviations. Mettant en avant la perspective d'une transformation du monde s'accomplissant par en bas, à travers l'auto-organisation de la société prenant conscience qu'elle ne peut remettre son destin ni dans les mains de l'État ni dans celles d'une organisation qui prétendrait la représenter, le mouvement zapatiste constitue sans doute l'une des principales expériences récentes suggérant – ou confirmant – que les mouvements critiques porteurs d'un renouveau de la lutte contre l'ordre capitaliste sont désormais amenés à s'inscrire dans un dépassement pratique et théorique des vieux débats et des vieilles divisions entre marxistes et libertaires.

- 1 Pour une analyse plus complète du mouvement zapatiste et des différents points abordés ici, je me permets de renvoyer à mon livre et à la bibliographie qu'il comporte, *L'Étincelle zapatiste – Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002.
- 2 Tous les textes cités ici sont traduits à partir de l'espagnol (pour l'essentiel : *EZLN. Documentos y comunicados*, Mexico, Era, 3 vol., 1994-1997 et www.EZLN.org). Le lecteur français peut consulter les recueils suivants : *Ya basta !*, Paris, Dagorno, 2 vol., 1994-1996 ; sous-commandant Marcos, *Contes Mayas*, Paris, L'esprit frappeur, 2001 et *La Fragile Armada. La Marche des zapatistes*, Paris, Métailié, 2001.
- 3 Pour le débat suscité par les conceptions zapatistes de l'État, voir notamment la revue *Chiapas* (UNAM), 12, 2001, en particulier Atilio Boron, *La selva y la polis – Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo* et John Holloway, *La lucha de calses es asimétrica*, ainsi que, de ce dernier, *La revuelta de la dignidad*, *Chiapas*, 5, 1997.

- 4 Sur la « Commune de Morelos », si justement nommée par Adolfo Gilly, voir son livre, *La Révolution mexicaine*, Paris, Syllepse, 1995.
- 5 Sous-commandant Marcos, « La quatrième guerre mondiale a commencé », *Le Monde diplomatique*, août 1997.
- 6 Sur les perspectives d'une articulation entre nationalisme et internationalisme, cf. Michaël Löwy, *Patries ou planète ? Nationalismes et internationalismes de Marx à nos jours*, Lausanne, Page deux, 1997.
- 7 Voir son article dans ce même numéro de *ContreTemps*.
- 8 Une définition de l'indéfinition zapatiste : « Nous ne sommes pas l'homme ou la femme nouvelle. Le zapatisme n'est pas un monde nouveau. Le zapatisme est un effort, une intuition, un désir de lutter pour changer, pour tout changer y compris nous-mêmes. Nous sommes des hommes et des femmes qui désirons changer ; nous sommes des hommes et des femmes prêts à tout pour y parvenir. Nous ne vous demandons pas de voir en nous ce que vous voudriez être ou ce que vous supposez que vous devriez être ».

Anarchismes et marxismes

Gaetano Manfredonia

Historien, auteur de *L'Anarchisme en Europe* (PUF, « Que sais-je ? », 2001)

En partant du débat Marx, Proudhon, Bakounine

Dans mon intervention, je vais me limiter à introduire le débat en bornant mon exposé à des considérations historiques à caractère très général, mais qui peuvent, je le pense, servir de point de départ à une réflexion plus approfondie sur la situation actuelle. Revenir sur ce débat, disons-le tout de suite, reste encore aujourd'hui une démarche d'un très grand intérêt à condition toutefois de savoir surmonter les écueils du passé.

Les écueils à surmonter

Ils sont de trois types.

L'écueil dogmatique

En premier lieu, ce que l'on pourrait appeler les lectures ou les interprétations dogmatiques. Rien de plus stérile aujourd'hui, comme l'ont fait trop souvent des générations entières de marxistes et de libertaires, que de continuer à opposer systématiquement ces trois figures légendaires dans le but illusoire d'y trouver l'« essence » du marxisme ou de l'anarchisme, c'est-à-dire une sorte de vérité a-historique que leurs prétendus disciples n'auraient plus qu'à ànonner comme gage de radicalité. Cette attitude a souvent conduit ses partisans, en fonction de leur parti pris de départ, à voir dans Marx, Proudhon ou Bakounine (M.P.B.) tantôt l'incarnation de l'ombre, tantôt celle de la lumière dans le seul but de justifier leurs positions du moment, le chef d'œuvre en la matière étant le livre de sinistre mémoire de Jacques Duclos, *Bakounine et Marx : ombre et lumière* (1974), véritable manuel de stalinisme appliqué à l'histoire. En aucun cas, répétons-le, une telle approche ne saurait être tolérée plus longtemps par tous ceux qui aujourd'hui cherchent à lutter pour un monde meilleur. Elle ne peut convenir qu'à des staliniens avérés ou en herbe.

L'écueil réductionniste

Le deuxième écueil, ce sont ce que j'appelle les lectures réductionnistes qui ont tendance à ramener les oppositions entre M.P.B. à des conflits de personnes,

jalouses les unes des autres, n'hésitant pas à se prêter des intentions louches ou à s'accuser mutuellement des pires méfaits. Sur ce point, il faut bien le reconnaître ce sont les intéressés eux-mêmes qui ont été en partie responsables de ce travers. Le moins que l'on puisse dire c'est que les citations allant dans ce sens abondent dans leur œuvre écrite. Les propos à connotation raciste ou xénophobe que M.P.B. se sont réciproquement adressés, par exemple, sont légion et n'honorent certainement aucun d'entre eux. Comment oublier les propos antisémites adressés par Proudhon et Bakounine à Marx? Bakounine d'ailleurs ne se limite pas à attaquer Marx en tant que Juif mais également en tant qu'Allemand¹. Les deux termes étant utilisés sous sa plume presque toujours comme des synonymes d'autoritarisme, tandis qu'il se considérait victime d'un complot ourdi par les Juifs pour faire triompher le point de vue allemand dans l'Internationale². Or de telles énormités n'excusent nullement les propos russophobes ou anti-français de Marx qui ne voyait aucun inconvénient à ce que Bismarck donne « raclée » aux Français afin de faciliter le triomphe de ses idées au sein du socialisme européen³.

Les procès d'intention réciproques n'ont pas manqué non plus. Tandis que Bakounine accusait Marx de pangermanisme, un des arguments favoris de ce dernier était de stigmatiser le Russe en tant que panslaviste. Quant à leur activité au sein de l'A.I.T., l'un et l'autre n'ont pas hésité un instant à s'accuser d'avoir des visées hégémoniques et/ou dictatoriales. Marx et Bakounine se soupçonnant réciproquement de conspirer dans le but de remplacer le programme de l'Internationale par le leur. Marx, d'ailleurs, fera passer Bakounine pour un escroc afin de faciliter son exclusion de l'A.I.T. au congrès de La Haye, ce qui renforcera la conviction intime de Bakounine que Marx laissait courir délibérément les pires infamies sur son compte pour le discréditer.

M.P.B. n'ont pas manqué non plus de s'accuser, à l'occasion, de plagiat. Cette accusation peut paraître à première vue surprenante compte tenu des « amabilités » échangées entre eux dont nous venons de faire état. Elle n'est pas moins réelle, à commencer par Proudhon qui, dans ses notes portées à la main sur son exemplaire de *Misère de la Philosophie*, affirme à plusieurs reprises d'une manière péremptoire que les idées exprimées par Marx sur le développement du mouvement ouvrier étaient les siennes⁴. La conviction de Proudhon est tellement forte qu'il n'hésiteras pas à taxer Marx de « ténia du socialisme » Or Marx et Engels n'ont pas été en reste. C'est ainsi que, obligés de reconnaître que tous les développements exprimés dans *Idée générale de la révolution* n'étaient pas à rejeter, ils attribuent ces mérites à la lecture par Proudhon du *Manifeste communiste* que le penseur bisontin aurait utilisé sans le mentionner⁵.

Cette obstination chez les uns et les autres à vouloir à tout prix attribuer aux faits et gestes de chacun des intentions « louches » peut aujourd'hui prêter à

sourire surtout si, comme l'a fait Arthur Lehning dans sa présentation des *Œuvres complètes* de Bakounine, on prend la peine de comparer leurs intentions effectives qui n'étaient pas toujours si inavouables que ça. Et pourtant, une telle vision pour le moins approximative des conflits qui ont opposé M.P.B. entre eux a souvent tenu lieu de vérité historique pour des générations entières de marxistes ou de libertaires, empressés de s'accrocher à des certitudes bien établies en mesure de les conforter dans leurs partis pris. Certes, il ne s'agit nullement d'occulter ou de minimiser l'existence de ces conflits de personnes qui ont joué indiscutablement un rôle important dans la scission au sein de l'A.I.T. mais si on reste sur ce terrain, il est impossible de comprendre la nature exacte des oppositions entre les acteurs en présence.

L'exemple type de cette incapacité à aller au-delà des considérations à caractère purement psychologique est fourni par l'étude consacrée aux relations entre Marx et Bakounine par l'anarchiste Victor Dave⁶. Dans ce texte souvent réédité, l'auteur passe en revue toutes les médisances que Marx a laissées couvrir sur le compte de Bakounine depuis l'époque de leurs premières relations sans qu'à aucun moment le lecteur sache le pourquoi d'un tel acharnement, quitte à avancer l'hypothèse d'une sorte de méchanceté congénitale de Marx aveuglé par la jalousie et poursuivant de son courroux au fil des années la malheureuse colombe Bakounine!

La vision binaire de l'histoire, l'ombre et la lumière de feu Duclos, n'est donc pas si étrangère que ça aux libertaires. Pire, la sur-valorisation de ces conflits de personnes a parfois servi de prétexte pour avancer des explications des plus tendancieuses du point de vue internationaliste des luttes opposant les partisans de Marx et de Bakounine au sein de l'A.I.T. C'est ainsi que Pierre Kropotkine, le « prince anarchiste », transforme dans ses mémoires l'opposition entre autoritaires et anti-autoritaires au sein de l'A.I.T. en une opposition de « races ». Tout en reconnaissant que le conflit entre marxistes et bakouninistes ne fut pas « une affaire personnelle » mais qu'il opposa les « principes de fédéralisme » à ceux de « centralisme », il n'estime pas moins qu'il s'agissait là d'un conflit entre « l'esprit latin et l'esprit allemand, qui, après avoir battu la France sur le champ de bataille, prétendait à la suprématie dans le domaine [...] aussi du socialisme »⁷. Quant à James Guillaume, l'animateur de la Fédération jurassienne, il utilisera les propos jugés pangermanistes de Marx pour pousser en 1914 les syndicalistes révolutionnaires à adhérer à l'Union sacrée en France⁸.

L'écueil comparatif

Le troisième et dernier écueil à éviter, ce sont les lectures comparatives visant à montrer cette fois-ci non pas les oppositions mais les convergences sur le plan des doctrines ou des idées entre M.P.B. Cet écueil est plus difficile à cer-

ner car bien souvent cette démarche est adoptée par des militants ou des chercheurs qui, de bonne foi, cherchent à dépasser les lectures caricaturales ou dogmatiques des rapports entre M.P.B. dont nous venons de faire état. Je voudrais préciser d'emblée que je ne conteste nullement la légitimité de cette manière de procéder. Un tel travail comparatif quand il est mené sans parti pris et avec sérieux peut même se révéler éminemment utile car il fait aisément apparaître comment bon nombre de soi-disant oppositions fondamentales entre M.P.B. reposent en fait sur des mauvaises interprétations de la pensée de ces auteurs. Si on prend la peine de comprendre ce que chacun a voulu réellement dire ou faire, on peut montrer sans trop de difficultés comment, par exemple, chez Bakounine existe une fâcheuse tendance à attribuer à Marx des conceptions étatistes de la révolution qui étaient en réalité celles de Lassalle. Bakounine en était tellement convaincu qu'il n'hésita pas à écrire que Marx se plaignait que Lassalle lui ait volé ses idées⁹. Or il suffit de parcourir les critiques cinglantes de Marx du « programme de Gotha » pour se rendre compte que le point de vue de Bakounine était pour le moins excessif, pour ne pas dire erroné. Non seulement Marx ne reconnaît pas une filiation quelconque avec l'héritage lassallien (et l'objectif que l'on puisse utiliser le pouvoir de l'État, tel qu'il existe dans une société de classe, pour réaliser le socialisme) mais tient vivement à s'en démarquer. Jamais en tout cas, n'aurait pu germer dans l'esprit de Marx l'idée fort contestable que les travailleurs puissent se fixer comme objectif celui de fonder un « État libre » en agissant « dans le cadre de l'État national actuel »¹⁰.

L'autre mérite de la démarche comparative est, indiscutablement, de permettre de dégager l'existence d'un terrain commun sur le plan des idées entre Marx et les penseurs anarchistes en général et entre Marx et Bakounine en particulier. Sur ce point aussi il est possible de multiplier les citations de Bakounine dans lesquelles le Russe fait acte d'allégeance vis-à-vis des conceptions matérialistes et économiques de Marx. Dans un des ses manuscrits se rattachant à la rédaction de *L'Empire knouto-germanique*, par exemple, il déclare se reconnaître pleinement dans les analyses économiques du Capital¹¹ et en plusieurs circonstances, tout en émettant un certain nombre de restrictions, il se prononce nettement en faveur du matérialisme historique de Marx¹². Bakounine fait également sien l'essentiel de l'analyse marxiste sur la lutte des classes à tel point que plusieurs de ses textes semblent sortir tout droit du *Manifeste communiste*. Un discours sensiblement analogue peut être tenu à propos des conceptions proudhoniennes qui n'ont pas toujours laissé indifférent Marx. N'oublions pas les éloges avec lesquels ce dernier a accueilli *Qu'est-ce que la propriété?*, livre comparé par son importance au *Qu'est-ce que le tiers état?* de Sieyès¹³. Plus d'un auteur d'ailleurs a souligné les analogies existan-

tes entre le concept de force collective chez Proudhon et celui de plus-value chez Marx, deux manières assez proches de chercher à expliquer « scientifiquement » les mécanismes de l'exploitation capitaliste.

Cela dit, la portée pratique effective de ces analyses comparatives ne me paraît pas moins passablement limitée, voire source de nouveaux malentendus, si elles restent exclusivement sur le terrain des idées. En se bornant à établir des rapprochements entre les « théories » subversives de M.P.B, en effet, le risque est fort de légitimer par là la formation d'une sorte d'éclectisme révolutionnaire. Éclectisme au nom duquel les militants seraient tenus de choisir au sein de l'enseignement des « maîtres » les « bonnes idées » pour en écarter les « mauvaises », avec en arrière-plan cette illusion des plus dangereuses de pouvoir, enfin !, aboutir à se doter d'une super doctrine radicale épurée de ses scories autoritaires ou petites-bourgeoises, le critérium de la vérité dont la maîtrise permettrait au militant de s'engager résolument et sans hésitations sur la voie radieuse de l'avenir. Tel est le travers, il me semble, dans lequel ont eu parfois tendance à tomber les partisans d'une synthèse entre anarchisme et marxisme, les tenants d'un improbable « marxisme libertaire » dont le porte-parole le plus attitré a été pendant longtemps Daniel Guérin¹⁴.

À quelles conditions le retour sur le débat M.P.B. peut-il être profitable ?

Il faut tout d'abord cesser de raisonner en se plaçant exclusivement sur le terrain des idées, car cela revient à supposer l'existence d'une doctrine marxiste ou anarchiste fixée une fois pour toute et dont leurs disciples autoproclamés seraient les dépositaires plus ou moins fidèles. Le risque est ici double. D'un côté celui d'adopter une position dogmatique vis-à-vis de l'enseignement des maîtres, considéré comme étant indépassable ; de l'autre, celui de pratiquer un révisionnisme arbitraire, n'hésitant pas à amender ou à expurger ces doctrines des scories considérées comme étant devenues indésirables. Or ces attitudes sont à rejeter toutes les deux. Comment oublier, par exemple, que c'est Marx lui-même qui a dit à propos de certains de ses supposés disciples que s'ils étaient « marxistes », lui, il ne l'était pas ? Mais Marx n'est pas le seul à avoir protesté contre de telles interprétations dogmatiques de sa pensée. Proudhon aussi, en entendant parler d'ouvriers soi-disant « proudhoniens » dira à leur propos qu'il devait s'agir probablement « d'imbéciles ». Rien de plus stérile, en outre, que de garder la critique économique supposée « scientifique » de Marx tout en rejetant sa conception de la dictature du prolétariat, en tant que résidu blanquiste. Une telle manière de procéder suppose que l'œuvre de Marx puisse être découpée en rondelles. Même chose, en ce qui concerne Proudhon dont bien des anarchistes valorisent le fédéralisme, tout en rejetant sa justification de la propriété, fruit du travail, sans s'efforcer de

saisir le lien que le penseur bisontin établit entre les deux. Cette attitude pseudo-critique a tendance à considérer le marxisme et l'anarchisme comme des systèmes de pensée clos qu'il serait possible de comparer d'une manière abstraite afin de faire ressortir leurs mérites et leurs défauts respectifs, sans s'interroger sur les conditions qui les ont vu naître et par rapport auxquelles, seules, ils ont de la validité.

L'intérêt d'un retour sur le débat M.P.B. ne peut donc viser la réalisation d'une super-synthèse. Ce qui nous intéresse, répétons-le, ce ne sont pas tellement les convergences sur le plan des principes ou des idées mais sur celui des pratiques. C'est seulement en essayant de comprendre ce que M.P.B. ont voulu faire (ou cru faire) à leur époque qu'il est possible de faire avancer notre réflexion. Je pense notamment que ce qui peut être le plus utile pour nous, encore aujourd'hui, c'est de nous interroger sur la manière dont ces grandes figures ont pu se faire les interprètes des exigences de changement radical qui se sont manifestées au sein du mouvement ouvrier naissant. Sur ce terrain, les indications qu'ils nous fournissent nous parlent directement car nous voyons à l'œuvre non pas des chefs d'école, animés d'une doctrine sortie toute faite de leur cerveau, mais des militants d'une cause humaine supérieure qui cherchent à tirer profit des expériences auxquelles ils sont confrontés pour aller de l'avant.

Convergences

M.P.B. sont d'abord des témoins de leur temps constatant, comme la plupart des observateurs de l'époque, les méfaits provoqués par le développement du capitalisme industriel et de l'économie de marché. Comme les autres, mais peut-être avec plus de lucidité que les autres, ils prennent conscience de la lente formation d'un mouvement ouvrier qui affirme progressivement, à travers mille atermoiements, sa capacité à se constituer en sujet autonome face au monde de la bourgeoisie et du pouvoir politique. Leur apport théorique sera de s'efforcer de comprendre la portée immense de ce fait nouveau et d'encourager les classes ouvrières à s'engager d'elles-mêmes et par elles-mêmes dans la voie d'un changement radical de société avec comme objectif la formation d'une société d'hommes libres et égaux. Pour cela ils affirmeront la nécessité de s'attaquer aux racines même de l'exploitation et de la domination : l'État et le capitalisme¹⁵.

La prise en compte effective de cette double exigence les portera à rompre avec les illusions de la tradition déjà bien établie des socialistes utopiques, ou, plus exactement, des réformateurs sociaux de la première moitié du XIX^e siècle¹⁶. Cette rupture va s'opérer essentiellement sur deux points : l'affirmation de la nécessité de la part des travailleurs de mener une action autonome de classe en vue de leur émancipation effective ; l'acceptation de l'utilisation de moyens violents.

Sur le premier point, la rupture est nette. Là où les réformateurs sociaux saint-simoniens ou fouriéristes continuaient à faire confiance à l'action conjointe de toutes les classes pour pacifier la société, M.P.B. finiront par se convaincre de l'existence d'oppositions d'intérêts irréductibles entre les classes. Cela les portera à dénoncer le caractère mystificateur de tout projet d'émancipation qui serait impulsé par en haut, par un pouvoir politique quelconque, ou bien par les représentants éclairés de la bourgeoisie. En aucune manière l'État, tel qu'il existe dans la société de classe, ne saurait être considéré comme un agent de transformation radicale, le véritable changement ne pouvant être l'œuvre que des travailleurs eux-mêmes.

Sur le deuxième point, en revanche, le discours est plus complexe. Si Marx et Bakounine, contrairement aux utopistes, justifient ouvertement l'utilisation de la force pour opérer la liquidation sociale, Proudhon se montrera toujours opposé à l'emploi de moyens violents. Refusant de jouer le rôle d'un « bousculeur », Proudhon manifestera en maintes circonstances son mépris pour les « mardis gras révolutionnaires ». Dans sa lettre de rupture avec Marx il écrira qu'il ne fallait pas « poser l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale, parce que ce prétendu moyen serait tout simplement un appel à la force, à l'arbitraire, bref, une contradiction »¹⁷. Proudhon, contrairement à Bakounine ou Marx, restera même, par la suite, toujours soucieux d'éviter que la généralisation des revendications ouvrières conduise au déclenchement de la guerre civile. C'est d'ailleurs la prise en compte de cette exigence politico-morale que l'on trouve à la base de son attitude conciliante vis-à-vis des classes moyennes et de la petite bourgeoisie sous la Seconde République. Mais comment lui donner tort, quand on connaît tous les excès dont la bourgeoisie ou les soi-disant avant-gardes du prolétariat ont été capables depuis plus d'un siècle et demi ? Ainsi là où Marx dénonçait les contradictions de l'attitude « petite bourgeoise » de Proudhon, ballotté entre travail et capital, il faudrait plutôt louer la grande lucidité du penseur bisontin pour qui il fallait associer au changement social les fractions les plus amples de ceux qui vivaient du fruit de leur travail¹⁸. Ces différences toutefois finiront par s'estomper en grande partie au cours des années suivantes. En effet, si Proudhon restera toujours opposé à l'action violente (y compris sous sa forme atténuée de la grève économique), l'échec de ses projets de réforme du crédit le conduira à abandonner progressivement toute idée d'une alliance durable entre bourgeoisie et prolétariat. C'est ainsi que dans son ouvrage posthume, *De la capacité politique des classes ouvrières*, il arrivait explicitement à préconiser que les classes ouvrières se séparent de la bourgeoisie pour mener une action autonome sur le terrain de classe.

Rien d'étonnant alors que l'on ait pu retrouver au sein de la toute nouvelle Association internationale des travailleurs à la fois des proudhoniens et des

marxistes unis par la même conviction que les travailleurs devaient prendre en main eux-mêmes la direction du changement. Sous l'impulsion des proudhoniens de gauche, d'ailleurs, l'A.I.T. ne tardera pas à se doter d'un programme d'action nettement collectiviste qui se prononçait pour la propriété collective du sol ainsi que des instruments de travail. Les considérants de l'A.I.T. ainsi que les résolutions des congrès de Bruxelles (1868) et de Bâle (1869) constituent le véritable patrimoine collectif commun aux marxistes et aux anarchistes partageant la conviction que c'était aux travailleurs eux-mêmes, unis dans une même organisation de classe, que revenait la tâche de lutter en vue de leur émancipation. L'A.I.T. rompait de ce fait résolument non seulement avec les illusions « utopiques » de conciliation sociale mais également avec l'ancienne idée jacobine, remise au goût du jour par les différentes fractions néo-babouvistes et/ou blanquistes, d'une révolution sociale dirigée par en haut, par une minorité éclairée imposant ses vues à une masse ignorante et inerte. Voilà pourquoi l'A.I.T. ne peut être considérée ni comme marxiste ni comme anarchiste mais simplement comme une organisation ouvrière. Sa base étant fournie, ainsi que l'a fortement souligné Bakounine, non pas par l'élaboration d'une « théorie issue de la tête d'un ou de plusieurs penseurs profonds » mais « par le développement réel des faits économiques, par les épreuves si dures que ces faits font subir aux masses ouvrières, et par les réflexions, les pensées qu'ils font naturellement surgir dans leur sein »¹⁹.

De ce qu'il précède, il est possible de tirer une première série d'indications et d'enseignements qui me semblent être encore valables aujourd'hui. Tout d'abord, dans le rapprochement pratique qui s'opère entre fractions d'horizons idéologiques différents au sein de l'A.I.T., il n'y a pas de place pour l'action d'un parti politique qui se substituerait au prolétariat. La conception léniniste du parti, qui triomphera par la suite parmi les fractions marxistes de gauche, doit être considérée comme constituant un véritable recul par rapport à l'expérience de l'A.I.T., le retour vers des formes périmées et dangereuses d'envisager le changement social conduisant inévitablement une poignée d'individus à imposer son point de vue à celui de la classe toute entière. La formule de la dictature du prolétariat servant le plus souvent à justifier, comme cela fut le cas en Russie soviétique, la dictature « sur » le prolétariat. De ce fait, toute tentative que l'on mènerait aujourd'hui en vue de faciliter la formation d'un nouveau mouvement de contestation radical de l'ordre étatique et bourgeois (d'une nouvelle internationale si l'on préfère), doit rompre résolument avec toute vision néo ou post-léniniste pour renouer avec ce qui faisait la force et l'originalité de l'ancienne A.I.T. de 1864 : l'action autonome des masses en vue de leur émancipation intégrale.

Lignes de clivage

Cela dit, si globalement l'identité de vues entre marxistes et anarchistes au sein de l'A.I.T. ne peut être niée, il est impossible de cacher l'existence également de profondes lignes de clivage notamment sur ce qu'il fallait entendre par « action politique » du prolétariat.

Marx avait accompli sur ce point un pas décisif dès l'époque de *Misère de la philosophie* en montrant comment la séparation entre luttes politiques et luttes économiques, propre aux réformateurs sociaux du temps, était artificielle car toute lutte « économique » à partir d'un certain degré d'intensité posait inévitablement des problèmes d'ordre politique²⁰. Il était donc à proprement parler « utopique » de penser qu'il était possible de réaliser un changement social radical sans envisager l'organisation du prolétariat en une force en mesure d'opérer directement la liquidation de l'État bourgeois et la mise en place des réformes nécessaires à la disparition des privilèges de classe. L'action politique lui paraissait de ce fait comme étant une chose allant de soi. C'est ainsi que dans la version anglaise des « Considérants » des statuts de l'A.I.T. rédigés par Marx il était précisé que « l'émancipation économique des travailleurs » était « le grand but auquel tout mouvement politique devait être subordonné comme moyen »²¹.

Marx toutefois était resté toujours très vague sur le contenu précis de ce qu'il fallait entendre par action politique, ce qui souleva des critiques justifiées de la part des anarchistes. L'utilisation de formules pouvant être interprétée de différentes manières, comme celles de « conquête du pouvoir politique », de « constitution du prolétariat en classe dominante » ou de « dictature du prolétariat », ne pouvait certes suffire aux libertaires soucieux d'éviter qu'un nouveau pouvoir oppressif ne surgisse des ruines de l'ancien. Que fallait-il entendre par là ? S'il s'agissait de souligner la nécessité de l'utilisation de la violence légitime de la part du prolétariat, l'accord avec les anarchistes ne pouvait être plus complet. Contrairement à ce qu'affirmait Marx, il n'y avait sur ce point aucune divergence majeure entre lui et les « anti-autoritaires » à commencer par Bakounine pour qui il fallait, dès la victoire prolétarienne acquise, immédiatement procéder à la liquidation des institutions étatiques bourgeoises. Les expériences historiques ont cependant montré depuis comment de telles formules à l'emporte-pièce pouvaient sans mal être utilisées pour justifier les pires des dictatures, comme ce fut le cas avec Staline. L'anti-étatisme de Marx, en outre, s'il peut être difficilement remis en doute, ne resta pas moins toujours fort discret tant chez lui que chez ses principaux disciples. Même les critiques adressées au programme de Gotha restèrent longtemps confidentielles. Dès lors, on peut légitimement se poser la question de savoir si Marx ne fut pas en quelque sorte poussé par les critiques libertaires à préciser ses idées dans un sens anti-étatique. C'est ainsi que Bakounine pouvait

parler des propos tenus par Marx à propos de la Commune de Paris comme d'un travestissement bouffon de ses idées passées²².

Le point sur lequel s'opère la scission entre anti-autoritaires et marxistes, cependant, ne porte pas exclusivement sur le rejet de la dictature du prolétariat mais également sur le refus de voir l'A.I.T. se transformer en un parti politique agissant sur le terrain parlementaire. Attitude qui, aux yeux des anarchistes, aurait inmanquablement amené l'organisation de classe à collaborer avec les forces de la bourgeoisie progressiste ou, pire, ainsi que le préconisaient les lassaliens, à adopter une stratégie de conquête et d'utilisation du pouvoir politique de l'État bourgeois pour mener à bien les réformes sociales. Si Bakounine et ses amis refusent d'utiliser l'action politique « comme moyen » d'émancipation du prolétariat, c'est qu'ils craignent non seulement les dangers que représenterait « l'organisation d'un pouvoir politique soi-disant provisoire et révolutionnaire » pour détruire l'ordre ancien, mais également de voir l'action autonome de classe détournée de ses objectifs radicaux pour servir de marche-pied aux ambitions de nouveaux politiciens²³. C'est dans ce sens qu'il faut entendre les résolutions du congrès de l'A.I.T. anti-autoritaire de Saint-Imier (septembre 1872) proclamant que « la destruction de tout pouvoir politique » était « le premier devoir du prolétariat ». « Repoussant tout compromis pour arriver à l'accomplissement de la révolution sociale », Bakounine et ses amis exhortaient ainsi les prolétaires de tous les pays à affirmer, « en dehors de toute politique bourgeoise », la solidarité pratique entre tous les exploités²⁴. Les critiques anarchistes visaient donc tout autant les futures dérives autoritaires des léninistes que celles, réformistes, du modèle social-démocrate.

Il y a sur ce point, il me semble, une deuxième série d'indications majeures dont il faut tenir compte encore aujourd'hui, à savoir : les dangers d'institutionnalisation (et/ou de récupération) qui guettent tout mouvement de lutte alternatif qui ne saurait pas sauvegarder son autonomie d'action par rapport aux cadres de la société capitaliste et de ses institutions étatiques. L'échec de la social-démocratie d'avant 1914 reste, à cet égard, tout à fait éclairant. Pour avoir longtemps fait croire aux travailleurs qu'il était possible de renverser l'ordre bourgeois tout en acceptant de collaborer avec les représentants de la bourgeoisie, les sociaux-démocrates ne sauront empêcher ni l'éclatement du conflit mondial ni le déferlement de la réaction fasciste. Voir dans la social-démocratie un modèle réformateur à imiter encore aujourd'hui me paraît donc une erreur grossière qu'il faut éviter à tout prix. Les expériences du xx^e siècle ont d'ailleurs amplement montré que la marge de manœuvre dont disposaient les soi-disant forces sociales-démocrates dépendait de l'état de l'économie capitaliste, généreuse en période de croissance, impitoyable pour les travailleurs en période de crise.

Mais les anarchistes ont-ils fait mieux? Rien n'est moins sûr. Là aussi il faut reconnaître que la séparation radicale opérée entre action politique et action économique n'a nullement empêché que cette dernière soit utilisée/détournée (tout comme l'action électorale) à des fins de conservation de l'ordre établi. L'erreur, symétrique à beaucoup d'égard, de certaines forces anarcho-syndicalistes aura été de croire qu'il suffisait de rester cantonné dans le domaine de la lutte économique pour échapper à l'emprise du capital et de l'État. Dans un cas comme dans l'autre le risque est donc grand d'oublier l'essentiel, à savoir que seule l'action directe opérée par les intéressés eux-mêmes imposant un rapport de forces favorable aux travailleurs peut garantir à terme la réalisation de réformes ou d'améliorations substantielles des conditions de vie pour l'immense majorité de la population du globe.

Aujourd'hui, face à l'éclipse du modèle insurrectionnel tant dans sa version léniniste qu'anarchiste, il est du devoir de tous ceux qui veulent continuer à s'opposer au triomphe du capital, de s'unir, par delà les convictions idéologiques de chacun, sur des nouvelles bases pour y faire barrage. Un tel projet, toutefois, ne pourra aboutir que s'il adopte à côté d'objectifs clairement réformateurs une pratique conséquente capable de rompre avec les illusions politiciennes du passé. Encore et toujours, seule la lutte menée par les intéressés eux-mêmes, par eux-mêmes et pour eux-mêmes, paye...

- 1 Bakounine écrira notamment à propos de ce qu'il appelle « l'École doctrinaire des (...) communistes autoritaires de l'Allemagne », la « coterie scientifique-révolutionnaire qui a son siège principal à Londres » : « Ces messieurs sont de fort mauvais coucheurs : irascibles, vaniteux, et querelleurs comme des Allemands, et, ce qui est pis, comme des littérateurs allemands, qui, se distinguant, comme on sait, par une absence complète de goût, de respect humain, et même de respect de soi-même, ont toujours la bouche pleine d'injures (...) », *L'Empire knouto-germanique et la révolution sociale (novembre 1870-avril 1871)*, in *Œuvres complètes*, volume VIII, Paris, Champ libre, 1982, p. 83.
- 2 Selon Bakounine : « Ce sont toujours mes bons vieux amis, les chefs communistes allemands, législateurs de la société à venir et qui, restant eux-mêmes enveloppés par les brumes de Londres,

- comme Moïse l'était par les nuages du Sinaï, ont lancé contre moi, comme une meute de roquets, une foule de petits juifs allemands et russes, les uns plus imbéciles et plus sales que les autres. », *ibid.*, p. 85.
- 3 Cf. la lettre à Engels du 20 juillet 1870, in K. Marx et F. Engels, *Correspondance*, tome XI, Paris, Messidor/Éditions Sociales, 1985, p. 20.
 - 4 À propos de la critique que Marx adressait à l'utopisme des réformateurs sociaux de l'époque, Proudhon affirmera que ces pages étaient « une copie » de ses propos (cf. P.-J. Proudhon, *Philosophie de la misère* et K. Marx, *Misère de la philosophie*, Antony, Éditions du groupe Fresnes Antony, 1983, tome III, p. 271).
 - 5 « Du reste, écrira à ce propos Engels à Marx, je suis convaincu que monsieur Ewerbeck lui a fait parvenir sa traduction du *Manifeste* et peut-être aussi en sous-main, des traductions de tes articles parus

- dans la Revue [*La lutte des classes en France*]. De toute évidence, il a puisé dedans un grand nombre de formules par exemple que le gouvernement n'est rien d'autre que le pouvoir exercé par une classe dans le but de maintenir les autres sous sa dépendance et qu'il disparaîtra en même temps que disparaîtront les conflits de classes. Beaucoup de formules frappantes aussi sur le mouvement en France depuis 1848. Je ne crois pas qu'il ait trouvé tout cela dans ton livre contre lui [*Misère de la philosophie*] », Lettre du 21 août 1851, in K. Marx et F. Engels, *Correspondance*, tome II, Paris, Éditions sociales, 1971, p. 299.
- 6 Cf. V. Dave, « Michel Bakounine et Karl Marx », *La Revue anarchiste*, Paris, n° 19 et n° 20, août et septembre 1923.
 - 7 P. Kropotkine, *Autour d'une vie : mémoires*, Paris, Stock, 1898, p. 397 et p. 398.
 - 8 Cf. J. Guillaume, *Karl Marx pangermaniste et l'Association internationale des travailleurs de 1864 à 1870*, Paris, 1915. Sur ce point voir : Marc Vuilleumier, « James Guillaume, sa vie, son œuvre » in J. Guillaume, *L'Internationale : documents et souvenirs*, Paris, Éditions G. Lebovici, 1985, premier volume, p. XLII.
 - 9 M. Bakounine, *Étatisme et anarchisme*, in *Œuvres complètes*, volume IV, Paris, Éditions. Champ libre, 1976, p. 345.
 - 10 Cf. K. Marx, « Gloses marginales au programme du Parti ouvrier allemand », in K. Marx, F. Engels, *Programmes socialistes*, Paris, Spartacus, 1971, p. 27.
 - 11 « Cet ouvrage, écrit-il à propos du *Capital*, aurait dû être traduit depuis longtemps en français, car aucun, que je sache, ne renferme une analyse aussi profonde, aussi lumineuse, aussi scientifique, aussi décisive, et, si je puis m'exprimer ainsi, aussi impitoyablement démasquant, de la formation du capital bourgeois et de l'exploitation systématique et cruelle que ce capital continue d'exercer sur le travail du prolétariat. », *L'Empire...*, op. cit., p. 357.
 - 12 Toujours dans *L'Empire*, il se déclarait ainsi nettement en faveur du matérialisme : « Qui a raison, les idéalistes ou les matérialistes ? Une fois que la question se pose ainsi, l'hésitation devient impossible. Sans doute, les idéalistes ont

- tort, et seuls les matérialistes ont raison. Oui, les faits priment sur les idées ; oui, l'idéal, comme l'a dit Proudhon, n'est qu'une fleur dont les conditions matérielles d'existence constituent la racine. Oui, toute l'histoire intellectuelle et morale, politique et sociale de l'humanité est un reflet de son histoire économique. », *ibid.*, p. 87. Remarquons toutefois comment Bakounine se plaît à associer sur ce point également la pensée de Proudhon, ce qui relativise ses critiques vis-à-vis d'un soi-disant penchant idéaliste du penseur bisontin.
- 13 K. Marx et F. Engel, *La Sainte Famille*, Paris, Éditions Sociales, 1969, p. 42.
 - 14 Je tiens à saluer ici le penseur et militant passionné que fut Daniel Guérin, une des personnalités de l'après-guerre qui ont le plus contribué par son activité et ses réflexions à redonner leur éclat aux idées libertaires en dehors du cercle étroit des anarchistes déclarés.
 - 15 Cf. en particulier le texte capital de Maximilien Rubel, « Marx, théoricien de l'anarchisme » in *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.
 - 16 Le terme de « socialistes utopiques » pour désigner l'ensemble des penseurs et militants réformateurs d'avant 1848 me paraît à rejeter car il laisse croire qu'il existe dans l'histoire du mouvement social un avant pré-scientifique dont la seule utilité aurait été de préparer la voie à l'affirmation « scientifique », donc hors d'atteinte, de la pensée marxiste !
 - 17 Lettre du 17 mai 1846 in *Philosophie de la misère/Misère de la philosophie...*, op. cit., p. 326.
 - 18 Sur les positions assumées par Proudhon sous la Seconde République, je me permets de renvoyer le lecteur à ma notice sur Proudhon dans le *Dictionnaire de la République*, à paraître chez Larousse.
 - 19 Cité par G. Leval, *La Pensée constructive de Bakounine*, Paris, Spartacus, 1976, p. 176.
 - 20 Cf. K. Marx, *Misère de la Philosophie in Philosophie de la misère/Misère de la philosophie*, op. cit., tome III, p. 312-321.
 - 21 Sur les différentes versions des considérants des Statuts de l'A.I.T. : J. Guillaume, *L'Internationale...*, op. cit., premier volume, pp. 11-21.

- 22 Bakounine écrira également à ce propos « En polémisant avec eux [Marx et ses amis], nous les avons amenés à reconnaître que la liberté ou l'anarchie, c'est-à-dire l'organisation libre des masses ouvrières de bas en haut, est l'ultime but de l'évolution sociale et que tout État, y compris leur État populaire, est un joug, ce qui signifie que, d'une part, il engendre le despotisme et, de l'autre, l'esclavage. », *Étatisme et anarchisme*, op. cit., p. 347.
- 23 « La théorie des communistes autoritaires, écrira Bakounine, (...) attire et englobe ses partisans, sous prétexte de tactique, dans des compromis incessants avec les gouvernements et les différents partis politiques bourgeois, c'est-à-dire

les pousse directement dans le camp de la réaction. », *ibid.*, p. 348. Bakounine d'ailleurs reviendra à plusieurs reprises dans sa polémique avec Marx sur ce point en l'accusant carrément de vouloir chercher à réaliser des compromis avec « la bourgeoisie radicale », *ibid.*, p. 350. Le texte de Bakounine où ces idées sont exprimées avec le plus de netteté est l'article « Politique de l'Internationale » que je convie vivement le lecteur à consulter en entier (reproduit in M. Bakounine, *Le Socialisme libertaire*, anthologie établie par Fernand Rude, Paris, Denoël, 1973, p. 159-181).

24 Cf. J. Guillaume, *L'Internationale...*, op. cit., second volume, pp. 2-10.

Anarchismes et marxismes

Philippe Corcuff

Politiste, Institut d'études politiques de Lyon

De Rosa Luxemburg à la social-démocratie libertaire

Je vais essayer de puiser des ressources dans les écrits de Rosa Luxemburg pour essayer

d'alimenter une réflexion de philosophie politique répondant à ce qui me semblent être les enjeux d'aujourd'hui et de demain. Cette philosophie politique je l'appelle paradoxalement « social-démocratie libertaire ». Pour avancer dans cette direction, je suivrai deux étapes principales : 1°) je m'arrêterai sur la façon dont une partie de ses écrits politiques prennent à bras le corps les antinomies de la transformation sociale, de manière doublement décalée par rapport aux bolcheviks et aux anarchistes ; et 2°) je m'intéresserai à sa correspondance du point de vue des rapports entre le *je* et le *nous*. Enfin, je conclurai rapidement sur cette notion de social-démocratie libertaire.

Au préalable je dois préciser rapidement quel type de lecture, d'un point de vue méthodologique, je propose des textes de Rosa Luxemburg. Il ne s'agit pas de la lecture d'un historien ou d'un sociologue qui essaierait de replacer les écrits dans des contextes historiques, sociaux, politiques, intellectuels et biographiques. Il s'agit d'une lecture volontairement anachronique¹, dans le sens où elle part d'aujourd'hui, d'une certaine interprétation actuelle des enjeux politiques de la période, pour puiser des questions et des pistes qui nous aident dans la formulation des problèmes contemporains. Un lecteur de Rosa Luxemburg ou d'un autre auteur classique n'est d'ailleurs jamais un lecteur intemporel. Si un texte peut continuer justement à *travailler* à travers le temps, c'est-à-dire à produire de nouvelles questions et de nouveaux éclairages, c'est que son lecteur, tout en héritant plus ou moins des traditions de lecture antérieures, aborde le texte à partir de nouveaux contextes. On doit pouvoir s'émanciper d'une herméneutique par trop positiviste, qui considérerait le texte comme clos sur lui-même, comme *un donné*, dont il faudrait le plus scrupuleusement possible enregistrer « le vrai sens » déposé par l'auteur dès le départ. Je me calerai donc sur une herméneutique plus ouverte et pragmatique, pour laquelle le texte est considéré tout au plus comme un ensemble de potentialités, susceptibles d'être actualisées dans l'interaction avec un lecteur situé dans un contexte socio-historique différent de l'auteur, et donc porteur de questions spécifiques par rapport à cet auteur².

Mes questions en tant que lecteur contemporain sont associées à un diagnostic historique. La gauche aurait connu deux grandes politiques d'émancipation : 1°) la politique d'émancipation républicaine née au XVIII^e siècle, avec les notions d'égalité politique, de citoyenneté ou de souveraineté populaire ; et 2°) dans son prolongement critique, la politique d'émancipation socialiste au sens large (incluant sociaux-démocrates, communistes, une partie importante des anarchistes, etc.), qui ajoute le traitement de la question sociale. Mon hypothèse est qu'il y a devant nous, comme possibilité (non nécessaire), l'invention d'une troisième politique d'émancipation, qui puise dans les deux premières tout en répondant à une série de nouveaux enjeux.

Prendre à bras le corps les antinomies de la transformation sociale : une Rosa Luxemburg, ni bolchevique, ni anarchiste

Je rentrerai dans les antinomies de la transformation sociale, c'est-à-dire dans les contradictions que l'action émancipatrice a à assumer, par la question classique des rapports moyens/fins. Cette question générale sera développée sur un terrain plus précis : celui de la liberté et de la démocratie, sous la forme d'une interrogation quant aux moyens utilisables pour parvenir à une société plus libre et plus démocratique. Je schématiserai d'abord un espace à deux pôles, nécessairement réducteur, mais utile pour se repérer : le pôle anarchiste et le pôle bolchevik ; espace qui révèle des correspondances avec l'opposition proprement philosophique entre le pôle kantien et le pôle machiavélien. Ensuite je situerai Rosa Luxemburg dans une position intermédiaire.

Pôle anarchiste et pôle bolchevik

Les anarchistes tendent à défendre *la continuité et l'identité entre les fins et les moyens* (ils sont proches en cela de positions philosophiques comme celles de Kant). Pour eux, s'il n'y avait pas une telle continuité, les fins risqueraient d'être contaminées par les mauvais moyens utilisés ; d'où le refus anarchiste du centralisme du parti, de l'autorité, de la prise du pouvoir d'État ou de la participation aux élections. C'est le cas notamment de Bakounine, qui va entrer en conflit avec Marx et ses partisans au sein de la I^e Internationale. On peut s'arrêter sur une citation de Bakounine pour illustrer cette posture. Dans *Étatisme et Anarchie* (1873)³ orienté directement contre Marx, Bakounine écrit : « Selon eux [« les marxistes »], ce joug étatique, cette dictature est une phase de transition nécessaire pour arriver à l'émancipation totale du peuple. L'anarchie ou la liberté étant le but. L'État ou la dictature le moyen. Ainsi donc pour affranchir les masses, on devrait commencer par les asservir. (...) La liberté ne peut être créée que par la liberté (...) par la libre organisation des masses laborieuses de bas en haut » (p. 14). Dans le paysage libertaire

contemporain, Daniel Colson réactualise cette orientation : « L'anarchisme refuse la distinction utilitariste et machiavélique entre fin et moyens (la fin « idéale » justifiant les moyens les plus répugnants ou les plus contraignants) et, surtout, le type de maîtrise du temps que cette distinction suppose (stratégie à long terme s'opérant à travers une série de manipulations et de manœuvres à court et moyen terme). Pour la pensée et la pratique libertaire, la fin est nécessairement contenue dans les moyens. L'objectif final est entièrement contenu dans le moment présent »⁴. Ce positionnement éthique tend donc à récuser la composante stratégique de l'action révolutionnaire et son inscription dans les partis d'inspiration marxiste.

Les bolcheviks, comme Lénine ou Trotsky (rallié tardivement au bolchevisme, en 1917), vont défendre une position plutôt « machiavélique » d'*hétérogénéité forte des moyens et des fins*, c'est-à-dire que presque tous les moyens sont bons pour aboutir aux fins recherchées – l'abolition du capitalisme –, y compris l'usage d'un parti centralisé, d'une discipline de fer, de formes de répression contre les adversaires (comme les socialistes révolutionnaires ou les anarchistes russes) ; cela se rapproche sur le plan philosophique de la position de Machiavel dans *Le Prince*. Les bolcheviks partent d'un constat quasi-sociologique : les organisations révolutionnaires, parce qu'elles baignent dans la société capitaliste, tendraient à être influencées par elle et à dévier de leur but révolutionnaire. Ils préconisent alors une certaine fermeture par rapport à la société environnante, afin de protéger l'organisation révolutionnaire de ces mauvaises influences. Le parti apparaît justement comme le lieu principal d'élaboration des dimensions stratégiques et tactiques de l'action révolutionnaire. Un des textes les plus célèbres de Lénine sur la conception du parti, *Que faire ?* (1902)⁵, se situe nettement dans cette perspective. C'est le cas aussi de Trotsky dans *Leur morale et la nôtre* (1938)⁶, brochure dans laquelle il intervient directement sur le terrain des rapports morale/politique. Il constate notamment que « la démocratie ne s'est pas établie par des méthodes démocratiques, loin de là » (p. 35). Il prend aussi l'exemple de la guerre d'Espagne : « Qui veut la fin (la victoire sur Franco) doit vouloir les moyens (la guerre civile avec son cortège d'horreurs et de crimes) » (p. 39). D'où sa conclusion générale : « La société sans antagonismes sociaux sera, cela va de soi, sans mensonge et sans violence. Mais on ne peut jeter vers elle des ponts que par les méthodes de la violence » (ibid.).

La troisième voie de Rosa Luxemburg

Rosa Luxemburg a développé, dans certains de ses textes, des positions intermédiaires par rapport aux deux pôles précédents, préconisant en quelque sorte *une homogénéité ou hétérogénéité relatives des moyens et des fins*⁷.

Dans ces réflexions, elle a essayé de prendre en compte tout à la fois l'insertion des organisations et des militants révolutionnaires dans la société telle qu'elle est et la visée d'un dépassement de cette société. Ce qui supposerait de faire naître au sein de celle-ci, dans les moyens mêmes de lutte, des *germes* d'une société autre, grâce à une *tension* interne, à un travail individuel et collectif sur soi. Cela contredit des lectures trop unilatérales et contradictoires qui ont été présentées de sa pensée politique dans les années 1970. Je pense tout particulièrement à deux livres : 1^o) à la lecture libertaire de Daniel Guérin en 1971 dans *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire* (Flammarion) qui en quelque sorte tend à faire de Rosa « une anarchiste imparfaite », et 2^o) à la lecture communiste de Gilbert Badia dans *Rosa Luxemburg – Journaliste Polémiste Révolutionnaire* publiée en 1975 aux Éditions sociales qui fait de Rosa « une bolchevique imparfaite ». Ces deux interprétations me semblent manquer un aspect central : comment la philosophie politique de Rosa est nourrie d'une expérience politique de plain-pied avec les antinomies de la social-démocratie (polonaise, allemande et internationale).

Dans *Questions d'organisation de la social-démocratie russe* (1904)⁸ – orienté contre l'ouvrage de Lénine *Un pas en avant, deux pas en arrière* (également de 1904) –, elle critique les conceptions centralistes de l'organisation. Elle pose tout d'abord le problème de toute organisation socialiste et révolutionnaire de manière, elle aussi, quasi-sociologique : « la réalisation de cette volonté [révolutionnaire] n'est possible que par-delà les limites du système social en vigueur. Or, les masses ne peuvent acquérir et fortifier en elles cette volonté que dans les luttes quotidiennes avec l'ordre constitué, c'est-à-dire dans les limites de cet ordre. D'une part, les masses du peuple, d'autre part un but placé au-delà de l'ordre social existant ; d'une part la lutte quotidienne et de l'autre la révolution, tels sont les termes de la contradiction dialectique où se meut le mouvement socialiste. Il en résulte qu'il doit procéder en louvoyant sans cesse entre deux écueils : l'un est la perte de son caractère de masse, l'autre le renoncement au but final ; la rechute à l'état de secte et la transformation en un mouvement de réformes bourgeoises. Voilà pourquoi, c'est une illusion contraire aux enseignements de l'histoire que de vouloir fixer, une fois pour toutes, la direction révolutionnaire de la lutte socialiste et de garantir à jamais le mouvement ouvrier de toute déviation opportuniste, (...) ce n'est que par le mouvement même qu'on peut s'en prémunir » (p. 136). Déjà en 1898-1899, contre les thèses dites « révisionnistes » d'Édouard Bernstein, elle avait avancé, dans *Réforme sociale ou révolution*⁹, une formulation proche : « Toute l'originalité de ce mouvement réside en ce que, pour la première fois dans l'histoire, les masses populaires doivent réaliser leur volonté par elles-mêmes et *contre* les classes dominantes, tout en situant cette volonté dans

l'au-delà de la société actuelle, par-delà cette société. Mais cette volonté, les masses ne peuvent se la façonner que dans la lutte continue avec l'ordre existant, que dans le cadre de cet ordre. Unifier la grande masse populaire avec un but qui dépasse tout l'ordre existant, la bataille de chaque jour avec la grande réforme du monde, tel est le grand problème du mouvement social-démocrate, lequel, conséquemment, doit opérer sa progression entre ces deux écueils : entre abandon du caractère de masse et abandon du but final, entre retombée à l'état de secte et culbute dans le mouvement réformiste bourgeois, entre anarchie et opportunisme » (pp.98-99). Ainsi, selon elle, on ne pourrait pas protéger, de manière définitive, avec des moyens bureaucratiques ou autres, l'organisation socialiste des influences de la société capitaliste. Il faudrait accepter cette contradiction, en la faisant travailler dans le mouvement même, dans un processus.

Dans le texte de 1904, cette perspective nourrit la critique des fausses solutions proposées par Lénine : « ce n'est pas en partant de la discipline imposée par l'État bourgeois au prolétariat (après avoir simplement substitué à l'autorité de la bourgeoisie celle d'un comité central socialiste), ce n'est qu'en extirpant jusqu'à la dernière racine ces habitudes d'obéissance et de servilité que la classe ouvrière pourra acquérir le sens d'une discipline nouvelle, de l'auto-discipline librement consentie de la social-démocratie » (p. 125). Rosa n'a pas alors peur des erreurs, car il y a un rôle de l'erreur dans l'apprentissage collectif : « le seul "sujet" auquel incombe aujourd'hui le rôle de dirigeant, est le "moi" collectif de la classe ouvrière, qui réclame résolument le droit de faire elle-même des fautes et d'apprendre elle-même la dialectique de l'histoire (...) les erreurs commises par un mouvement ouvrier vraiment révolutionnaire sont historiquement infiniment plus fécondes et plus précieuses que l'infaillibilité du meilleur "comité central" » (p. 138). Il y a donc une dimension expérimentale dans ses conceptions. Au bout du compte, elle développe un point de vue que l'on pourrait qualifier analogiquement d'« organique » (basé sur le mûrissement, la fécondation et le processus) différent de la vision plus « mécanique » de Lénine, pour lequel les mécanismes formels, et au bout du compte bureaucratiques, apparaissent comme des garanties. Chez elle, la politique révolutionnaire apparaît plus explicitement comme un pari, avec une composante d'incertitude et aucune garantie définitive.

Elle va également critiquer les pratiques bolcheviques après la révolution, dès 1918, dans sa brochure sur *La révolution russe*¹⁰. Ce texte, écrit à l'automne 1918 en prison, ne sera pas publié de son vivant. Enfin, elle va aussi s'opposer à l'anarcho-syndicalisme français, c'est-à-dire au refus de la lutte partisane et parlementaire au profit de la seule action syndicale, tout en se défiant de la focalisation sur l'action parlementaire qu'elle tend à repérer chez Jean Jaurès¹¹.

Elle prône alors une nécessaire articulation entre « l'action extra-parlementaire du prolétariat » ou « l'action directe de la masse prolétarienne » (dont l'action syndicale) et « l'action parlementaire »¹². Ainsi le point de vue de Rosa ne rejoint pas complètement le pôle anarchiste. Elle intègre une critique libertaire du parlementarisme et du bolchevisme, mais elle assume « la contradiction dialectique où se meut le mouvement socialiste ». Elle ne peut donc que récuser toute illusion anarchiste quant à la pureté des moyens, quant à la congruence des moyens et des fins. Ce faisant, elle se révèle sociologue : ceux qui luttent contre la société telle qu'elle est lui ressemblent, les associations, les syndicats ou les partis qu'ils créent pour ce combat ressemblent aussi à ce qu'ils combattent, et pourtant il faut aller vers une autre société. Voilà le paradoxe que n'assument, jusqu'au bout, ni les anarchistes, ni les bolcheviks. D'une certaine façon, Rosa emprunte leur réalisme sociologique aux bolcheviks et leur critique libertaire des institutions aux anarchistes. Michaël Löwy dans un livre de 1979 (*Marxisme et romantisme révolutionnaire*, Le Sycomore) avait d'ailleurs esquissé cette piste, à partir des écrits de Rosa justement, en parlant d'« un rapport dialectique entre le mouvement et le but, qui n'est ni une identité absolue, ni une totale hétérogénéité » (p. 211).

On a là un des premiers axes de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » : pour elle, une action politique radicale serait indissociablement composée d'une part *sociale-démocrate* (l'insertion dans la société telle qu'elle est, avec ses effets conservateurs) et d'une part d'*arrachement* radical face à cette insertion ; d'une part *sociale-démocrate* mettant l'accent sur la nécessité de passer par les institutions telles qu'elles sont et d'une part de critique *libertaire* de ces institutions imposant de faire émerger des dispositifs et des comportements novateurs dans le combat contre cette société.

Je et nous : à propos de l'intime et du politique dans la correspondance de Rosa Luxemburg

Mon deuxième axe de réflexion autour de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » sera plus succinct, car davantage en pointillés, et concernera les rapports entre le *je* et le *nous*. Là, je puiserai dans la correspondance de Rosa.

On trouve dans sa correspondance des formulations exprimant une pluralité identitaire, voire une tension identitaire entre la subjectivité et l'action collective, l'intime et la politique. Cette tension s'exprime notamment dans ce passage célèbre d'une lettre de prison à Sonia Liebknecht (2 mai 1917) : « au fond de moi, je me sens beaucoup plus chez moi dans un bout de jardin comme ici ou dans la campagne, sur l'herbe, entourée de bourdons que... dans un congrès du parti. À vous, je peux bien dire tout cela : vous n'irez pas tout de suite me soupçonner de

trahir le socialisme. Vous le savez, j'espère malgré tout que je mourrai à mon poste, dans une bataille de rues ou au bain. Mais mon moi le plus profond appartient plus à mes mésanges charbonnières qu'aux "camarades" »¹³. L'exigence d'expression de la subjectivité individuelle se heurte ici aux contraintes de l'action politique. Dans une société plus traditionnelle et dans un modèle politique social-démocrate classique, la tension se résout au profit du collectif sous la figure du sacrifice. Et d'ailleurs, si Rosa exprime cette double réalité (subjective et politique) dans sa correspondance privée, elle ne fait pas état de cette double identité dans ses textes publics ; l'intime tend alors à être refoulé du registre politique. Si on transpose ce problème aujourd'hui, dans une société individualiste – où la prédominance du *nous* sur le *je* ne tient plus dans de larges secteurs sociaux, où le modèle du sacrifice militant s'est affaibli, mais où l'exigence de repères collectifs face aux excès narcissiques garde un sens – la tension relevée chez Rosa constitue une invitation à trouver de nouveaux équilibres entre le *je* et le *nous*, sur au moins trois plans : 1°) en laissant dans l'action politique même des espaces pour l'expression de la subjectivité individuelle ; 2°) en reconnaissant que la préservation d'une vie personnelle, à l'écart de la politique, est aussi une condition de stabilité de l'investissement dans l'action collective (ce que note Rosa dans une lettre de prison à Luise Kautsky de mars 1917 : « Je veux dire seulement que j'ai alors mon quantum de bonheur personnel et que par là je suis cuirassée pour tous les combats à livrer et dédommée de toutes les privations » (p. 191) ; et 3°) en favorisant des garde-fous éthiques qui contiennent les penchants narcissiques, mais sur un autre mode que celui du sacrifice.

On a donc là, en problème et en pointillés, un deuxième axe de ce que pourrait être une « social-démocratie libertaire » : un nouvel équilibre entre le *je* et le *nous* face au défi de l'individualisme contemporain, entre la part des cadres collectifs (social-démocrate) et la part de l'autonomie personnelle (libertaire). Nouvel équilibre qui doit pouvoir s'expérimenter dès maintenant dans les univers militants (associatifs, syndicaux, politiques, etc.).

Une social-démocratie libertaire ?

Si on lit d'une certaine façon les écrits de Rosa Luxemburg, ils peuvent alimenter la perspective d'une « social-démocratie libertaire », comme nom provisoire d'une nouvelle politique d'émancipation, républicaine et socialiste, mais aussi post-républicaine et post-socialiste. On a vu que Rosa pouvait nourrir une telle démarche sur deux axes : 1°) un problème qui à mon sens a le plus souvent été mal posé, tant dans les cadres républicains que socialistes : celui de la tension entre la double nécessité des institutions et de la critique libertaire des institutions ; et 2°) la question de l'équilibre entre le *je* et le *nous*, qui prend une signification nouvelle dans nos sociétés individualistes.

- 1 Sur l'usage méthodologique de l'anachronisme en histoire, voir les pistes résolument anti-académiques de Nicole Loraux, dans « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le genre humain*, n° 27, été-automne 1993.
- 2 Comme je l'ai déjà fait dans « Marx/Bourdieu : allers-retours sur la question des classes », *ContreTemps*, n° 4, mai 2002.
- 3 Repris dans Daniel Guérin, *Ni Dieu, ni Maître – Anthologie de l'anarchisme*, Paris, Petite Collection Maspero, 1979, tome II.
- 4 Dans *Petit lexique philosophique de l'anarchisme – De Proudhon à Deleuze*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, pp. 119-120.
- 5 Voir la traduction proposée par les Éditions en langues étrangères, de Pékin et datant de 1974.
- 6 Voir la traduction française de Victor Serge, republiée par Les Éditions de la Passion en 1994.
- 7 Colette Audry a développé, dans un autre contexte historique et politique, des investigations convergentes autour de la place ambivalente des principes moraux dans l'action politique. Elle les a entreprises à partir de son expérience de la gauche de la social-démocratie française (« Gauche Révolutionnaire » animée par Marceau Pivert dans la SFIO du Front Populaire, PSU entre 1960 et 1967, et « nouveau Parti socialiste » à partir de 1969), avec l'ambition de dépasser l'opposition entre social-démocratie et bolchevisme. Elle a écrit, par exemple : « Il n'est pas au pouvoir des

- socialistes de changer les données fondamentales du problème, c'est-à-dire l'âpreté de l'affrontement de classe d'une part et, de l'autre, le fait que les moyens employés sont toujours partie intégrante des fins recherchées, qu'ils engagent toujours en quelque façon l'avenir. (...) C'est pourquoi nous disons que le parti est le lieu de la contradiction la plus aiguë et de la nécessité la plus inéluctable, le lieu où la morale est le plus impossible en même temps que le plus inévitable » (dans un livre aujourd'hui malheureusement oublié, intitulé *Les Militants et leurs morales*, Paris, Flammarion, coll. « La rose au poing », 1976, p. 167).
- 8 Voir la traduction française proposée par Les Éditions Spartacus sous le titre *Réforme sociale ou révolution ? et autres textes politiques*, en 1997.
 - 9 Dans la traduction française comprise dans le volume précédent.
 - 10 Voir la traduction française de Gilbert Badia publiée par la maison d'édition Le Temps des Cerises, en 2000.
 - 11 Voir les textes de Rosa Luxemburg réunis par Daniel Guérin sous le titre *Le Socialisme en France (1989-1912)*, Paris, Belfond, 1971.
 - 12 Voir notamment l'article intitulé « Social-démocratie et parlementarisme », des 5 et 6 décembre 1904, publié dans le recueil précité de Daniel Guérin, pp. 219-221.
 - 13 Dans *J'étais, je suis, je serais ! Correspondance 1914-1919*, trad. franç., Paris, François Maspero, 1977, p. 232.

Anarchismes et marxismes

Michaël Löwy

Sociologue, CNR. Auteur de *Rédemption et utopie – Le judaïsme libertaire en Europe centrale* (PUF, 1988) et de *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie* (PUF, 2001)

Walter Benjamin, marxiste - libertaire

Walter Benjamin occupe une place unique dans l'histoire de la pensée marxiste

moderne : il est le premier partisan du matérialisme historique à rompre radicalement avec l'idéologie du progrès. Son marxisme possède de ce fait une qualité particulière, qui le met à part des formes dominantes et officielles et lui confère une formidable supériorité méthodologique. Cette particularité n'est pas sans rapport avec sa capacité à incorporer au sein de la théorie marxiste des éléments de la critique romantique de la civilisation, de la tradition messianique juive, et de la pensée anarchiste.

Benjamin appartient, ensemble avec son ami Gershom Scholem, à cette nébuleuse des penseurs juifs à sensibilité messianique qui seront attirés, au début du siècle, par l'utopie libertaire : Martin Buber, Gustav Landauer, Ernst Toller, Hans Kohn et beaucoup d'autres. Leur démarche se nourrit des affinités électives entre messianisme juif et anarchisme : le renversement des puissants de ce monde, la perspective restauratrice/utopique, le changement radical plutôt que l'amélioration ou le « progrès », le catastrophisme¹.

Et comme plusieurs de ces intellectuels juifs de tendance libertaire – Georg Lukacs, Ernst Bloch, Erich Fromm, Leo Löwenthal, Manès Sperber – Benjamin découvrira le marxisme après la première guerre mondiale. Cependant, contrairement à eux, il ne va pas effacer son inclination anarchiste initiale, mais tendra, de façon explicite jusqu'à la fin des années 1920, et de forme plus implicite par la suite, à l'articuler, la combiner, la fusionner même avec le communisme marxiste. Cette démarche est une des caractéristiques les plus singulières de sa pensée.

Premiers pas libertaires

C'est au début de 1914, lors d'une conférence sur la vie des étudiants, que Benjamin va faire référence, pour la première fois, à l'utopie libertaire. Benjamin oppose les images utopiques, révolutionnaires et messianiques, à

l'idéologie du progrès linéaire, informe et vide de sens, qui, « confiante en l'infini du temps... discerne seulement le rythme plus ou moins rapide selon lequel hommes et époques avancent sur la voie du progrès ». Il rend hommage à la science et à l'art libres « étrangers à l'État et souvent ennemis de l'État » et se réclame des idées de Tolstoï et des « anarchistes les plus profonds »².

Mais c'est surtout dans son essai de 1921, *Critique de la violence*, que l'on trouve des réflexions directement inspirées par Georges Sorel et l'anarcho-syndicalisme. L'auteur ne cache pas son mépris absolu des institutions étatiques, comme la police – « la forme de violence la plus dégénérée qui se puisse concevoir » – ou le Parlement (« déplorable spectacle »). Il approuve sans réserve la critique anti-parlementaire « radicale et parfaitement justifiée » des bolcheviks et des anarcho-syndicalistes – deux courants qu'il associe ici explicitement comme étant du même bord – ainsi que l'idée sorélienne d'une grève générale qui « s'assigne comme seule et unique tâche de détruire la violence de l'État ». Cette perspective, qu'il désigne lui-même par le terme anarchiste, lui semble digne d'éloges parce que « profonde, morale et authentiquement révolutionnaire ».

Dans un texte de cette même époque, resté inédit, « Le droit à l'usage de la violence – Feuilles pour un socialisme religieux » (1920-1921), il est encore plus explicite, en désignant sa propre pensée comme anarchiste : « L'exposition de ce point de vue est une des tâches de ma philosophie morale, pour laquelle le terme anarchisme peut certainement être utilisé. Il s'agit d'une théorie qui ne rejette pas le droit moral à la violence en tant que tel, mais plutôt le refuse à toute institution, communauté ou individualité qui s'accorde le monopole de la violence »⁴.

Il est donc évident, à la lecture de ces différents écrits des années 1914-1921, que la tendance première de Benjamin, qui donne forme éthico-politique à son rejet radical et catégorique des institutions établies, est l'anarchisme. Ce n'est que tardivement – par rapport aux événements révolutionnaires de 1917-1923 en Russie et en Europe – qu'il va découvrir le marxisme. Ces événements l'ont sans doute rendu plus réceptif, mais c'est seulement en 1923-1924, en lisant *Histoire et conscience de classe* (1923) de Georg Lukacs, et en faisant la connaissance, lors de vacances en Italie, de la bolchevique lettone Asja Lacis – dont il tombera amoureux – qu'il commence à s'intéresser au communisme marxiste qui deviendra bientôt un dispositif central dans sa réflexion politique. Dans une lettre de septembre 1924 à son ami Scholem, il reconnaît des tensions entre ce qu'il appelle « les fondements de mon nihilisme » et la dialectique hegeliano-marxiste de Lukacs ; ce qu'il admire le plus dans le livre de ce dernier c'est l'articulation entre théorie et pratique qui constitue « le noyau philosophique dur » de l'ouvrage et lui donne une supériorité telle que « toute autre approche n'est jamais que phraséologie démagogique et bourgeoise »⁵.

Communisme et anarchisme

Deux années plus tard, en mai 1926, il écrit à Scholem qu'il envisage d'adhérer au Parti communiste, mais il affirme aussi que cela ne signifie pas qu'il pense « abjurer » son ancien anarchisme – terme qui remplace, dans ce document, celui de « nihilisme » utilisé dans d'autres documents et dans la lettre de 1924. Pour lui, les méthodes anarchistes sont « assurément impropres » et les buts communistes sont « un non-sens » ; cependant cela « n'enlève pas un iota à l'action communiste, parce qu'elle est le correctif de ces buts et parce qu'il n'y a pas de buts politiques sensés »⁶. L'argument est passablement elliptique, mais Benjamin semble suggérer que la praxis communiste permet d'atteindre des buts anarchistes (« non-politiques »).

S'il décide, après moult hésitations, de ne pas adhérer au mouvement communiste, il n'en reste pas moins une sorte de proche sympathisant d'un type *sui generis*, qui se distingue du modèle habituel par la lucidité et la distance critique – comme le témoigne clairement son *Journal de Moscou* de 1926-1927, où il manifeste son inquiétude envers la tentative du pouvoir soviétique d'« arrêter la dynamique du processus révolutionnaire »⁷. Une critique qui se nourrit sans doute de la rafraîchissante source libertaire qui continue à couler au sein de son œuvre.

Le premier ouvrage de Benjamin où l'impact du marxisme est visible, c'est *Sens Unique*, un surprenant collage de notes, commentaires et fragments sur la République de Weimar dans les années de l'inflation et de la crise de l'après-guerre, rédigé en 1923-1925 et publié en 1928. Le tournant qui intervient dans sa pensée peut être illustré en comparant une première version du manuscrit, rédigée en 1923, avec celle, définitive, qu'il écrira deux ans plus tard. Par exemple, le chapitre intitulé « Panorama impérial » contient dans sa formulation de 1923, l'observation suivante, au sujet de l'homme victime de la misère (à cause de la crise) : « Il doit alors tenir ses sens en éveil, pour percevoir toute humiliation qui lui est imposée et ainsi les discipliner longtemps, jusqu'à ce que ses souffrances aient ouvert non plus la rue en pente de la haine, mais le chemin montant de la prière (das aufsteigenden Pfad des Gebetes) ». Or, la version de 1925 reprend mot pour mot cette phrase, sauf pour la conclusion, qui devient alors quelque chose de radicalement distinct : « ...jusqu'à ce que ses souffrances aient ouvert non plus la rue en pente du chagrin, mais le chemin montant de la révolte (den aufsteigenden Pfad der Revolte) »⁸.

Malgré son intérêt pour le communisme, il est intéressant de constater que le seul courant politique révolutionnaire mentionné dans cet ouvrage est... l'anarcho-syndicalisme. Dans un fragment curieusement intitulé « Ministère de l'Intérieur », Benjamin examine deux types-idéaux du comportement politique : a) l'homme politique conservateur, qui n'hésite pas à mettre sa vie pri-

vée en contradiction avec les maximes qu'il défend dans la vie publique ; b) l'anarcho-syndicaliste, qui soumet impitoyablement sa vie privée aux normes dont il veut faire les lois d'un état social futur⁹.

Une lecture marxiste-libertaire du surréalisme

Le document marxiste-libertaire le plus important de Benjamin est sans doute son essai sur le surréalisme en 1929. Dès les premiers paragraphes de l'article, Benjamin se décrit lui-même comme « l'observateur allemand », situé dans une position « infiniment périlleuse entre la fronde anarchiste et la discipline révolutionnaire ». Rien ne traduit de façon plus concrète et active la convergence si ardemment désirée entre ces deux pôles que la manifestation organisée par les communistes et les libertaires en défense des anarchistes Sacco et Vanzetti. Elle n'est pas passée inaperçue des surréalistes et Benjamin ne manque pas de relever « l'excellent passage » (ausgezeichnete Stelle) de *Nadja* où il est question des « passionnantes journées d'émeute qu'a connues Paris sous le signe de Sacco et Vanzetti : Breton assure que, lors de ces journées, le Boulevard Bonne-Nouvelle vit s'accomplir la promesse stratégique de révolte que lui avait faite depuis toujours son nom »¹⁰.

Il est vrai que Benjamin a une conception extrêmement large de l'anarchisme. Décrivant les origines lointaines/prochaines du surréalisme, il écrit : « Entre 1865 et 1875, quelques grands anarchistes, sans communication entre eux, ont travaillé à leurs machines infernales. Et le surprenant est que, d'une façon indépendante, ils aient réglé leurs mécanismes d'horlogerie exactement à la même heure ; c'est simultanément que quarante ans plus tard explosaient en Europe occidentale les écrits de Dostoïevski, de Rimbaud et de Lautréamont »¹¹. La date, 40 ans après 1875, est évidemment une référence à la naissance du surréalisme avec la publication, en 1924, du premier *Manifeste*. S'il désigne ces trois auteurs comme « grands anarchistes », ce n'est pas seulement parce que l'œuvre de Lautréamont, « véritable bloc erratique », appartient à la tradition insurrectionnelle, ou parce que Rimbaud a été communard. C'est surtout parce que leurs écrits font sauter en l'air, comme la dynamite de Ravachol ou des nihilistes russes sur un autre terrain, l'ordre moral bourgeois, le « dilettantisme moralisateur » des Spiesser et des philistins¹².

Mais la dimension libertaire du surréalisme se manifeste aussi de façon plus directe : « Depuis Bakounine, l'Europe a manqué d'une idée radicale de la liberté. Les surréalistes ont cette idée ». Dans l'immense littérature sur le surréalisme des dernières 70 années, il est rare de trouver une formule aussi prégnante, aussi capable d'exprimer, par la grâce de quelques mots simples et tranchants, le « noyau infracassable de nuit » du mouvement fondé par André Breton. Selon Benjamin, c'est « l'hostilité de la bourgeoisie à toute déclaration de liberté spiri-

tuelle radicale » qui a poussé le surréalisme vers la gauche, vers la révolution, et, à partir de la guerre du Rif, vers le communisme. Comme l'on sait, en 1927 Breton et d'autres surréalistes vont adhérer au Parti Communiste Français¹³.

Cette tendance à une politisation et à un engagement croissant ne signifie pas, aux yeux de Benjamin, que le surréalisme doive abdiquer sa charge magique et libertaire. Au contraire, c'est grâce à ces qualités qu'il peut jouer un rôle unique et irremplaçable dans le mouvement révolutionnaire : « Procurer à la révolution les forces de l'ivresse, c'est à quoi tend le surréalisme en tous ses écrits et toutes ses entreprises. On peut dire que c'est sa tâche la plus propre ». Pour accomplir cette tâche, il faut néanmoins que le surréalisme dépasse une posture trop unilatérale et accepte de s'associer au communisme : « il ne suffit pas qu'une composante d'ivresse vive, comme nous le savons, en toute action révolutionnaire. Il se confond avec le composant anarchiste. Mais y insister de façon exclusive serait sacrifier entièrement la préparation méthodique et disciplinaire de la révolution à une praxis qui oscille entre l'exercice et l'avant-fête »¹⁴.

Une ivresse libertaire

En quoi consiste donc cette « ivresse », ce *Rausch* dont Benjamin voudrait tellement procurer les forces à la révolution ? Dans *Sens Unique* (1928), Benjamin se réfère à l'ivresse comme expression du rapport magique de l'homme ancien au cosmos, mais il laisse entendre que l'expérience (*Erfahrung*) du *Rausch* qui caractérisait cette relation rituelle avec le monde a disparu de la société moderne. Or, dans l'essai de la *Literarische Welt*, il semble l'avoir retrouvée, sous une forme nouvelle, dans le surréalisme¹⁵.

Il s'agit d'une démarche qui traverse les nombreux écrits de Benjamin : l'utopie révolutionnaire passe par la re-découverte d'une expérience ancienne, archaïque, pré-historique : le matriarcat (Bachofen), le communisme primitif, la communauté sans classes ni État, l'harmonie originelle avec la nature, le paradis perdu d'où nous éloigne la tempête « progrès », la « vie antérieure » où le printemps adorable n'avait pas encore perdu son odeur (Baudelaire). Dans tous ces cas, Benjamin ne prône pas un *retour* au passé mais – selon la dialectique propre au romantisme révolutionnaire – un *détour* par le passé vers un *avenir nouveau*, intégrant toutes les conquêtes de la modernité depuis 1789¹⁶. Cette dialectique se manifeste de façon frappante dans l'essai – généralement ignoré des commentateurs – sur Bachofen de 1935, un des textes les plus importants pour saisir la conception de l'histoire de Benjamin. Il est d'autant plus intéressant que les années 1933-1935 sont celles où le philosophe berlinois semble – apparemment – le plus proche du marxisme « productiviste » et techno-moderniste de l'URSS stalinienne des années du Plan Quinquennal.

L'œuvre de Bachofen, souligne Benjamin, a été inspirée par des « sources romantiques », et elle a attiré l'intérêt de penseurs marxistes et anarchistes (comme Élisée Reclus) par son « évocation d'une société communiste à l'aube de l'histoire ». Réfutant les interprétations conservatrices et fascistes (Ludwig Klages, Alfred Bäumler), et en s'appuyant sur la lecture freudo-marxiste d'Erich Fromm, Benjamin souligne que Bachofen « avait scruté à une profondeur inexplorée les sources ». Quant à Engels et Lafargue, leur intérêt a été attiré par son étude des sociétés matriarcales, où il existait un degré élevé de démocratie, égalité civique, ainsi que des formes de communisme primitif qui signifiaient un véritable « bouleversement du concept d'autorité »¹⁷. Ce texte témoigne de la continuité des sympathies libertaires de Benjamin qui tente de rassembler, dans le même combat contre le principe d'autorité, le marxiste Engels et l'anarchiste Reclus.

La sensibilité libertaire est probablement une des raisons de l'éloignement progressif de Benjamin par rapport à l'URSS, au cours de la deuxième moitié des années trente, jusqu'à la rupture définitive dans les Thèses « Sur le concept d'histoire » (1940), qui dénoncent la trahison stalinienne. Une notice, probablement datée de 1938, parmi les papiers de Benjamin découverts par Giorgio Agamben dans la Bibliothèque Nationale, critique l'alignement de Brecht, dans certains de ses poèmes, sur les pratiques du Guépéou, que Benjamin compare à celles du nazisme, et qu'il considère comme dangereuses et lourdes de conséquences pour le mouvement ouvrier¹⁸. Il se méfie aussi de la politique des dirigeants soviétiques en Espagne qu'il qualifie, dans sa correspondance, de « machiavélique », mais ne semble pas avoir pris la mesure de la dynamique révolutionnaire espagnole et du rôle des libertaires¹⁹.

Il n'y a pratiquement pas de référence explicite à l'anarchisme dans les derniers écrits de Benjamin. Mais pour un observateur critique aussi aigu que Rolf Tiedemann – l'éditeur des œuvres complètes allemandes de Benjamin – ces écrits « peuvent être lus comme un palimpseste : sous le marxisme explicite, le vieux nihilisme devient visible. Son chemin risque de mener à l'abstraction de la pratique anarchiste »²⁰. Le terme « palimpseste » n'est peut-être pas le plus adéquat : la relation entre les deux messages est moins un lien mécanique de superposition, qu'un alliage alchimique de substances préalablement distillées.

Contre l'évolutionnisme d'Habermas

C'est au début 1940 que Benjamin rédige son « testament politique », les Thèses « Sur le concept d'histoire », un des documents les plus importants de la pensée révolutionnaire, depuis les « Thèses sur Feuerbach » de Marx²¹. Quelques mois après, il va tenter de s'échapper de la France vichyste, où la police, en collaboration avec la Gestapo, fait la chasse aux exilés allemands

anti-fascistes et aux juifs en général. Avec un groupe de réfugiés, il tente de traverser les Pyrénées, mais du côté espagnol la police – de Franco – les arrête et menace de les livrer à la Gestapo. C'est alors, dans le village espagnol de Port-Bou, que Walter Benjamin choisit le suicide.

Analysant cet ultime document, Rolf Tiedemann commente : « la représentation de la praxis politique chez Benjamin était plutôt l'enthousiasme de l'anarchisme que celle, plus sobre, du marxisme »²². Le problème avec cette formulation c'est qu'elle oppose comme mutuellement exclusives des démarches que Benjamin tente précisément d'associer parce qu'elles lui semblent complémentaires et également nécessaires à l'action révolutionnaire : l'« ivresse » libertaire et la « sobriété » marxiste.

Mais c'est surtout Habermas qui a mis en évidence la dimension anarchiste dans la philosophie de l'histoire du dernier Benjamin – pour la soumettre à une critique radicale à partir de son point de vue évolutionniste et « moderniste ». Dans son article bien connu des années 1970, il rejette la tentative de l'auteur des Thèses « Sur le concept d'histoire » de revitaliser le matérialisme historique à l'aide d'éléments messianiques et libertaires. « Cette tentative est vouée à l'échec » insiste le philosophe de la raison communicationnelle, « car la théorie matérialiste de l'évolution ne peut être, sans autre forme de procès, articulée sur la conception anarchiste pour laquelle des à-présents, tombés en quelque sorte du ciel, traverseraient par intermittence le destin. On ne peut doter comme d'une capuche de moine le matérialisme historique, qui tient compte des progrès non seulement dans le domaine des forces productives mais aussi dans celui de la domination, d'une conception anti-évolutionniste de l'histoire »²³.

Ce que Habermas pense être une erreur est précisément, à mon avis, à la source de la valeur singulière du marxisme de Benjamin, et de sa supériorité sur « l'évolutionnisme progressiste » – sa capacité à comprendre un siècle caractérisé par l'imbrication de la modernité et de la barbarie (comme à Auschwitz ou Hiroshima). Une conception évolutionniste de l'histoire qui croit au progrès dans les formes de la domination, peut difficilement rendre compte du fascisme – sauf comme une inexplicable parenthèse, une incompréhensible régression « en plein xx^e siècle ». Or, comme l'écrit Benjamin dans les Thèses « Sur le concept d'histoire », on ne comprend rien au fascisme si on le considère comme une exception à la norme qui serait le progrès²⁴.

Habermas revient à la charge quelques années plus tard, dans *Le Discours philosophique de la modernité* (1985). Il s'agit, ce qui n'est qu'une autre formulation du même débat, de la conception non-continuiste de l'histoire qui distingue ce qu'il appelle « les extrêmes gauches », représentées par Karl Korsch et Walter Benjamin, de ceux qui, comme Karl Kautsky et les protagonistes de la II^e Internationale, « voyaient dans le déploiement des forces pro-

ductives un garant du passage de la société bourgeoise au socialisme ». Pour Benjamin, par contre, « la révolution ne pouvait être qu'un saut hors de la perpétuelle réitération de la barbarie préhistorique, et, en définitive, la destruction du continuum de toutes les histoires. C'est là une attitude qui s'inspire plutôt de la conscience du temps telle que la concevaient les surréalistes, et qui s'approche de l'anarchisme qu'on trouve chez certains des continuateurs de Nietzsche qui, pour conjurer l'ordre universel du pouvoir et de l'aveuglement, invoquent (...) tout à la fois les résistances locales et les révoltes spontanées qui surgissent d'une nature subjective soumise à la tyrannie »²⁵. L'interprétation de Habermas est sujette à caution à plusieurs égards, à commencer par le concept de « barbarie préhistorique » : tout l'effort de Benjamin est précisément de montrer que la barbarie moderne n'est pas simplement la « réitération » d'une sauvagerie « préhistorique », mais précisément un phénomène de la modernité – idée difficilement acceptable pour ce défenseur obstiné de la civilisation moderne qu'est Habermas. Par contre, il a saisi avec beaucoup d'intelligence tout ce que la conception de l'histoire du dernier Benjamin doit au surréalisme et à l'anarchisme : la révolution n'est pas le couronnement de l'évolution historique – « le progrès » – mais l'interruption radicale de la continuité historique de la domination.

- 1 Je renvoie à mon ouvrage *Rédemption et utopie – Le judaïsme libertaire en Europe centrale – Une étude d'affinité élective*, Paris, PUF, 1988.
- 2 W. Benjamin, « La vie des étudiants » (1914), *Mythe et violence*, Paris, Denoel, 1971, pp. 37, 42 et 44.
- 3 W. Benjamin, « Pour une critique de la violence » (1921), *Mythe et violence*, op. cit., pp. 133-34, 137-38 et 147.
- 4 W. Benjamin, « Das Recht dzur Gewaltverwendung – Blätter für religiösen Sozialismus », in *Gesammelte Schriften* (GS), VI, Franckfort, Suhrkamp Verlag, 1985, pp. 104-107.
- 5 W. Benjamin, *Correspondance*, Paris, Aubier, 1979, trad. Guy Petitdemange, vol. I, p. 325.
- 6 Ibid., I, p. 389.
- 7 W. Benjamin, *Journal de Moscou*, Paris, L'Arche, 1983, p. 81.
- 8 W. Benjamin, *Sens Unique*, Paris, Lettres Nouvelles, Maurice Nadeau, 1978, p. 167. Cf. W. Benjamin, *GS*, IV, 2, p. 391 et *GS*, IV, 1, p. 97.

- 9 W. Benjamin, *Sens Unique*, p. 162. La traduction française ici est imprécise. Cf. *GS*, IV, 1, p. 93.
- 10 W. Benjamin, « Le surréalisme – Le dernier instantané de l'intelligence européenne », in *Mythe et Violence*, op. cit., pp. 297-298 et 300. La traduction française du dernier passage est fort défectueuse – cf. « Der Surrealismus – Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz », in *GS*, II, 1, pp. 297-298.
- 11 « Le surréalisme... », op. cit., p. 308. Si Rimbaud et Lautréamont font partie de ses précurseurs reconnus par le surréalisme, cela ne semble pas être le cas de Dostoïevski, sauf pour Max Ernst, qui le fait figurer dans le célèbre tableau de 1921, « Le rendez-vous des amis ».
- 12 Le terme « petit-bourgeois » de la traduction française ne rend pas compte de la charge culturelle du mot « Spiesser », qui désigne l'individu grossier, borné et prosaïque de la société bourgeoise. Cf. W. Benjamin, « Der Surrealismus », in *GS*, II, 1, p. 305.

- 13 W. Benjamin, « Le surréalisme », op. cit., pp. 306 et 310.
- 14 Ibid., p. 311. Benjamin parle aussi de « lier la révolte à la révolution » (p. 310).
- 15 Voir à ce sujet les remarques de Margaret Cohen, *Profane Illumination – Walter Benjamin and the Paris of Surrealist Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 187-189.
- 16 Au sujet du romantisme révolutionnaire, voir Robert Sayre et Michaël Löwy, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.
- 17 W. Benjamin, « Johan Jakob Bachofen », in, *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, pp. 104-108.
- 18 W. Benjamin, « Note sur Brecht » (1938), *Écrits autobiographiques*, Paris, Christian Bourgois, 1990, pp. 367-68.
- 19 W. Benjamin, *Correspondance*, op. cit., II, p. 237.
- 20 R. Tiedemann, « Nachwort », in W. Benjamin, *Charles Baudelaire*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1980, p. 207.

- 21 Pour des analyses plus développées, voir mes commentaires dans *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie – Une lecture des Thèses « Sur le concept d'histoire »*, Paris, PUF, 2001.
- 22 R. Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1983, p. 130. Cf. aussi p. 132, où il constate dans les « Thèses » la présence de « contenus théoriques de l'anarchisme ».
- 23 J. Habermas, « L'actualité de W. Benjamin – La critique : prise de conscience ou », *Revue d'esthétique*, 1, 1981, p. 121.
- 24 W. Benjamin, « Thesen über den Begriff der Geschichte », Thèse n° VIII : « Dessen Chance (des Faschismus) besteht nicht zuletzt darin, dass die Gegner ihm im Namen des Fortschritts as einer historischen Norm begegnen » (*GS*, I, 2, p. 697).
- 25 J. Habermas, *Le Discours philosophique de la modernité – Douze leçons*, Paris, Gallimard, 1988, p. 70.

Patrice Spadoni

Militant d'Alternative Libertaire, membre de la rédaction de la revue *Débatte*, ancien militant de l'ORA, puis de l'UTCL

Daniel Guérin ou le projet d'une synthèse entre l'anarchisme et le marxisme

On ne peut aborder la question des relations entre le marxisme et l'anarchisme sans évoquer la figure de Daniel Guérin, l'écrivain, le militant, qui fut l'un des rares, au cours du xx^e siècle, à envisager la possibilité d'une synthèse entre ces deux courants¹.

Un parcours emblématique

Sa trajectoire traverse tout un siècle (né en 1904, Daniel Guérin disparaît en 1988), et elle dessine un parcours très emblématique. L'homme s'est jeté dans tous les combats émancipateurs de son temps en y adoptant systématiquement une position hétérodoxe. Il se définit tout d'abord, au cours des années 1930, comme « marxiste révolutionnaire », et devint bientôt l'un des principaux animateurs de la « Gauche révolutionnaire », tendance de gauche au sein de la SFIO – le Parti Socialiste d'alors –, puis du PSOP, le Parti Socialiste Ouvrier et Paysan, né d'une rupture avec ce même Parti Socialiste. Dans le même temps, il participait au combat des syndicalistes révolutionnaires au sein de la CGT. Puis, durant la seconde guerre mondiale, il se fit compagnon de route des trotskistes dont il appréciait le refus de tous les nationalismes. Peu à peu, au cours des années 1950 et 1960, il se rapprocha des libertaires, pour finalement rejoindre leurs rangs. Durant les dernières années de sa vie, il continuera sans faiblir son activité, au sein de l'ORA (l'Organisation Révolutionnaire Anarchiste, depuis disparue), puis de l'UTCL (l'Union des Travailleurs Communistes Libertaires) qui s'est fondue par la suite dans Alternative Libertaire. Lors de ces derniers engagements, l'auteur de ces lignes a pu militer à ses côtés durant les années 1970 et 1980. Ce parcours, qui conduit du marxisme à l'anarchisme, ou plus précisément, au communisme libertaire, s'est accompagné d'une abondante production intellectuelle, très tôt teintée des futurs engagements libertaires. L'un des traits majeurs de cette

œuvre fut de proposer (Daniel Guérin ne prétendit jamais y être tout à fait parvenu) la recherche d'une nouvelle conception politique, qui puiserait dans le meilleur des apports des libertaires et des marxistes, en rejetant au loin le confusionnisme qui domine trop souvent les premiers, et l'autoritarisme, le centralisme, l'étatisme qui épuisa la capacité subversive des seconds. Aujourd'hui, alors qu'un nombre toujours plus grand de militant-e-s refuse tout à la fois le capitalisme et le « communisme » autoritaire, la démarche originale proposée par Daniel Guérin peut-elle trouver son rebond ?

Marx dissocié de Lénine

La formule, « une synthèse du marxisme et de l'anarchisme », peut évidemment se prêter à des interprétations multiples. Pour l'éclairer, revenons d'abord au texte d'une conférence qu'il prononça à New York en 1973, *Anarchisme et marxisme*². Au cours de cette intervention, Daniel Guérin précisait ainsi sa pensée : « De quel "marxisme" s'agit-il ? (...) nous appellerons ici "marxisme" l'ensemble de l'œuvre écrite par Karl Marx et par Friedrich Engels eux-mêmes. Et non celle de leurs successeurs plus ou moins infidèles, qui ont usurpé l'étiquette de "marxistes". » Guérin proposait donc un retour aux sources, accompagné d'une vigoureuse critique des courants qui se sont ensuite formés en les détournant. Ainsi s'en prend-il à la social-démocratie allemande. À Edouard Bernstein, qui « répudiait ouvertement la lutte des classes, qui était selon lui surannée, au profit de l'électoratisme, du parlementarisme et des réformes sociales ». À Kautsky, pour qui « la conscience socialiste est un élément importé du dehors dans la lutte de classes du prolétariat, et non quelque chose qui en surgit spontanément. » Cette thèse élitiste valorise l'activité de la direction « éclairée » du Parti, en préparant les errements à venir du léninisme, qui prône la « dictature du prolétariat » comme régime nécessaire, en précisant aussitôt que le prolétariat lui-même n'est pas assez éclairé pour exercer cette dictature. Ce rôle doit donc revenir au vrai détenteur de la conscience socialiste, au Parti, et plus précisément, car on est toujours plus éclairé en s'élevant, à la direction du Parti. La « dictature du prolétariat » se révèle ainsi par substitutions successives, celle du Parti et de quelques hommes au sommet de celui-ci, une dictature qui s'impose à tous... y compris au prolétariat réel. Daniel Guérin, tout en se situant sur une position nettement « révolutionnaire » et « marxiste », s'en prenait à « la révolution par en haut » de Lénine, affirmant qu'il fallait « déjacobiniser la révolution ». L'un des éléments forts de cette démarche est bien de dissocier Marx de Lénine (et donc, bien évidemment, également de Trotsky). Or cette thèse, lorsqu'elle fut énoncée au cours des années cinquante, rencontra une hostilité presque générale.

Rosa Luxemburg, un point d'appui pour s'opposer à l'influence de Lénine

Dans ce combat, Rosa Luxemburg, la grande révolutionnaire assassinée par les sociaux-démocrates au cours de l'écrasement de la révolution conseilliste allemande de 1919, sera son atout. « La seule théoricienne, dans la social-démocratie allemande, qui resta fidèle au marxisme originel fut Rosa Luxemburg. » Or, poursuivait-il, « en dépit de variantes dans l'énonciation, il n'y a pas de différence véritable entre la grève générale anarcho-syndicaliste et ce que la prudente Rosa Luxemburg préférerait dénommer "grève de masses". De même ses violentes controverses, la première avec Lénine, en 1904, la dernière au printemps de 1918, avec le pouvoir bolchevique, ne sont pas très éloignées de l'anarchisme. Il en est de même pour ses conceptions ultimes, dans le mouvement spartakiste, à la fin de 1918, d'un socialisme propulsé de bas en haut par les conseils ouvriers. Rosa Luxemburg est l'un des traits d'union entre l'anarchisme et le marxisme authentique. » La contribution historique de Daniel Guérin fut tout à fait décisive. Il s'agissait de restituer l'originalité de la pensée d'une révolutionnaire passionnée par la spontanéité et la liberté, mais que les stalinieniens comme les trotskystes s'étaient efforcés de récupérer, la transformant en une sorte de sainte momifiée du marxisme léniniste³. Daniel Guérin trouva dans la figure de Rosa Luxemburg un point d'appui pour démontrer que l'on pouvait être « marxiste » sans être léniniste. Ce qui, pour bien des militants « marxistes » du siècle dernier, était proprement impensable.

Une approche critique de la pensée de Marx

Que reste-t-il de Marx lorsqu'on l'a séparé de Lénine et de ce qui, chez le Marx autoritaire, préfigurait Lénine ? La « théorie révélatrice du capital ». Une conception de l'histoire et une méthode d'analyse qui mettent en avant, comme autant d'éléments essentiels, les modes et les rapports de production, la lutte des classes, et finalement « l'être social » qui conditionne les consciences des êtres humains insérés dans des relations sociales contradictoires. Ce marxisme s'arme de la dialectique hégélienne, remise, selon l'expression de Marx, « sur ses pieds », c'est-à-dire d'une dialectique matérialiste. L'esprit de ce marxisme originel auquel Guérin restera toujours fidèle rejette les postures contemplatives ou attentistes ; il énonce une philosophie qui n'a de sens que si elle s'incarne dans un combat politique concret. Cependant, se saisissant de ce marxisme originel, Daniel Guérin n'allait pas agir en disciple : « il ne peut être question de considérer comme un bloc homogène le marxisme originel, celui de Marx et d'Engels. Nous devons le soumettre à un examen critique serré et n'en retenir que les éléments qui auraient un lien de parenté avec l'anarchisme. »

La « synthèse » selon Guérin est une synthèse dialectique, un dépassement

Réduite à l'état de formule, une « synthèse » entre l'anarchisme et le marxisme pourrait s'interpréter comme une simple addition. Il s'agirait de prendre du marxisme l'approche philosophique et la méthode dialectique, et de l'anarchisme social son projet de transformation autogestionnaire de la société. Mais la « synthèse » à laquelle Guérin pensait n'était pas simplement l'accumulation de « ce qui semble bon » chez les uns et chez les autres ; ce n'était pas une addition mécanique, mais tout au contraire une confrontation dialectique, qui ne laisserait intact aucun des termes en présence. Mettre l'anarchisme en résonance avec le marxisme révèle les limites du marxisme – y compris du marxisme de Marx. Et cette même confrontation met également à nu quelques-unes des carences essentielles de l'anarchisme.

Le travail critique de Guérin en direction du marxisme s'exprime dans au moins trois directions : la spontanéité, l'autogestion, l'aliénation. Selon Guérin, la spontanéité est « une notion spécifiquement libertaire. Nous trouvons, en effet, très souvent les mots "spontané", "spontanéité" sous la plume de Proudhon et de Bakounine. Mais, ce qui est étrange, jamais dans les écrits de Marx et d'Engels, du moins dans leur rédaction d'origine en langue allemande. (...) En réalité, Marx et Engels se réfèrent seulement à l'auto-activité (Selbsttätigkeit) des masses, notion plus restreinte de la spontanéité. Car un parti révolutionnaire peut se donner le gant d'admettre, parallèlement à ses activités prioritaires, une certaine dose "d'auto-activité" des masses, mais la spontanéité, elle, risque de compromettre sa prétention au rôle dirigeant. » Ajoutons qu'en pointant cette carence on questionne la pratique et la stratégie marxiste, mais aussi sa méthode d'analyse. La « spontanéité », c'est en effet aussi la créativité, ce facteur déterminant dans l'activité humaine, qui fait que si les hommes sont, certes, contraints et agissent par le corset des « déterminations matérielles » – qu'ils ont par ailleurs pour partie façonnées –, ils sont dans le même temps capables de créer des conditions nouvelles et imprévisibles. En valorisant la spontanéité, Daniel Guérin a su introduire un point de vue critique au cœur de la pensée « marxiste », même s'il n'est sans doute pas allé aussi loin sur cette voie que Bakounine qui, tout en partageant l'option matérialiste et dialectique de Marx et d'Engels dont il partageait les références hégéliennes, rejetait leur économisme « métaphysique », leur croyance en un « sens de l'Histoire » pré-existant à l'action créatrice des hommes.

L'autogestion suggère à Guérin un second faisceau de critiques. « Venons-en au dilemme : nationalisation des moyens de production ou autogestion ? Ici encore Marx et Engels louvoient. Dans le *Manifeste communiste* de 1848, écrit sous l'influence directe du socialiste d'État français Louis Blanc, ils annoncèrent leur intention de "centraliser tous les moyens de production entre les mains de

l'État". » Plus tard, ils parleront « d'autogouvernement des producteurs ». « Mais il est à souligner que jamais Marx ne scruta dans le détail les voies par lesquelles l'autogestion pourrait fonctionner, tandis que Proudhon lui consacra des pages et des pages. » Une conception déterministe de l'histoire conduit naturellement à cette carence, puisque le devenir « socialiste » de la société serait en quelque sorte contenu dans la dialectique « objective » des forces productives et des rapports de production. Il ne resterait plus, pour les révolutionnaires, qu'à aider ce futur pré-écrit à se révéler, sans que n'entre en jeu de façon déterminante la part d'imaginaire, de créativité, et même d'irrationnel, qui inspire pourtant les interventions des acteurs des mouvements historiques.

Enfin, logique avec ce réexamen critique, Daniel Guérin pose naturellement au marxisme la question de l'aliénation. Ainsi dégage-t-il « la notion de l'aliénation contenue dans les *Manuscrits de 1844* du jeune Marx et qui s'accorde fort bien avec le souci de liberté individuelle des anarchistes. » Mais le concept s'efface dans les travaux ultérieurs, et si Guérin fut jusqu'au bout partisan de « la fameuse méthode de la dialectique matérialiste et historique qui demeure un des fils conducteurs pour la compréhension des événements du passé et du présent », il ajoute aussitôt : « Une condition est requise toutefois : ne pas appliquer cette méthode rigidement, mécaniquement ».

La « méthode », il la mettra brillamment à l'œuvre. *Fascisme et grand capital*⁴ est ainsi une sorte de modèle d'analyse historique, claire, magnifiquement articulée, presque trop parfaite. On a pu dire, a posteriori, que l'ouvrage n'avait pas suffisamment restitué la dimension irrationnelle du nazisme. Guérin en conviendra lui-même. Mais on lui adresserait une critique elle-même bien peu dialectique si l'on ignorait le moment où cette analyse fut produite. En 1936, si la nature antisémite du nazisme était déjà incontestable, il n'avait pas encore montré jusqu'à quel degré d'horreur il allait se porter. Il s'agissait alors pour Daniel Guérin d'éclairer une bonne partie de la gauche, encore aveuglée sur la gravité du danger, en démontrant les liens qui liaient le fascisme au capitalisme, et ses analyses restent, en ceci, très éclairantes. À travers son étude sur la Révolution française, *La Lutte des classes sous la première République*⁵, Daniel Guérin proposa par la suite une analyse singulière, où le rôle des acteurs plébéiens et prolétaires était valorisé, avec leurs aspirations spécifiques, distinctes de celles de la bourgeoisie révolutionnaire et de ses leaders, Robespierre ou Danton. Ainsi progressait, tout en s'appuyant sur une méthode « marxiste » d'analyse, une critique des fondements étatique et républicains qui sont communs aux courants bourgeois républicains et aux socialismes d'État.

Toute l'œuvre de Daniel Guérin est travaillée par une tension elle-même dialectique. D'un côté, il y a ce matérialisme exigeant, cherchant toujours à débusquer les signes de la lutte des classes et les effets, sur les choix des

hommes, des conditions de production. D'un autre côté, rares furent ceux qui contribuèrent comme Guérin à relier, non seulement dans les livres mais également dans les engagements concrets, le refus de l'exploitation et celui de l'aliénation. Aux côtés des colonisés, des noirs américains, et bien sûr des homosexuels, il transgressait en acte le « marxisme » vulgaire, et militait pour une « Révolution globale » fondée sur l'auto-émancipation et la désaliénation des exploités. En ceci, le « marxisme libertaire » annoncé dans les années soixante par Daniel Guérin était une préfiguration des aspirations de mai 1968. Et pour aujourd'hui, il propose peut-être la seule posture « marxiste » encore possible.

Dégager l'anarchisme des vieux dogmes

Guérin n'allait pas plus épargner l'anarchisme. En 1984, dans l'avant-propos de son livre *À la recherche d'un communisme libertaire*⁶, il traçait ainsi son parcours : « Mon virage libertaire passa par des phases successives : d'abord enfermé dans ce que j'appellerais un anarchisme classique, qui s'exprima dans *Jeunesse du socialisme libertaire* (1959), puis *L'Anarchisme, de la doctrine à la pratique* (1965) et, simultanément, *Ni Dieu ni Maître, anthologie de l'anarchisme*, où, aux côtés de Bakounine, place était faite à Stirner, Proudhon, Kropotkine, Malatesta et beaucoup d'autres. Ensuite, prenant quelque distance vis-à-vis de l'anarchisme classique et ne tournant plus le dos à mes précédentes lectures marxistes, je publierai *Pour un marxisme libertaire* (1969), dont le titre, j'en conviens, prêterait à confusion et choquera mes nouveaux amis libertaires. Enfin, au lendemain de la tempête révolutionnaire de Mai 1968, où je plongeai jusqu'au cou, je rejoindrai le Mouvement communiste libertaire (MCL) autour d'un Georges Fontenis revenu de ses écarts autoritaires. Mes options organisationnelles ultérieures seront l'Organisation communiste libertaire (OCL), première et seconde manière ; enfin, et jusqu'à aujourd'hui, l'Union des travailleurs communistes libertaires (UTCL)⁷. Pendant un quart de siècle, je me suis donc réclamé, et me réclame toujours, du socialisme ou communisme libertaire (le vocable anarchisme me paraît trop restrictif et je ne l'adopterais que s'il était complété par l'épithète "communiste"). Un communisme libertaire différent, ô combien, de l'utopie propagée sous la même étiquette par l'école de Kropotkine, devançant l'ère de l'abondance, tout comme celle propagée en Espagne par Isaac Puente, partant de la patria chica andalouse, et malencontreusement reprise par le congrès de la CNT à Saragosse, à la veille du putsch franquiste. La spécificité du communisme libertaire, tel que j'en esquisse les contours, est intégrationniste et non microcosmique, elle se voudrait synthèse, voire dépassement, de l'anarchisme et du meilleur de la pensée de Marx. »

Dangereuse pour l'orthodoxie marxiste, l'option de Daniel Guérin l'était aussi aux yeux des catéchiseurs anarchistes, parce qu'elle invitait à une relation non sectaire avec les « marxistes », en s'appuyant sur l'exemple de Bakounine qui fut, comme Karl Marx, un « Hégélien de gauche », et qui introduisit *Le Capital* en Russie en commençant sa traduction. Cette orientation battait en brèche le mode de pensée régressif de trop nombreux anarchistes qui s'imaginaient pouvoir formuler une « doctrine » anarchiste invariante, qu'il ne resterait plus qu'à énoncer à travers les temps, jusqu'à ce que Révolution s'en suive. Cette liberté de pensée n'épargnait d'ailleurs personne, y compris les communistes libertaires. Ceux qui comme moi l'ont connu au cours des années 1970 peuvent en témoigner : Daniel nous surprenait toujours par quelque trait de non dogmatisme.

« Un point de ralliement vers l'avenir »

L'hypothèse de Daniel Guérin, cette émergence à venir d'une nouvelle forme de socialisme qui emprunterait tant à l'anarchisme qu'au marxisme, a été forgée dans les années cinquante. Elle est le produit d'un cheminement qui remonte sans doute, chez son auteur, aux premières années de ses engagements, dans les années vingt et trente. Cette hypothèse est-elle toujours d'actualité ? En 1984 – il avait alors 80 ans –, Guérin dressait un bilan lucide et ouvert : « Au soir de ma vie, je ne puis certes me vanter d'avoir entrevu, sinon dans ses grandes lignes, la cristallisation définitive d'une synthèse aussi informelle et malaisée. H. E. Kaminski, dans sa biographie de Bakounine (1938), estimait qu'elle est nécessaire et même inévitable, mais que ce serait au futur, moins qu'au présent, de la formuler. Elle devrait surgir de tempêtes sociales au contenu novateur, dont nul aujourd'hui ne peut se targuer de détenir la recette. Au surplus, je crois être, à part mon engagement militant, davantage un historien qu'un théoricien. Il me paraît fort présomptueux de trancher, entre autres, quels aspects de l'anarchisme et de la pensée flottante de Marx seraient ou non conciliables. Le communisme libertaire n'est encore qu'une approximation et non un dogme *ne varietur*. Il ne peut, me semble-t-il, se définir sur le papier, dans l'absolu. Il ne saurait être une ratiocination du passé, mais bien plutôt un point de ralliement vers l'avenir. La seule conviction qui m'anime est que la future révolution sociale ne sera ni de despotisme moscovite, ni de chlorose social-démocrate, qu'elle ne sera pas autoritaire, mais libertaire et autogestionnaire, ou, si l'on veut, conseilliste ».

Si nous considérons le « marxisme libertaire » de Daniel Guérin comme un « point de ralliement vers le futur », comme une perspective à la fois théorique et stratégique, comme un Projet, peut-être pouvons nous imaginer une démarche qui pourrait être opérante dans les conditions d'aujourd'hui. Vers une « synthèse » qu'il n'est plus possible de limiter aux seuls apports du marxisme et de l'anar-

chisme. « Point de ralliement », parce que le courant révolutionnaire de demain sera le produit de convergences entre des militants issus de plusieurs courants. Cette « synthèse » ne saurait être purement théorique ; elle serait aussi la fusion concrète, la convergence concrète d'individus et de groupes qui se rapprocheraient à l'échelle du monde entier, et qui formeraient l'ossature d'une alternative libertaire de masse à la social-démocratie et au « communisme » autoritaire. C'est-à-dire que des pans entiers des militances qui agissent aujourd'hui sous des drapeaux non libertaires de par le monde, des autogestionnaires, des alternatifs, des communistes, des trotskystes, des écologistes, rejoindraient des anarcho-syndicalistes, des syndicalistes révolutionnaires, des libertaires, dans une dynamique d'élaboration/recomposition faisant du communisme libertaire, selon la formule de Guérin, leur « point de ralliement ».

Dans ce processus, qui serait l'avenir, ou le rebond sous une forme renouvelée, de la synthèse préconisée par Daniel Guérin, les militants d'origine marxiste seraient bien évidemment une composante majeure. Nombre de ces militants auraient devant eux un dur travail de deuil. Il leur faudra, à l'exemple de Guérin, séparer Marx de Lénine et de Trotsky. Il leur faudrait rompre avec le léninisme, détruire ses icônes, mais aussi abandonner des concepts « clés » tels que le rôle dirigeant du parti ou l'État comme mode de centralisation dans une société socialiste. Et il leur faudrait opérer ces ruptures alors que la bourgeoisie est à l'offensive, c'est-à-dire à un moment où la tentation est forte de se replier vers la défense des vieux dogmes, ou encore d'abandonner toute perspective révolutionnaire et de revenir, même par des détours, vers une matrice social-démocrate dont l'Histoire vient pourtant de démontrer l'inanité.

Le travail de deuil n'épargnera pas non plus les militants libertaires. Et il ne s'agira pas seulement d'abandonner les vieux oripeaux d'un anarchisme traditionnel. Il va falloir admettre que le pouvoir et la délégation de pouvoir sont des traits inhérents à toute société humaine, à toute forme d'organisation collective, du moins pour l'époque présente, et qu'il est donc vain de s'enivrer avec des vœux de l'esprit aussi belles qu'impraticables. Il faudrait au contraire penser le pouvoir ET le contre-pouvoir, l'autogestion ET la délégation sous l'influence et le contrôle de cette autogestion, la décentralisation ET la centralisation, l'une et l'autre nécessaires. Non pas pour jeter par-dessus bord l'exigence libertaire au titre du « réalisme », mais pour proposer un projet libertaire crédible et opérant. L'abolition de l'État ne peut tenir lieu de projet de société. Il faut dire clairement qu'à la place de l'État les libertaires proposent une autre forme de centralisation, la Fédération autogérée qui, bien que fondamentalement basée sur le mandat impératif donné par tous les citoyens sur les grandes décisions, et sur une très large décentralisation, comporte encore des aspects d'élection, de délégation de pouvoir, et probablement,

sous des formes que l'Histoire et les expériences détermineront, de coercition. Les libertaires ne peuvent plus s'illusionner sur une humanité spontanément et universellement bonne, qui se révélerait telle en tout et partout dès les premiers jours d'une Révolution. La question est bien de penser une société nouvelle où l'exigence libertaire tendrait à modeler tous les rapports sociaux et toutes les institutions, mais sans prétendre au dogme irréal d'une « Anarchie » (ou d'un « Communisme ») pure et sans contradiction.

Bref, à travers l'élaboration d'un projet révolutionnaire et libertaire nouveau, il s'agirait bien, comme nous le proposait Daniel Guérin, d'opérer une « synthèse » du meilleur de Marx et de l'anarchisme... qui serait également un « dépassement ».

- 1 La revue mensuelle *Alternative libertaire* a publié un hors-série consacré à Daniel Guérin (3 euros, chèque à l'ordre d'Alternative libertaire, BP 177, 75967, Paris Cedex 20). Les Éditions Spartacus s'apprentent à publier une nouvelle édition du livre de Daniel Guérin *À la recherche d'un communisme libertaire*.
- 2 Publié en annexe à son fameux livre *L'Anarchisme* (1^o éd. : 1965), dans la réédition Gallimard de 1976 (puis en collection « Folio/Essai »).
- 3 D. Guérin, *Rosa Luxemburg et la spontanéité révolutionnaire*, Paris, Flammarion, 1972 ; réédition Spartacus, 1982.
- 4 D. Guérin, *Fascisme et grand capital – Italie-Allemagne*, Paris, Gallimard, 1936 ; réédition Maspero 1965, puis 1969.
- 5 *La Lutte des classes sous la 1^{re} république*, Paris, Gallimard, 1946 ; réédition 1968.
- 6 *À la recherche d'un communisme libertaire*, Paris, Spartacus, 1984.
- 7 L'Union des Travailleurs Communistes Libertaires : fondée en 1976 (Daniel Guérin la rejoindra en 1979), elle participera très activement à la constitution d'Alternative Libertaire, mouvement dans lequel elle se fondera en 1991.

Anarchismes et marxismes

Mimmo D. Pucciarelli

Sociologue, Atelier de Création Libertaire, Lyon

Entre les 100 % à gauche
et les anarchistes purs et durs,
mon cœur balance

Je pense qu'il est nécessaire de présenter brièvement pour que vous sachiez d'où je viens

et ce que je fais¹. Mes premiers pas dans le mouvement libertaire, je les ai faits en Italie au début des années soixante-dix. Mais c'est à Lyon, et plus précisément à la Croix-Rousse, que, depuis la fin de l'année 1975, j'ai participé à diverses initiatives éditoriales, militantes, et alternatives. Depuis une petite dizaine d'années, après avoir repris des « études » au sein du Collège coopératif, préparé une thèse de doctorat sur l'imaginaire des libertaires aujourd'hui, je suis devenu une sorte de sociologue alternatif dont le domaine de recherche embrasse l'imaginaire du monde du travail et celui des milieux alternatifs.

Actuellement, je participe à diverses initiatives parmi lesquelles l'Atelier de création libertaire, une maison d'édition qui a publié depuis 1979 une centaine de livres et de brochures, organisé divers colloques, etc., le mensuel de l'écologie, des alternatives et de la non-violence *Silence*, ainsi qu'à diverses associations parmi lesquelles l'Université solidaire et l'association Révoltes « Pour une Coopérative d'histoire vivante des révoltes et des alternatives sociales ». Enfin, depuis bientôt deux ans, je participe à un groupe qui s'est donné le nom de Politiquement perplexe, un collectif où l'on retrouve des personnes habitant pour la plupart le quartier de la Croix-Rousse aux parcours de vie et origines politiques divers et multiples...

Cette présentation me permet de vous éclairer sur le contenu de ce texte. Je l'ai écrit afin que vous puissiez partager mon observation directe du mouvement anarchiste. Une observation qui ne se veut ni véritablement idéologique, ni véritablement historique, ni même celle d'un politologue aux lunettes noires et rouges. J'espère tout simplement que ces quelques notes faciliteront les échanges à venir... Fini les présentations, je veux vous dire pourquoi j'ai accepté volontiers de participer à ce débat.

Je crois que, ces dernières années, j'ai rencontré à plusieurs reprises Philippe Corcuff. Il me semble qu'il a envie d'ouvrir des véritables discussions au sein

du mouvement auquel il appartient et plus largement avec l'ensemble des agents de la transformation sociale. Une attitude que je partage et que j'essaie de mettre en œuvre autour de moi avec la modestie des moyens à ma disposition. Participer à ce débat signifie aussi pour moi prolonger les discussions que nous avons à Lyon depuis quelque temps. Des débats qui ne touchent pas seulement les agents de la transformation sociale mais aussi une partie de la population qui continue à s'interroger sur le devenir de la démocratie et de nos sociétés ainsi que des alternatives politiques possibles pour aller de l'avant... Ces débats n'ont pas jailli au grand jour dans nos villes, comme des champignons empoisonnés, après le 21 avril 2002 (c'est-à-dire après le choc qui nous a tous et toutes un peu réveillés de l'état de somnolence dans lequel nous avait plongé le « duel » médiatique entre Jospin et Chirac... et l'arrivée d'un troisième larron), mais ils prolongent « tout naturellement » les discussions et les initiatives des mouvements sociaux de ces dernières trente années. C'est pour cela que je considère *nécessaire d'approfondir ces débats*, mais en même temps j'estime qu'il n'y a pas urgence à fonder une quelconque structure, fût-elle une Nouvelle Première Internationale... D'autre part, ces débats sont, à l'image des mouvements sociaux qui ont posé des jalons importants pour ce qui est l'histoire sociale et politique récente, multiples et touchent tellement d'arguments que, pour en parler, il nous faudrait une dizaine de colloques. Nous allons donc essayer de limiter nos propos à un seul de ces aspects, c'est-à-dire à une discussion *fraternelle* entre marxistes et libertaires contrairement à ce que le suggère l'image accompagnant l'annonce de cette rencontre parue dans le numéro de mai 2002 d'*Alternative libertaire*, montrant un bras de fer entre nos deux vieux chers barbus Karl (Marx) et Mikhaïl (Bakounine). Rappelons aussi qu'il est clair qu'à cette discussion ne participent ni tous les marxistes ni tous les libertaires représentés par les différentes familles des uns et des autres, mais des membres d'une des familles trotskystes, celle liée à la Ligue communiste révolutionnaire, et quelques spécimens d'anarchistes ne représentant pas l'ensemble des tendances, collectifs et organisations actives se reconnaissant dans cette sensibilité.

L'anarchisme en France aujourd'hui

Voyons brièvement quelle est la réalité anarchiste aujourd'hui en France, en sachant qu'il s'agit d'une présence qui n'est pas spécifique à ce pays mais qu'on retrouve un peu partout en Europe, dans des pays d'Amérique Latine et d'Amérique du Nord, ainsi que dans certains pays de l'Est et quelques autres pays d'autres continents, mais dans une moindre mesure...

Il existe plusieurs types d'anarchistes². Un certain nombre d'anarchistes sont organisés dans des structures locales, régionales, nationales et internationa-

les. Ce sont des *anarchistes sociaux*. Or, contrairement à ce que l'on pourrait croire, ils-elles ne représentent qu'une minorité du mouvement (ou des anarchistes en France) que j'estime entre 5 000 et 10 000 personnes. En effet, l'ensemble des militants de la Fédération anarchiste, d'Alternative libertaire, de l'Organisation communiste libertaire et ceux et celles gravitant autour du journal *Le Libertaire*, ne dépassent pas les mille personnes.

Outre les *anarchistes sociaux*, il existe trois autres types d'anarchistes. L'un représente les *anarchistes du quotidien* que j'identifie, parmi tant d'autres, dans ces personnes qui ouvrent des squats et font vivre des lieux alternatifs; un autre type d'anarchisme est représenté par un *anarchisme culturel* s'exprimant individuellement ou collectivement à travers des livres, des colloques, au sein de petits réseaux (je pense plus particulièrement à ceux et celles qui participent, par exemple, directement ou indirectement à la vie de la maison d'édition Atelier de création libertaire ou encore à la revue *Réfractions*), etc. Il existe un quatrième type d'*anarchisme* que je nomme *diffus*. Il s'agit dans ce cas d'une posture que l'on rencontre souvent autour de nous, par des attitudes de révolte, d'insubordination, de rejet des structures verticales et/ou autoritaires. À la différence des trois autres types d'anarchisme qui sont plus facilement identifiables, ce dernier pose un certain nombre de problèmes. Cet anarchisme diffus se manifeste souvent par des boutades et des prises de positions « radicales » exprimées surtout dans des bistrotts après avoir bu quelques verres ou dans une file d'attente, par exemple, dans des locaux administratifs... Il me semble qu'il faut prendre en compte ces attitudes, ces critiques exprimées par ces personnes se déclarant parfois « anarchistes » ou ayant une attitude « anarchiste » contre tous les pouvoirs, contre les bourgeois, les patrons et tout ce qui « ne va pas bien », si l'on veut « étendre », faire connaître, développer des pratiques et des sensibilités anarchistes qui se sont affinées à partir du milieu du XIX^e siècle.

De même que, chez nos amis trotskystes, on va à la « pêche aux voix » du plus grand nombre, même de ceux et de celles qui ne sont pas 100 % à gauche, je pense que pour pouvoir continuer à transformer la société d'un point de vue libertaire, les anarchistes devraient aussi tenir compte de ces personnes qui, d'un côté, représentent une partie du « peuple » et, de l'autre, montrent qu'un « anarchisme ontologique » est perceptible un peu partout dans la société...

Pour en terminer avec cette typologie des anarchistes aujourd'hui, je dois aussi parler des trois CNT qui existent en France (ce qui est encore vrai en cet été 2002) sans pouvoir toutefois m'attarder ici à préciser leurs différences. Mais je pense que vous savez sûrement que c'est la CNT, dite de la rue des Vignoles, qui est la plus représentative des trois, aussi bien du point de vue du nombre d'adhérents que des initiatives syndicales, politiques et éditoriales

qu'elle a entreprises plus particulièrement depuis 1995. Il s'agit certes d'une organisation anarcho-syndicaliste où l'ensemble des adhérents n'ont pas eu à présenter des lettres de créances anarchistes pour recevoir une carte mais dont une grande partie de ses militants les plus actifs viennent du courant anarchiste ou celui prônant le *communisme libertaire*. La CNT a renforcé énormément l'*anarchisme social* ces dernières années, malgré le fait que certains de ses militants se défendent d'une identification au courant anarchiste...

L'anarchisme : un pluralisme de valeurs et d'actions

L'anarchisme a toujours été un mouvement pluriel et composite. C'est encore le cas aujourd'hui.

Ne serait-ce qu'au niveau éditorial, il y a en foisonnement de périodiques assez extraordinaire; cela va de l'hebdomadaire de la FA aux mensuels d'Alternative libertaire et de l'OCL, du *Libertaire* à des quantités de petits journaux et autres fanzines, sans oublier de multiples bulletins locaux. D'autre part, plusieurs maisons d'éditions publient régulièrement des livres, même s'il ne s'agit pas toujours de nouveautés. Cependant un réel effort a été réalisé depuis quelques années par des éditeurs anarchistes afin de publier des textes de réflexion sur des problématiques contemporaines. Notons, en passant, que désormais dans les milieux libertaires on ne demande plus aux militants d'apprendre par cœur les faits et gestes de ces quatre ou cinq théoriciens dont on connaît les noms (j'ai nommé Proudhon, Bakounine, Kropotkine, Reclus et le napolitain Malatesta), mais sur lesquels ou à partir desquels peu de personnes ont fait l'effort d'actualiser la pensée anarchiste. Ainsi il arrive souvent dans les débats entre anarchistes de faire appel aux « pères-fondateurs »³ pour savoir quoi dire par rapport aux problèmes actuels⁴. Certes, pour montrer que l'on a depuis toujours eu des femmes dans le mouvement, on est en mesure de citer Louise Michel, et puis parmi les plus cultivés et sensibles on cite Emma Goldman l'Américaine... mais l'anarchisme a été et reste un mouvement d'hommes. Aujourd'hui, les femmes dans ce mouvement ne représentent en général qu'un quart de militant-e-s. Un phénomène qui n'est d'ailleurs pas typique des milieux anarchistes, mais que l'on constate dans presque tous les autres mouvements sociaux. N'étant pas nombreuses, peu de femmes arrivent à « re/présenter » les groupes, les mouvements, les idées des groupes politiques et parmi eux les anarchistes lors des débats publics...

Enfin, depuis 1968, on a régulièrement remarqué une présence anarchiste aussi bien dans les mouvements sociaux (on a en beaucoup parlé dernièrement à propos du mouvement anti-globalisation) que sur le plan des idées qu'un certain nombre de penseurs anarchistes contemporains ont fait connaître au niveau international. Je pense aux Murray Bookchin, Colin Ward, John Clark, et plus

récemment John Zerzan, Bob Black, etc. À noter qu'ils sont tous Américains sauf l'Anglais Colin Ward. À ce propos, vous serez peut-être étonnés que je n'aie pas nommé Noam Chomsky, lui aussi Américain d'ailleurs. Eh bien, ce linguiste et observateur critique de la politique américaine et des médias internationaux, n'a rien écrit d'important sur l'anarchisme. Lorsqu'il en parle, il fait pratiquement toujours référence à un seul militant et théoricien, Rudolf Rocker, un anarcho-syndicaliste allemand de la première moitié du xx^e siècle.

Du poids politique

Si les références aux anarchistes et leur présence dans les mouvements sociaux ne fait aucun doute, il est certain que du point de vue du « poids politique » vis-à-vis des institutions et des instances qui (nous) « gouvernent », sauf en de très rares occasions, *apparemment* ils et elles n'en ont aucun.

Pour connaître un peu mieux les milieux anarchistes, je vais vous parler quelque peu de la ville de Lyon. Ici ils-elles se réunissent dans plusieurs locaux publics : la librairie la Plume Noire gérée par l'Union locale de la Fédération anarchiste ; la librairie libertaire La Gryffe gérée par le collectif du même nom ; au Collectif utilitaire lyonnais le siège de la CNT locale, ainsi que d'autres associations alternatives et collectifs occasionnels ; ils-elles utilisent souvent MAB, une imprimerie dont le salarié actuel est passé par les jeunesses communistes révolutionnaires avant de se rapprocher des libertaires ; mais des anarchistes participent aussi aux squats individuels et sociaux qui existent dans cette ville ; ils-elles sont actifs/actives dans d'autres structures ou mouvements alternatifs que l'on peut rencontrer, par exemple, à la Maison de l'écologie, ou encore à l'Atelier (un local fédérant plusieurs associations comme, Sortir du nucléaire, Casseurs de pub, le journal *Silence*, etc.). Outre la maison d'édition l'Atelier de création libertaire, ils-elles éditent des revues comme *La Gryffe*, ou des revues antispécistes des fanzines et diverses feuilles plus ou moins périodiques.

Enfin, la centaine d'agents de la transformation sociale de sensibilité anarchiste actifs sur Lyon participent à de très nombreuses luttes, parmi lesquelles on peut citer pour ces derniers mois : celles en solidarité avec les sans-papiers ou avec le peuple palestinien. Bien sûr, ils-elles ont manifesté leur antifascisme dans les rues entre les deux tours des élections présidentielles de l'année 2002, mais aussi au soir du 5 mai après l'annonce de la victoire du candidat Chirac pour appeler au « troisième tour » avec entre autres les camarades de la Ligue. Je voudrais rappeler qu'un certain nombre d'entre eux-elles sont allé-e-s glisser un bulletin de vote dans l'urne « démocratique », ce qui n'est pas aussi parfois exceptionnel que l'on croit, surtout quand il s'agit de barrer l'élection de candidats de l'extrême droite, mais aussi parfois pour « choisir » un candidat « proche », trotskyste ou écologiste par exemple...

Quand, au début des années 1970, les groupes d'anarchistes qui se présentaient au défilé du Premier mai à Lyon en arborant des pancartes sur lesquelles on pouvait lire « Pour en finir avec le travail » ou encore « Travailler deux heures par jour » et aussi « Ni état, ni patron, autogestion » ainsi que les anciennes antiennes « Une seule solution la révolution ! » et « Une seule solution la grève générale » ils-elles étaient très souvent « conspué-e-s », à l'époque, par les membres du service d'ordre des organisations syndicales mais aussi par les organisations d'extrême gauche alors plus fortes et structurées. Désormais, et cela depuis plusieurs années, ils-elles occupent un « carré inéluctable » dans pratiquement toutes les manifestations de « gauche ». De plus, il leur arrive d'organiser de plus en plus souvent des manifestations en « solo » ou presque... Mais, pour le reste, ils-elles se retrouvent pratiquement toujours en compagnie, entre autres, des camarades de la LCR y compris dans des collectifs d'organisations...

À partir du constat de leurs activités multiples et variées, et après m'être intéressé à leur imaginaire⁵, je peux dire que les anarchistes pratiquent une *politique du quotidien* par laquelle ils-elles cherchent à occuper tous les espaces publics où il est possible à la fois de contester les gouvernements, les institutions, les pouvoirs et les lieux de pouvoir, mais aussi de proposer des pratiques solidaires immédiates et essayer de vivre le quotidien autrement. Ils-elles le font en manifestant, en faisant vivre des lieux ouverts tous les jours à « tout le monde » et en réalisant un nombre incroyable de débats. Les librairies La Plume Noire et La Gryffe organisent chacune quelque chose comme un débat tous les quinze jours (pendant l'année scolaire !), et puis il y a des repas qui se tiennent dans tel ou tel squat pour soutenir telle ou telle lutte, un café libertaire tous les vendredis soir, etc.

Les camarades de la LCR sont aussi actifs au sein des mouvements sociaux. Ils-elles sont toujours plus structuré-e-s puisqu'ils-elles se rendent à toutes les manifestations auxquelles participent avec leurs banderoles et leurs tracts, ce qui n'est pas toujours le cas des anarchistes. Je ne connais pas le nombre exact d'adhérents à la LCR. Très probablement le nombre des « militants » de ces deux mouvements n'est pas très différent. Par contre le *poids politique* de la LCR au sein des syndicats (CGT, CFDT, SUD) ou par ses élus locaux est incomparablement plus important que celui des anarchistes. Ce que l'on remarque cependant c'est que depuis quelque temps Corcuff participe et organise des cafés politiques à la Croix-Rousse, et que, dans un autre bistrot de ce quartier géré par un proche de la Ligue, se tiennent aussi des débats. Cela montre un intérêt certain de la part des militants de la LCR pour cet aspect du débat politique « informel » qui relève plutôt de la vision de la « politique du quotidien » chère aux anarchistes. Un intérêt pour cette forme d'activité « politique » dont

se sont montré friands aussi les jeunes écologistes qui depuis trois ou quatre ans gèrent à Lyon un café-restaurant « Le Bistringue »

Le cas des Verts justement est encore plus symptomatique du décalage existant entre forces militantes d'une organisation, ou sa structure sociale, et le poids politique institutionnel qu'elle possède après que certain-e-s de ses candidat-e-s aient été élu-e-s. En effet, les militants des Verts ne sont pas légion, et à Lyon ne sont pas plus nombreux que ceux de la Ligue ou que l'ensemble des anarchistes actifs. Par contre, leur poids dans la politique institutionnelle de la Ville de Lyon, comme c'est d'ailleurs le cas dans beaucoup d'autres régions, est sans aucune proportion avec le nombre de leurs adhérent-e-s... Les Verts à Lyon descendent aussi dans la rue, mais ils signent beaucoup plus facilement les appels unitaires qu'ils ne battent le pavé. À ce propos, on remarque souvent dans des tracts « unitaires » appelant à des manifs que les anarchistes et leurs structures n'y figurent pas alors que, en particulier lors des « petites manifestations », ils-elles sont assez nombreuses parmi les manifestant-e-s... même les plus nombreuses parmi les manifestant-e-s...

Le fait est que, suivant leur imaginaire, ils-elles pensent que les problèmes de pouvoir, des institutions, ainsi que l'ensemble de ceux relevant de l'économie, de la vie sociale en général et de la politique (ou du politique), doivent être réglés dans la rue, dans les assemblées générales, par la démocratie directe. Non pas qu'ils-elles ne « choisissent » pas au sein de leurs groupes ou organisations leurs « représentant-e-s », leurs « délégué-e-s », leurs « porte-parole », leurs chefs ou pour être plus précis leurs leaders. En réalité, une sorte d'organisation verticale a existé et existe toujours surtout dans les organisations anarchistes dites « nationales ». En Espagne, au sein de la « glorieuse » organisation de masse libertaire qu'était la CNT, on appelait justement les leaders « los destacados », ceux qui se détachent... (de la base ?). Quelques-uns de ces leaders sont même devenus des martyrs de la cause et des icônes, comme Durruti par exemple. Ajoutons aussi que, parmi ce peuple d'athées, il y a même eu des « papes ». Un des derniers en date fut Maurice Joyeux de la Fédération anarchiste, c'est du moins ainsi que certains anarchistes critiques l'appelaient... Aujourd'hui il semble qu'il n'y ait plus de prétendants à ce trône.

Par contre, parmi les groupes anarchistes, que ce soit ceux relevant de l'*anarchisme social* ou de l'*anarchisme du quotidien*, je le répète, des leaders existent et sont visibles aussi bien par les signatures apparaissant dans leurs revues, que lors des rencontres, débats, prises de paroles qu'ils-elles organisent ou auxquels ils-elles participent. Mais – et là je me permets de faire un parallèle avec nos camarades de la LCR, toujours à Lyon – il y a eu depuis trente ans plusieurs leaders, plus ou moins reconnus par les autres anarchistes, tandis qu'à

la Ligue, il me semble que c'est toujours le même. C'est du moins pratiquement toujours « lui » que je vois prendre le mégaphone et « haranguer » lors des manifestations au nom de la LCR⁶... Si donc les anarchistes expriment un type d'engagement politique quasi exclusivement de l'ordre *du quotidien* et en dehors des institutions, celui de la Ligue comme le préconise Corcuff semble avoir un pied dans les mouvements sociaux et un pied (ou cherche à en avoir un) dans les institutions... C'est une différence sur laquelle il faudra revenir au cours de nos prochaines rencontres pour essayer de comprendre et expliquer les limites de l'une et de l'autre attitude.

Un regard horizontal

Je pense qu'aujourd'hui c'est d'un regard et d'une société horizontaux qu'il faut débattre, dont il faut créer les prémisses dans nos collectifs, dans nos lieux de travail qu'ils soient institutionnels ou alternatifs.

Il nous faut changer l'optique que nous avons héritée de la vieille Première internationale, de ces programmes révolutionnaires qui se résumaient souvent à une prise de pouvoir par le parti ou le « peuple » pour finalement créer une « nouvelle société », un paradis sur terre mais organisé, conçu et imaginé verticalement (*de bas en haut* et *vice versa*). D'autre part, il nous faut changer l'idée que c'est seulement après l'instauration d'un rapport de forces entre les 100 % à gauche, ou les *révolutionnaires purs et durs*, et les impurs, les mous – c'est-à-dire le rapport entre « nous » et les « autres » qu'on évalue à partir de notre échelle idéologique comme n'atteignant pas ces 100 % à gauche ou étant moins révolutionnaires que nous – que nous instaurerons une « société meilleure ». Il nous faut continuer de changer d'optique pour que les transformations sociales dont nous rêvons ou dont nous pensons avoir besoin puissent s'achever en empruntant toujours des « alternatives radicales ». Car je pense que nous avons le pouvoir de changer quotidiennement quelque chose à nos comportements, à nos raisons d'être et d'agir, et que l'imaginaire subversif ou contestataire n'a jamais pu, pour le moins jusqu'à présent, être contenu par des barrières quelles qu'elles soient : politiques, idéologiques, économiques, etc. Mais, je pense aussi que le moment est venu de retrouver nos manches et que, tout en regardant les photos de nos ancêtres, de temps en temps pour ne pas les oublier, il faudra développer ce regard horizontal autour de nous, permettant d'imaginer, ici et maintenant, toutes les possibilités de démocratiser jour après jour la démocratie, de permettre un meilleur partage des richesses, de vivre un quotidien plus solidaire et équitable.

Pour ce faire, je souhaiterais que les marxistes et les libertaires ainsi que l'ensemble des « alternatifs » se transforment en guetteurs d'utopies, en incendiaires de l'imaginaire et en partisans de toujours plus de démocratie. Des

idées et des pratiques qu'il nous faudra d'abord expérimenter dans nos propres collectifs et organisations. D'autre part, nous avons appris que les temps des transformations sociales et de la démocratie sont longs. Certes, nous pouvons lui donner un coup de pouce tous les jours, et certains jours plus que d'autres, mais le Grand Soir n'est plus, et probablement depuis toujours n'a été qu'une pièce de théâtre qui dans la réalité a remplacé souvent les rêves par des cauchemars...

L'Histoire, le débat et l'avenir

Pour terminer, je dirai que les révolutions d'hier comme les mouvements sociaux de ces dernières trente années nous ont appris, aux uns-unes et aux autres, beaucoup de choses. Aujourd'hui, il me semble nécessaire d'abandonner nos références idéologiques rigides. Malatesta est mort en 1932, Trotsky est mort en 1940, et depuis nous avons vécu une longue histoire et notamment celle qui va de l'après-1968 à maintenant. Et puis, comme nous l'apercevons un peu partout autour de nous, l'exigence de débat, de discussion et de confrontation est un besoin et un souhait qui s'exprime d'une manière de plus en plus évidente, non seulement parmi les nombreux agents de la transformation sociale, mais aussi parmi ces jeunes gens qui découvrent de temps à autre (comme cela s'est passé au printemps 2002) la rue, la démocratie, et la possibilité d'occuper symboliquement un espace public, d'où jaillissent fort heureusement toujours de nouvelles initiatives et de nouvelles idées (parfois l'ordre est inverse : de nouvelles idées permettent de nouvelles initiatives). Enfin, entre « marxistes » et « anarchistes », il existe un vieux et poussiéreux débat. Certes, il nous faut en tenir compte, puisque nous ne pouvons, et surtout nous ne devrions, ni oublier, ni occulter l'Histoire, d'autant plus que c'est elle qui a déterminé en partie nos choix de vie. Donc, il faudra continuer à songer à maintenir vivantes nos « histoires », à étudier l'Histoire pour en extirper les éléments nous permettant de mieux comprendre ce qui s'est passé et pourquoi. Mais ce travail d'historien devra être fait en cherchant à chausser des lunettes nous facilitant des visions critiques et non idéologiques des événements.

Mais, entre « marxistes » et « anarchistes », il existe aussi un « espace commun » qui s'est forgé tout au long de ce dernier quart de siècle, un espace que d'aucuns continuent à appeler révolutionnaire, ce qui me semble être plutôt et plus simplement un espace-temps de contestations et revendications sociales. Après l'urgence antifasciste du printemps 2002, et le vote pour la démocratie chiraquienne pour lequel beaucoup d'entre nous se sont mobilisés, ainsi que la participation aux luttes communes de ces dernières années, je pense qu'il nous faut envisager un approfondissement et une confrontation concrète et *sans a priori* (ni histo-

riques, ni idéologiques) sur le sens que l'on peut donner à la démocratie participative, directe, et à cette société horizontale dans laquelle, *probablement*, nous pouvons tous et toutes nous reconnaître... Pour cela il nous faudra expliciter ce que nous entendons par-là et surtout il nous faudra le faire sans les préjugés et les méfiances que nous avons cultivés jusqu'à présent (certains d'entre nous l'ont fait régulièrement). Il ne s'agit pas d'effacer nos différentes sensibilités et les imaginaires particuliers que les uns-unes et les autres ont développé, mais tout simplement, dans un premier temps, de les confronter.

C'est pour cela que je ne sais pas si nous sommes face à un rendez-vous historique important, mais je pense que les marxistes et les anarchistes non dogmatiques ainsi que les autres agents de la transformation sociale peuvent continuer non seulement à manifester ensemble mais peuvent/devraient approfondir collectivement cette réflexion et cette exigence commune visant à transformer radicalement aussi bien les structures que la vie au quotidien. Bref, il s'agit de poursuivre *autrement* le travail visant l'émancipation sociale de tout un chacun que nos aïeux avaient commencé avec la Première Internationale.

- 1 Mimmo D. Pucciarelli est notamment l'auteur de *Le Rêve au quotidien – De la ruche ouvrière à la ruche alternative – Les expériences collectives de la Croix-Rousse, 1975-1995*, Lyon, Atelier de Création Libertaire, 1996, et de *L'Imaginaire des libertaires aujourd'hui*, Lyon ACL, 1999.
- 2 J'utilise expressément le terme d'anarchiste à la place de celui de libertaire, à cause de l'utilisation ambiguë qui a été faite par les médias dernièrement de cette expression.
- 3 On se demande pourquoi il n'y a pas de mères fondatrices...
- 4 Je ne résiste pas à vous signaler que *Le Monde libertaire* pour prolonger un « débat décalé » sur le problème des élections et les diverses positions qui se sont manifestées plus ou moins précisément au sein du mouvement libertaire lors des dernières élections présidentielles a publié dans son numéro du 23-29 mai 2002 un article de Errico Malatesta dont je vous propose un extrait : « *Les anarchistes ont*

certainement commis mille erreurs, ont dit une centaine d'absurdités, mais ils sont toujours restés purs et ils demeurent le parti révolutionnaire par excellence, le parti de l'avenir, parce qu'ils ont su résister à la sirène électorale. Il serait vraiment impardonnable de se faire attirer dans le tourbillon au moment où s'approche rapidement notre heure. » Cet article parut pour la première fois dans la revue *Pensiero e Volontà*, en mai 1924, alors que la marche sur Rome avait déjà eu lieu deux ans auparavant. Deux ans plus tard, le fascisme allait rendre impossible tout espace d'expression libre ou démocratique puisque début novembre 1926 une loi permettra de poursuivre tous les opposants au régime... et l'heure des anarchistes s'éloignait. Notons aussi que ce texte fut écrit 12 ans avant ce mois de mai 1936 où les « anarchistes » allèrent voter en « masse » pour, entre autres choses, faire libérer leurs camarades... mais Malatesta n'était plus là. Il mourut en 1932 sans avoir pu vivre le bref été de l'anarchie.

- 5 Cf. mon livre *L'Imaginaire des libertaires aujourd'hui*, op. cit., mais, pour enrichir vos connaissances sur l'anarchisme aujourd'hui, vous pouvez aussi lire *La Culture libertaire* (Lyon, ACL 1997), rassemblant les actes du colloque international sur ce thème qui s'est tenu à Grenoble en 1996, ainsi que les actes du colloque de Toulouse de 1999 publiés sous le titre : *L'anarchisme a-t-il un avenir ? Histoires de femmes, d'hommes et de leurs imaginaires* (Lyon, ACL, 2001).

- 6 Je dois dire que, depuis bientôt vingt-sept ans de permanence à la Croix-Rousse, j'ai connu plusieurs militants de la LCR, surtout des personnes qui ont fréquenté les nombreux lieux alternatifs existant dans ce quartier. J'ai souvent eu des discussions politiques avec eux/elles et on a toujours eu un respect mutuel entre nous, au niveau individuel. J'ai perdu de vue beaucoup d'entre eux/elles mais pas « lui » (A.C.), puisque nous avons été liés par une même affaire en 1975 à l'époque des comités de soldats. En effet, nous fûmes alors accusés et incarcérés pendant un mois avec une cinquantaine d'autres personnes pour « complot contre l'armée »...

Retours sur l'histoire

Marianne Debouzy

Historienne, Université de Paris VIII

Les *Industrial Workers of the World*, marxistes et libertaires

Au début du xx^e siècle, dans la période de turbulences marquée par de grandes mutations de l'économie et de l'industrie des États-Unis et par une succession de crises et de conflits sociaux, est apparue une organisation ouvrière, les Industrial Workers of the World, qui fit renaître les espoirs de la gauche du mouvement ouvrier, écrasée lors des événements de Haymarket (1886) et de la grève Pullman (1894). Le Congrès fondateur des IWW réunit en 1905 toutes les forces de gauche de l'époque : 200 délégués de 34 organisations locales, régionales et nationales incluaient des socialistes du Socialist Labor Party et du Socialist Party, des syndicalistes réformistes et révolutionnaires, et des anarchistes¹. Se côtoyaient des militants obscurs et des personnalités connues comme William Haywood, Eugene Debs, Daniel DeLeon, Mother Jones et Lucy Parsons etc. Certains représentaient des partis, des syndicats ou des groupes, d'autres ne représentaient qu'eux-mêmes ou des idées.

Fondation des IWW

Quel était leur projet ? La création d'un grand syndicat « One Big Union » ouvert à tous les travailleurs, sans discrimination ni exclusive à l'égard de quiconque, par opposition à la fédération des syndicats de métier, l'American Federation of Labor, hégémonique à l'époque. Il s'agissait aussi d'un syndicat qui mettait en cause l'ordre social fondé sur le capitalisme. Cette conception du syndicalisme traduisait la prise de conscience que la production industrielle de masse rendue possible par la mécanisation signifiait la fin des métiers et l'omniprésence de l'ouvrier non qualifié et interchangeable. Il y avait là un amalgame d'idées socialistes, marxistes, anarchistes et plus généralement « radicales » inspirées des traditions européenne et américaine. Car il faut se garder de donner un sens doctrinal trop précis aux mots socialisme, marxisme et anarchisme aux États-Unis à l'époque. Ils renvoient à un socialisme vague, idéaliste, humanitaire, un mélange d'idéalisme chrétien et d'idéologie communautaire, un marxisme et un anarchisme réduits à des formules simples en apparence plus qu'à une connaissance approfondie des textes et des théories. D'un côté, les IWW

affirment qu'ils « adhèrent clairement aux données économiques fondamentales formulées par Karl Marx », de l'autre les orientations de l'organisation et surtout les attitudes ainsi que l'esprit de ses membres (refus de l'autorité, des valeurs de la société capitaliste, exaltation de l'autonomie ouvrière) sont fortement marqués par l'anarchisme. Ce qui nous intéresse c'est précisément la question de savoir comment marxisme et anarchisme ont cohabité dans le mouvement, quelles conditions leur ont permis de coexister ? sous quelle forme ? Avant d'aborder ces questions il faut rappeler qui sont les membres des IWW et quelle a été leur action.

Composition

Les travailleurs qui rejoignent les rangs des IWW : mineurs de l'Ouest, travailleurs saisonniers dans le bois et l'agriculture, itinérants des chantiers de construction, immigrés récents des pays du Sud et de l'Est de l'Europe travaillant dans les usines de la côte Est, Noirs, femmes, enfants, sont, pour la plupart, méprisés et exclus par l'AFL. Les IWW, eux, organisent tous les travailleurs sans distinction de race, de nationalité, de sexe. Ils se sont violemment opposés aux socialistes de Californie qui se prononçaient en faveur de l'exclusion des Asiatiques. Ainsi le journal *Solidarity* rappelait-il haut et fort : « “Prolétaires de tous les pays unissez-vous !” Quand Karl Marx a formulé ce slogan, il n'a pas voulu dire “tous les prolétaires sauf les Chinois et les Japonais”. Il a inclus les Noirs, les Hindous et les Asiatiques dans son appel révolutionnaire. »³ Le personnage devenu le symbole des IWW c'est le *hobo*, travailleur sans domicile fixe, considéré comme « le vrai prolétaire ». Un journal des IWW traçait ainsi son portrait : « Le travailleur nomade de l'Ouest incarne l'esprit même des IWW »⁴. Et d'ajouter : « Son cynisme tonique, son mépris franc et avoué pour la plupart des conventions de la société bourgeoise... en fait un exemple admirable des doctrines iconoclastes du syndicalisme révolutionnaire. Sa position atypique – à moitié esclave industriel, à moitié aventurier vagabond – fait qu'il est infiniment moins servile que l'esclave des usines de la côte Est ». Cette figure mythologique n'épuise pas pour autant la diversité des *wobblies* (nom donné aux membres des IWW) et de leurs pratiques.

Luttes

Les IWW ont mené des luttes dont beaucoup sont devenues légendaires : grèves militantes dans les mines de l'Ouest comme à Goldfield, Nevada et dans les mines du Minnesota en 1906-1907, sur la côte Est dans les aciéries de McKees Rocks, en Pennsylvanie en 1909, dans les usines textiles de Lawrence, dans le Massachusetts en 1912, et de Paterson dans le New Jersey en 1913. D'autres combats dans le Sud ont mobilisé les travailleurs du bois en

Louisiane et au Texas en 1910-1912, les ouvriers agricoles à Wheatland, en Californie en 1913, les forestiers et les bûcherons de la côte du Pacifique, les mineurs de Butte au Montana en 1914 et du Minnesota en 1916.

Les IWW se sont aussi battus pour la liberté d'expression dans les rues des villes de l'Ouest : Spokane dans l'État de Washington en 1909, Fresno, en Californie en 1909-1910, San Diego en 1912. Dans ces *free speech fights* les orateurs de rue informaient les travailleurs, dénonçaient les pratiques des agences de recrutement à la solde des employeurs et ils tentaient de syndicaliser ceux qu'on appelait les *floaters* pour qu'ils puissent lutter collectivement contre ces pratiques. Les autorités municipales, qui jugeaient les discours des IWW séditions, anti-patriotiques et menaçants pour les employeurs, adoptaient des mesures interdisant aux IWW de prendre la parole et les emprisonnaient s'ils ne respectaient pas les arrêtés municipaux. Il s'agissait donc d'abord de conquérir le droit à la liberté d'expression – et plus d'un wobbly s'est fait arrêter pour avoir lu dans la rue la Déclaration d'Indépendance. L'enjeu était aussi de conquérir le droit de s'adresser aux travailleurs, de les recruter sans qu'interviennent les employeurs et de briser le monopole des agences de recrutement sur le marché du travail.

Le Pragmatisme des IWW

Les fondateurs des IWW avaient un projet commun – la création d'un grand syndicat pour tous, même si la diversité des opinions et des courants représentés lors du congrès fondateur des IWW pose problème lorsqu'il s'agit de définir leur idéologie qui s'inspire de plusieurs sources. C'est une idéologie composite qui intègre des éléments du syndicalisme, du socialisme, du marxisme, de l'anarchisme et qui, à partir de 1908, s'apparente à l'anarcho-syndicalisme. Salvatore Salerno parle de « pluralisme révolutionnaire »⁵ ancré dans l'expérience des luttes et de la solidarité plutôt que dans les théories. Il faut, bien évidemment, distinguer les déclarations de principe des fondateurs et les pratiques de la base, mais il faut rappeler que les fondateurs n'étaient pas, à quelques exceptions notables comme Daniel DeLeon, des théoriciens. Bill Haywood, par exemple, n'a jamais fait mystère de ce qu'il donnait la priorité à la pratique sur la théorie. Ne déclarait-il pas : « Je n'ai jamais lu *Le Capital* de Marx mais je porte les marques du capital sur toute ma personne »⁶? Dans un discours du 10 mars 1911, il revenait à la charge : « Je ne suis pas très calé sur les théories avancées par Jaurès, Vandervelde, Kautsky et d'autres qui écrivent sur la grève générale ou en parlent, mais je ne suis pas ici pour théoriser ni pour parler dans l'abstrait, mais pour traiter du sujet concret, c'est-à-dire de la question de savoir si la grève générale est une arme efficace ou pas pour la classe ouvrière »⁷. On pourrait citer bien d'autres dirigeants partageant cette attitude : Vincent St John, à la tête

des IWW de 1908 à 1915, ou Arturo Giovannitti et Carlo Tresca, anarchistes qui ont joué un grand rôle lors de la grève de Lawrence. L'historien anglais Ralph Samuel décrit le mouvement wobbly comme « prônant une espèce de communisme sans doctrine »⁸. Les dirigeants des IWW partaient de l'expérience des travailleurs, de leur capacité à se battre, à mener des grèves, à faire preuve de solidarité et à défier l'autorité. Ils étaient convaincus que la production de masse inculquait les principes de base du marxisme au travailleur industriel « qui devenait un révolutionnaire par la force de l'habitude ». Des slogans résumaient la philosophie des wobblys : « Les travailleurs produisent tout, ils devraient tout posséder », « le mal fait à l'un est un mal fait à tous », « un coup porté sur le lieu de travail en vaut dix dans les urnes ». Ralph Chaplin, militant et compositeur de chansons, se souvient : « À la différence des marxistes orthodoxes, nous n'avions pas de Bible révolutionnaire. Notre simple croyance se résumait dans *The Little Red Song Book*, le Préambule de la Constitution des IWW et une poignée de brochures à 20 cents. »⁹

Le marxisme

Pourtant l'idéologie wobbly se fondait sur quelques principes de base empruntés au marxisme. Ils reprenaient la notion de lutte de classes présentée comme « la logique impitoyable de l'histoire », l'idée que le capitalisme portait en lui les germes de sa destruction, la conception de la « mission historique » du prolétariat et de l'émancipation de la classe ouvrière par la classe ouvrière elle-même. On peut aussi retrouver la trace de théories économiques de Marx : théories de la valeur travail, de la plus-value, de la marchandise, vision de l'État comme émanation et instrument de la classe dominante et des tribunaux comme les agents des capitalistes. Mais ce n'était pas tant les théories marxistes que les wobblys connaissaient qu'une version simple de la doctrine fondée sur l'expérience. Elizabeth Gurley Flynn l'a expliqué dans son autobiographie. À propos de la grève de Lawrence, elle écrit : « Nous leur parlions de leur pouvoir en tant que travailleurs, en tant que producteurs de la richesse, créateurs du profit, et ils pouvaient le voir à Lawrence. Posez les outils, croisez les bras, arrêtez les machines, et la production est morte, les profits ne coulent plus. Nous parlions du marxisme comme nous le comprenions – lutte des classes, exploitation du travail, utilisation de l'État et des forces armées contre les travailleurs. Il était là sous nos yeux à Lawrence. On n'avait pas besoin d'aller plus loin pour prendre des leçons. »¹⁰ Et elle ajoute : « Nous parlions de "solidarité", un mot superbe dans toutes les langues. Restez soudés. Travailleurs unissez-vous ! Un pour tous, tous pour un ! Le mal fait à l'un l'est à tous ! Les travailleurs sont tous une famille ! C'était ça l'internationalisme. C'était aussi le vrai américanisme. »

Une question théorique avait des conséquences immédiates sur les formes d'action, à savoir la primauté de l'économique sur le politique. La question de l'action politique et de l'affiliation à un parti politique a provoqué des divergences dès la fondation et une scission à l'intérieur de l'organisation au congrès de 1908. Pour Daniel DeLeon, marxiste convaincu, « toute lutte de classe est politique », l'action politique étant « un moyen civilisé de parvenir au progrès »¹¹. Mais beaucoup de militants présents à la fondation étaient las de l'inefficacité des partis politiques, se méfiaient des politiciens jugés corrompus, critiquaient le légalisme et l'électoratisme des partis socialistes. Pour eux, dire que l'action économique primait sur l'action politique signifiait que l'action sur le lieu de production, et non le fait de mettre son bulletin dans l'urne, conduirait à l'émancipation des travailleurs. Selon Haywood, « le syndicalisme industriel est l'interprétation politique la plus large du pouvoir politique de la classe ouvrière. Car c'est en organisant industriellement les travailleurs que vous donnez un pouvoir politique aux femmes dans les ateliers, vous donnez immédiatement une voix dans le fonctionnement des industries aux Noirs qui sont privés des droits politiques, et la même chose s'appliquerait à tous les travailleurs. »¹²

L'anarchisme

Il n'était pire injure lancée aux IWW par leurs adversaires que le terme d'anarchistes. Les accusations venaient de la grande presse et du *mainstream* mais aussi de la droite du parti socialiste. Eugene Debs, le charismatique leader du parti socialiste, déplorait dans une lettre : « Les IWW sont une organisation anarchiste dans tous ses aspects, sauf son nom, et c'est la cause de tous les ennuis. »¹³ En quoi les IWW s'inspiraient-ils de l'anarchisme ? Compte tenu de la diversité des courants anarchistes – anarchisme individualiste, communiste, anarcho-syndicalisme – de quel anarchisme s'agissait-il ?

Alors que les ennemis des IWW ne cessaient de les attaquer sous prétexte que leurs idées étaient d'origine étrangère : « Leurs enseignements et leurs buts viennent des anarcho-syndicalistes et des anarchistes de France, et ils considèrent l'Allemand Karl Marx comme leur idole et leur guide », de nombreux historiens américains insistent sur le caractère spécifiquement américain des IWW et de leur idéologie. De fait, il existe aux États-Unis une tradition anarchiste qui a ses particularités. Selon Ronald Creagh, la version américaine de l'anarchisme est marquée par « une plus forte empreinte du libéralisme économique, un plus grand respect des consciences individuelles, une plus grande attention aux processus révolutionnaires subjectifs, une expérimentation plus poussée d'une "culture parallèle" et un combat plus soutenu pour la liberté d'expression. »¹⁴ L'anarchisme américain a des sources philosophiques (doctrine des droits natu-

rels), politiques (le Jeffersonisme et le Jacksonisme), et religieuses (primauté de la conscience dans le Protestantisme). Il s'est incarné dans l'anarchisme individualiste de penseurs comme Benjamin Tucker, la désobéissance civile prônée par Thoreau et surtout l'individualisme de la « frontière ». Les IWW seraient le produit de l'individualisme de la frontière et de l'activisme propre aux travailleurs de cette région. C'est la thèse de Melvin Dubofsky qui, avec son ouvrage *We Shall Be All. An History of the Industrial Workers of the World* (Chicago, Quadrangle Books, 1969), a relancé les études sur les IWW à la fin des années 1960. Comme d'autres historiens qui l'avaient précédé, il insiste sur le rôle des mineurs « radicaux » de l'Ouest dans la diffusion de cet anarchisme et sous-estime celui des immigrants, des militants et des intellectuels qui étaient porteurs d'une expérience syndicale et révolutionnaire acquise dans les mouvements sociaux en Europe ou ailleurs aux États-Unis. Le superbe ouvrage de Michel Cordillot, *La Sociale en Amérique, Dictionnaire biographique du mouvement social francophone aux États-Unis, 1848-1922* (Paris, Éditions de l'Atelier, 2002), rend visible la présence d'immigrants et d'exilés militants français dans les organisations ouvrières aux États-Unis, en particulier dans les IWW. Ce travail remet en cause le caractère purement autochtone des IWW.

Des historiens ont aussi montré le rôle des Allemands et des Italiens dans la diffusion du socialisme et de l'anarchisme aux États-Unis. Ils ont souligné l'apport de ces groupes aux débats et aux choix idéologiques qui ont marqué les IWW à leur début. Et d'abord le poids de l'héritage de Haymarket. Plusieurs des martyrs de Chicago étaient allemands et ils ont, avec d'autres dont certains, comme Albert Parsons, étaient américains, donné forme à ce que l'on a appelé « l'idée de Chicago ». Comme le montre Hubert Perrier dans son remarquable article « Chicago, 1885-1887 : du mouvement pour la journée de huit heures à la tragédie de Haymarket »¹⁵, leur doctrine était une synthèse d'idées socialistes, anarchistes et « radicales » inspirées des traditions européenne et américaine, l'idée centrale étant que le syndicat et non le parti serait le moteur du changement révolutionnaire et l'action directe, non les élections, l'instrument de ce changement. Ce sera bien une idée reprise par les IWW.

Après le coup porté au mouvement de Chicago lors des événements de Haymarket en 1886, le rôle des Allemands dans la diffusion des idées « radicales » a connu un certain déclin et, avec l'arrivée massive des Italiens au tournant du siècle, l'immigration italienne devient un foyer très actif du socialisme et de l'anarchisme. Des groupes anarchistes s'implantent dans les villes industrielles à travers tout le pays, parmi les ouvriers de la soie à Paterson, ceux de la chaussure dans le Massachusetts, du cigare à Philadelphie et à Tampa, chez les mineurs de Pennsylvanie, parmi les ouvriers saisonniers de l'agriculture etc. Ils fourniront des militants aux IWW. Allemands et Italiens

n'ont cependant pas le monopole de la diffusion de l'anarchisme. Chez les anarchistes influents à l'époque on ne peut passer sous silence le rôle de certaines personnalités, celui d'Emma Goldman¹⁶, d'origine russe, dans ces années du début du xx^e siècle. Propagandiste infatigable, elle tenta de combiner le communisme anarchiste de Kropotkine et l'individualisme anarchiste de Stirner. Opposée à l'action politique sous la forme électoraliste que lui donnaient les partis, elle se déclarait en faveur de l'action directe, sous la forme de grèves, boycotts, manifestations et actes de désobéissance civile, sans pour autant sous-estimer l'importance d'une transformation de la conscience comme condition du changement économique et social. Elle a souvent participé aux grèves des IWW, à leurs combats pour la liberté d'expression et a contribué à faire pénétrer les idées anarchistes dans le mouvement.

Au congrès de 1908, les opposants à l'action politique, partisans de l'action directe l'emportent et désormais les IWW auront des positions très proches de celles des anarcho-syndicalistes dont le mouvement se développe dans plusieurs pays au début du xx^e siècle. Ces derniers mettaient leur confiance dans le mouvement syndical et l'action directe sur le lieu de production, en réaction contre le parlementarisme et l'électoralisme des partis socialistes. Selon un secrétaire de l'AIT s'exprimant en 1937, l'anarcho-syndicalisme « tient sa doctrine de l'anarchisme et sa forme d'organisation du syndicalisme révolutionnaire » et « Il est en opposition fondamentale avec le syndicalisme politique et réformiste »¹⁷. C'est surtout au niveau des pratiques, des tactiques et des moyens d'action que les IWW doivent beaucoup à l'anarcho-syndicalisme.

La parenté idéologique de l'anarcho-syndicalisme français et de l'*industrial unionism* des IWW est évidente. Les leaders St John, Trautmann et Haywood n'ont pas manqué de la revendiquer et d'affirmer que les IWW avaient tiré les leçons des principes et des tactiques prônés par les anarcho-syndicalistes français avec lesquels ils ont eu de multiples contacts dans les années 1910-1912. Ils ont traduit et diffusé des textes d'Émile Pouget (*Sabotage*) et de Georges Sorel et publié de nombreux articles sur l'anarcho-syndicalisme en France dans la presse IWW. Emma Goldman a fait des dizaines de conférences sur le mouvement européen. Tous ces écrits et débats renvoient à des questions qui sont au cœur du mouvement anarchiste : conception et fonctionnement de l'organisation, définition de l'action directe : grève, sabotage, recours à la violence, vision de la transformation sociale et de la société du futur.

Alors que l'orientation anarcho-syndicaliste des IWW s'affirme après le congrès de 1908, les débats sur les fonctions et les buts de l'organisation demeurent vifs. Deux conceptions s'affrontent : l'organisation devrait-elle être d'abord un syndicat combinant la lutte pour des conditions de travail et des

salaires meilleurs avec un programme socialiste révolutionnaire ou devrait-elle être une organisation révolutionnaire ayant pour seul but de conduire la classe ouvrière à la révolution ? Le Bureau Exécutif de l'organisation était plutôt favorable à la première option et les militants de l'Ouest à la seconde. L'influence de ces derniers s'est traduite, entre autres, dans le refus de l'organisation de signer des contrats collectifs avec les employeurs à l'issue des grèves et de mettre sur pied des fonds de grèves et de secours mutuels. Ils auraient souhaité que l'organisation se consacre avant tout à l'agitation et à la propagande. Rappelons d'ailleurs que les IWW ont toujours considéré que le devoir de la « minorité militante » était de développer la conscience de classe, la solidarité et l'esprit révolutionnaire des travailleurs. D'où la nécessité d'une éducation à la fois pratique – par l'apprentissage de la lutte des classes dans les grèves – et intellectuelle – également l'importance des Ligues de Propagande, des Clubs d'Éducation Industrielle, l'organisation de centaines de Rencontres Éducatives du Dimanche, de forums, de classes, de tournées de conférences, la publication de nombreux journaux dans différentes langues et la mise sur pied de bibliothèques et de groupes de théâtre, l'activité culturelle déployée par les sections locales, sans oublier le rôle des chansons du Little Red Song Book. Les deux conceptions de l'organisation pouvaient paraître contradictoires, mais aux yeux de beaucoup de militants elles étaient complémentaires. C'est ce qu'affirmait Elizabeth Gurley Flynn dans un discours au Civic Club de New York le 31 janvier 1914, à propos de la grève des ouvriers de la soie de Paterson qui n'avaient pas obtenu la satisfaction de leurs revendications : « Qu'est-ce qu'une victoire du mouvement ouvrier ? Je dis que c'est deux choses à la fois. Les travailleurs doivent gagner un avantage économique, mais ils doivent aussi acquérir un esprit révolutionnaire pour obtenir une victoire complète »¹⁸.

Outre la conception même de l'organisation, les IWW empruntaient aux anarchistes leur idée de ce que devait être son fonctionnement, fondé sur le refus de l'autorité et de la hiérarchie. Certes, les IWW avaient des leaders, avec souvent une expérience d'ouvriers qualifiés et de vétérans du mouvement syndical, et ceux-ci étaient parfois des intellectuels. Certains d'entre eux étaient charismatiques, comme l'indiquent de nombreux témoignages, dont celui de Fred Beal sur Haywood. Mais une idée-force de la pratique des wobblies posait que tout membre des IWW était un leader potentiel. Cette conviction découlait d'abord de leur croyance en l'égalité des hommes, de leur refus de toute autorité hiérarchique et aussi de l'idée que la compétence n'avait d'autres fondements que la pratique et l'expérience. À Haywood qui déclarait « Nous sommes tous des leaders » faisait écho un militant, arrêté pour avoir pris la parole dans les rues de Kansas City : « Tout homme de notre organisation a le

même pouvoir et les mêmes droits que n'importe quel autre. Nous n'avons pas... de Samuel Gompers... Nous ne suivons pas un Moïse hors des roseaux ». Ce refus de se soumettre à des chefs est expliqué par Ralph Chaplin en ces termes : « Derrière nos efforts pour provoquer le mécontentement il y avait la sagesse de la lutte des classes née de l'expérience de McKees Rocks, Wheatland, Lawrence, Paterson et beaucoup de soulèvements semblables. Ce savoir faisait partie de l'apprentissage et de l'éducation de tous les membres des IWW. La base était si profondément endoctrinée dans cette croyance que nous pouvions nous vanter de ce que "il n'y a pas de chefs parmi nous – nous sommes tous des chefs". Tout membre, quel que fût son rang ou sa place dans l'organisation, se considérait aussi capable que n'importe quel autre de faire d'une situation de grève potentielle une victoire du mouvement ouvrier »¹⁹. Cette méfiance à l'égard des chefs se traduisait par la demande de limiter strictement les mandats des responsables, des IWW californiens allant jusqu'à demander la suppression du Bureau Exécutif Général de l'organisation. Elle postulait aussi le recours à l'action directe. La grève en est l'exemple le plus connu, la principale arme des travailleurs. Elle a pour objet des buts concrets, immédiats et elle doit élever la conscience de classe. Elle est un moyen de renforcer le pouvoir et la solidarité de la classe ouvrière et une préparation à la grève générale qui assure la mainmise des ouvriers sur l'industrie, l'expropriation des employeurs et l'abolition du salariat. « Une grève c'est un début de révolution ». La grève ultime paralysera l'économie jusqu'à ce que les organismes du commerce et du gouvernement soient administrés par les syndicats. Cette révolution syndicale pacifique aurait lieu simultanément dans d'autres pays. La grève prônée par les IWW c'est une action décidée, contrôlée et résolue par les ouvriers directement concernés. « L'action directe c'est la démocratie industrielle », dit Justus Ebert, dans *The IWW in Theory and Practice*.²⁰ Les grèves menées par les IWW l'ont été dans cet esprit, et tout particulièrement la grève de Lawrence en 1912. Pour unir les différentes nationalités présentes dans les usines (il y en avait 25), Joe Ettor donna à chacune d'entre elles une représentation égale, dans toutes les phases de la grève et dans tous les comités qui furent mis en place. Les 14 groupes nationaux les plus importants étaient représentés à égalité dans le Comité de grève, véritable Bureau Exécutif des grévistes, soumis au seul mandat des grévistes eux-mêmes. Il se réunissait quotidiennement et le représentant de chaque groupe faisait un compte rendu de la situation aux ouvriers de son groupe qui se rassemblaient fréquemment entre eux. Aussi la grève était-elle conduite de façon extrêmement démocratique : le pouvoir de décider des questions importantes résidait dans les assemblées de masse des grévistes. Les meetings fréquents avaient aussi pour fonctions de faire circuler l'information et d'encourager les

ouvriers à poursuivre la lutte. Ils permettaient de maintenir le lien entre les dirigeants et la base. Le Comité de grève, dont les membres n'étaient pas membres des IWW, reconnaissait le leadership des IWW. Joe Ettor, Bill Haywood, Elizabeth Gurley Flynn et d'autres leaders s'efforçaient de susciter des vocations à la base. C'est aussi dans les meetings de masse que les grévistes exprimaient et discutaient leurs revendications. La lutte dura 9 semaines. Des piquets de masse furent mis en place devant les usines et dans la ville eurent lieu des défilés de plusieurs milliers de personnes.

Parmi les formes d'action prônées par les IWW, la plus controversée fut sans conteste le sabotage. Il est difficile de dire précisément quel contenu lui donnaient les IWW et s'ils l'ont souvent pratiqué. S'agissait-il de mettre les machines hors d'usage, de détruire la propriété, de freiner la production, de saboter les produits ? Fred Thompson, vétéran des luttes des IWW et historien du mouvement, rapporte que « les orateurs de rue (*soapboxers*) trouvaient que parler de sabotage donnait à leur auditoire un frisson d'excitation »²¹. Lors d'un meeting socialiste à Cooper Union, en 1911, Haywood déclarait : « Je crois en l'action directe. Je ne connais rien que l'on puisse faire et qui vous donne autant de satisfaction et autant d'angoisse au patron qu'un petit sabotage au bon endroit au bon moment »²². Cette tactique était loin de faire l'unanimité. Les socialistes y étaient hostiles et expulsèrent Haywood du parti socialiste sur cette base en 1912. Même les IWW étaient divisés sur cette question. Ainsi Elizabeth Gurley Flynn affirme qu'il s'agit avant tout d'entraver la production mais que « le sabotage n'est pas une violence physique. C'est un processus industriel interne, simplement une autre forme de coercition »²³. Le sabotage est défini de diverses manières dans la presse militante : par exemple, comme « le retrait de l'efficacité » ou comme « la vengeance aveugle de l'exploité contre la société. » Il est bien difficile de distinguer la rhétorique de la pratique. Toujours est-il que la menace de sabotage provoquait une grande peur chez les employeurs et était constamment dramatisée dans la grande presse. Les débats à l'intérieur de l'organisation étaient vifs, le sabotage tenait une grande place dans les affiches des IWW et l'ambiguïté régnait dans les discours.

Si les IWW se sont inspirés « des tactiques utiles et des principes vitaux des anarchistes », ils ont dit et répété qu'IWW et anarchistes avaient « des organisations et des concepts entièrement différents en ce qui concerne les solutions à apporter aux problèmes sociaux. » Les IWW ne prônaient pas « la propagande par le fait » et affirmaient que l'utilisation des bombes, l'assassinat de capitalistes ou de responsables officiels ne mettrait pas fin au système capitaliste. Ainsi dans *Solidarity*, Ben Williams déclarait que le recours au fusil n'était pas un substitut à l'organisation industrielle et constituait « une illusion fatale »²⁴. Et d'ajouter : « Le recours au fusil est aussi fallacieux que le

bulletin de vote ». Les IWW se disaient opposés à la violence, ne serait-ce que parce qu'elle servirait de prétexte aux autorités pour briser les grèves, mais ils admettaient qu'il faudrait y recourir en cas d'absolue nécessité, pour contrer la violence étatique ou patronale. Ils étaient convaincus que la lutte de classe ne pouvait se faire sans violence, car la classe dominante et ses forces de répression s'en serviraient pour écraser les travailleurs. La résistance passive était souvent évoquée mais, c'est l'action de masse qui était surtout exaltée, d'où l'importance de la grève générale dans la vision de la transformation radicale de la société, surtout dans les années 1910.

Révolution et société de l'avenir

Pendant la grève de Lawrence, voici comment les dirigeants des IWW imaginaient la révolution : « Il y aurait une grève générale, les travailleurs "lockouteraient" les patrons, prendraient possession des industries et déclareraient l'abolition du système capitaliste. Cela semblait très simple. Notre attitude à l'égard de l'État s'inspirait de Thoreau – le droit de ne pas tenir compte de l'État, la désobéissance civile face à l'État des patrons... »²⁵. La grève générale, nous l'avons vu, paralyserait l'économie et provoquerait la fin du capitalisme. Dans les textes et les discours des IWW la nouvelle société était désignée sous le nom de "*workers' commonwealth*", "*industrial commonwealth*", "*cooperative commonwealth*" et "*industrial democracy*". L'État disparaîtrait et le syndicat deviendrait la cellule de base de la société. Le syndicat annonçait la société de l'avenir : « En nous organisant industriellement, nous sommes en train de former la structure de la nouvelle société dans la coquille de l'ancienne. »²⁶ Une fois aboli le capitalisme et l'État disparu, s'installerait une « forme industriellement gérée de société », une économie contrôlée par les travailleurs et administrée par les syndicats. La représentation de tous serait assurée par le vote pour des délégués de chaque syndicat. Ainsi le pouvoir serait-il entre les mains de ceux qui travaillent et, une fois éliminés les capitalistes « parasites », les richesses seraient redistribuées sur une base juste.

Conclusion

Malgré les débats sur les principes, les orientations et les finalités de l'organisation, les divergences entre IWW de l'Ouest et de l'Est, entre socialistes et anarcho-syndicalistes, la théorie n'était pas la préoccupation majeure des IWW. Leur priorité c'était l'agitation, la mobilisation des travailleurs, un appel au sentiment de classe et à la révolte plutôt qu'une adhésion formelle à une idéologie. Selon un orateur de rue de Spokane, au firmament des IWW brillaient « les 3 étoiles IWW de l'éducation, de l'organisation et de l'émancipation. »²⁷ La volonté des IWW de changer le monde puisait sa force dans l'exaltation de l'au-

tonomie ouvrière, le refus de la soumission, l'esprit de solidarité, la résistance à l'exploitation et à l'injustice. Le mouvement véhiculait une culture iconoclaste qui, à travers de multiples formes d'expression, célébrait le refus des valeurs bourgeoises et la croyance à un autre monde possible. Leur vision de l'avenir était-elle marxiste, anarchiste ou l'« espérance millénariste d'une révolution toute proche », pour reprendre la formule d'Hubert Perrier ? Les IWW n'étaient pas des doctrinaires. Ils ont fait un usage pragmatique du marxisme et de l'anarchisme, les associant dans une alliance non orthodoxe et ne s'embarassant pas de leurs contradictions. Ils se sont surtout fiés à leur expérience sur le terrain de l'exploitation et des luttes. Leur organisation a porté les espoirs d'une gauche révolutionnaire du mouvement ouvrier, nourrie de traditions autochtones et européennes. Sans doute a-t-elle été fragilisée par certaines pratiques comme le refus de signer des contrats avec les employeurs et d'avoir des fonds de grève et de secours mutuels. Mais ces facteurs internes ne sont pas seuls en cause. D'autres facteurs plus globalement politiques, liés aux spécificités de la société américaine et de son idéologie, expliquent aussi le caractère éphémère de cette gauche minoritaire et marginalisée. Elle a été frappée de plein fouet par la répression à l'époque de la première guerre mondiale. Fidèles à leur idée de la nécessaire solidarité internationale des travailleurs face au capitalisme, les IWW ont déclaré leur opposition à la guerre. Ils ont manifesté clairement leur hostilité au patriotisme et leur anti-militarisme. Lors de l'entrée des États-Unis en guerre, un certain nombre d'entre eux refusèrent d'être mobilisés, mais l'organisation n'alla pas jusqu'à appeler au refus de la conscription ou à des grèves contre la guerre. Cela n'empêcha pas une répression féroce de s'abattre sur eux – répression de l'État mais aussi de groupes patriotiques érigés en comités de vigilance. Pourchassés, victimes d'arrestations massives et même d'assassinats, les IWW disparurent de la scène politique et sociale. Certains d'entre eux rejoindraient, par la suite, le parti communiste et seraient actifs dans le CIO (Congress of Industrial Organizations). Et les wobblies ne cesseraient de hanter l'imagination de ceux qui ne se résignaient pas à voir le mouvement ouvrier américain prendre le chemin qu'il a pris.

1 Voir *The Founding Convention of the IWW. Proceedings*, New York, 1905, réédition New York, Merit, 1969. En français : Larry Portis, *IWW et syndicalisme révolutionnaire aux États-Unis*, Paris, Spartacus, 1985.

2 *The Industrial Worker*, cité dans Philip Foner, *History of the Labor Movement in the United States*, vol. IV, *The Industrial Workers of the World, 1905-1917*, New York, International Publishers, 1955, p. 129.

- 3 *Solidarity*, 28 mai 1910, Ibid., p. 124.
 4 Ibid., p. 120.
 5 Salvatore Salerno, *Red November Black November. Culture and Community in the Industrial Workers of the World*, Albany, State University of New York Press, 1989, p. 5.
 6 Cité dans Paul Buhle, *Marxism in the USA from 1870 to the Present Day*, London, Verso, 1987, p. 95.
 7 Cité dans Joyce Kornbluh (ed.), *Rebel Voices – An IWW Anthology*, Chicago, Charles H. Kerr, 1988 (1^o ed. : 1972), p. 45.
 8 Ralph Samuel, notice nécrologique du chanteur Ewan MacColl, *The Independent*, 30 octobre 1989.
 9 Ralph Chaplin, *Wobbly*, New York, Da Capo Press, 1972 (1^o ed. : 1948), p. 147.
 10 Elizabeth Gurley Flynn, *The Rebel Girl*, New York, International Publishers, 1955, p. 135.
 11 Cité dans Joyce Kornbluh, op. cit., p. 49.
 12 Cité dans Salvatore Salerno, op. cit., p. 77.
 13 Cité dans Philip Foner, op. cit., p. 157.
 14 Ronald Creagh, *Histoire de l'anarchisme aux États-Unis d'Amérique (1826-1886)*, Grenoble, La Pensée Sauvage, 1981, p. 10.
- 15 In Madeleine Rebérioux (sous la dir. de), *Fourmies et le Premier Mai*, Paris, Éditions Ouvrières, 1994, pp.315-346.
 16 Sur Emma Goldman et d'autres personnalités, voir Mari Jo Buhle, Paul Buhle, Dan Georgakas (eds.), *Encyclopedia of the American Left*, London, Verso, 1990.
 17 Fred Beal, *Proletarian Journey, New England, Gastonia, Moscow*, New York, 1937, p. 48.
 18 Cité dans Philip Foner, op. cit., p. 144.
 19 Ralph Chaplin, op. cit., p. 176.
 20 Cité dans Joyce Kornbluh, op. cit., p. 51.
 21 Ibid., p. 35.
 22 Cité dans Philip Foner, op. cit., p. 398.
 23 Elizabeth Gurley Flynn, préface à la traduction d'Émile Pouget, *Sabotage, The Conscious Withdrawal of the Workers' Efficiency*, Cleveland, 1915, p. 5.
 24 Cité dans Philip Foner, op. cit., p. 166.
 25 Elizabeth Gurley Flynn, *The Rebel Girl*, op. cit., p. 134.
 26 Cité dans Philip Foner, op. cit., p. 142.
 27 Cité dans Joyce Kornbluh, op. cit., p. 40.

Retours sur l'histoire

Sylvain Pattieu

Historien, auteur de *Les camarades des frères – Trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie* (Syllepse, 2002)

L'internationalisme en rouge et noir : trotskistes et libertaires dans la guerre d'Algérie

Dans une intervention lors d'un colloque de mars 1999 sur « Crise de la culture et culture de crise », Danielle Tartakowsky explique, en prenant notamment l'exemple de Mai 1968, comment les moments de crise politique permettent à des segments, des fragments de cultures politiques antérieures, de se combiner autrement, de circuler et de se recomposer¹. Quand la crise est importante, ce sont de véritables cultures syncrétiques qui peuvent émerger, et le neuf apparaît ainsi à partir de combinaisons inédites de l'ancien.

La guerre d'Algérie a été un de ces moments de crise pour la société française. À droite comme à gauche, la fin de la IV^e république, le retour du gaullisme, le déclin de la SFIO et la naissance du PSU ont constitué des fractures, avec l'émergence de nouveaux acteurs appuyés par des forces sociales composites. La gauche révolutionnaire, à son échelle, n'a pas été épargnée par ces recompositions, et l'anticolonialisme a conduit au rapprochement, sur le plan de l'action pratique, d'organisations, d'individus, appartenant à des courants différents, à des traditions parfois opposées. Ces rapprochements se sont même traduits par la constitution d'une organisation et d'une revue commune, La Voie communiste, de 1958 à 1965, qui a regroupé en son sein des militants libertaires, des dissidents du PCF et des trotskistes ou ex-trotskistes.

Extrême gauche, années cinquante

Quand éclate, en novembre 1954, l'insurrection déclenchée par le FLN, la gauche révolutionnaire est en France minoritaire et divisée. Il est possible de distinguer deux traditions principales, deux cultures politiques identifiées par une histoire, des symboles, des acteurs, une idéologie et une identité, la tradition anarchiste et la tradition trotskiste.

Depuis 1953, deux organisations, la Fédération anarchiste (FA) et la Fédération communiste-libertaire (FCL) se disputent l'héritage anarchiste. En 1952, les

partisans de Georges Fontenis, regroupés au sein d'une organisation clandestine dans la FA, parviennent lors du Congrès de Bordeaux à s'emparer de la majorité en défendant une orientation influencée par une conception « plateformiste » de l'organisation. *La Plate-Forme organisationnelle de l'Union des anarchistes* est un texte publié par Archinov et Makhno en 1926, qui tire la leçon des défaites anarchistes en Russie et en Ukraine après la Révolution de 1917 pour réclamer une structuration plus forte des organisations anarchistes, avec notamment une certaine forme de centralisme. Sébastien Faure réplique par la *Synthèse anarchiste* dans laquelle il préconise une forme d'organisation plus « lâche » sans contraintes de structure. Le débat entre conceptions plateformiste et synthésiste parcourt dès lors le mouvement anarchiste, et le Congrès de Bordeaux de 1952 est un épisode de ce débat récurrent. La scission entre synthésistes et plateformistes se produit un an plus tard, quand Fontenis et ses partisans transforment la FA en FCL, tout en conservant le nom du journal, *Le Libertaire* : les synthésistes quittent la FCL et reconstituent la FA, autour du journal *Le Monde libertaire*.

Plusieurs organisations gravitent dans la galaxie trotskiste et revendiquent l'héritage du fondateur de la IV^e Internationale. Il existe ainsi deux PCI (Parti communiste internationaliste) depuis 1952, année qui a vu la majorité de la section française de la IV^e Internationale refuser l'orientation d'entrisme dans le PCF défendue par la direction internationale composée de Michel Raptis, dit Pablo, Ernest Mandel, Livio Maïtan et Pierre Frank. Cette direction internationale place la section française sous tutelle de Pierre Frank et de Pablo, et provoque ainsi le départ de la majorité, qui conserve le nom du journal *La Vérité*. Ceux qui dirigent le PCI dissident et qui ont été à l'origine de la scission, autour de Marcel Favre-Bleibtreu et Michel Lequenne, sont mis en minorité à l'intérieur de leur propre groupe par Pierre Boussel, dit Lambert, et ses partisans : ils sont exclus en 1956. Les deux PCI concurrents comptent une centaine de militant-e-s réparti-e-s dans toute la France, mais en majorité en région parisienne.

Outre les deux PCI, d'autres organisations rassemblent une poignée de militant-e-s : le groupe Socialisme et barbarie est très productif intellectuellement mais sa réalité militante est faible, et ce petit groupe, autour notamment de Cornélius Castoriadis, est plus porté vers le débat théorique que vers l'action pratique ; la Voie ouvrière, enfin, est une petite organisation qui privilégie le travail en direction des usines.

De l'indifférence au soutien, les réactions à l'insurrection algérienne

L'insurrection de novembre 1954 pose deux questions politiques et pratiques à cette gauche révolutionnaire diverse autant que divisée, et les réponses apportées sont transversales aux cultures trotskistes et anarchistes. Les orga-

nisations politiques d'extrême gauche doivent tout d'abord prendre position par rapport à l'insurrection elle-même, et soutenir ou pas les revendications d'indépendance des nationalistes algériens. Mais il ne suffit pas de soutenir l'indépendance, encore faut-il savoir quelle organisation nationaliste choisir : le FLN, nouvelle organisation encore inconnue à la veille de l'insurrection, qui en est pourtant à l'origine, et le MNA, fondé par le chef historique du nationalisme algérien, Messali Hadj, se livrent à une lutte fratricide et sanglante pour l'hégémonie du combat nationaliste².

La première attitude, dans la gauche révolutionnaire, est celle des organisations qui s'impliquent peu, ou pas du tout, dans la question algérienne, jusqu'à s'en désintéresser dans les faits. C'est le cas principalement de la FA, et dans une moindre mesure de la Voie ouvrière. La FA condamne la répression du gouvernement français, mais refuse de prendre position pour une organisation nationaliste, et renvoie nationalisme algérien et nationalisme français dos à dos : l'opposition entre colonisateurs et colonisés est minorée au profit de l'opposition entre classes sociales, entre riches et pauvres. Dans ses mémoires parues en 1988, Maurice Joyeux, un des principaux dirigeants de la FA à cette époque, justifie ses positions en expliquant que « la guerre d'Algérie est une péripétie qui oppose deux bourgeoisies, la bourgeoisie autochtone à la bourgeoisie coloniale », entre lesquelles il ne s'agit pas de choisir même s'il faut lutter pour mettre fin à la guerre³. En décembre 1954, Maurice Fayolle écrit dans une revue mensuelle anarchiste un texte en direction des « prolétaires nord-africains », dans lequel il explique que malgré sa « sympathie » pour leurs luttes, les Algériens devraient avoir « autre chose à faire que de lutter pour remplacer l'Évangile par le Coran », et il conclut par cette invite « les anarchistes vous convient fraternellement à les rejoindre dans la seule lutte valable : celle qui a pour objet de libérer tous les hommes – ceux des peuples colonisés comme ceux des peuples colonisateurs – de toutes les exploitations et de toutes les tyrannies ».

La position de la Voie ouvrière, plus nuancée, rejoint néanmoins celle de la FA, et la lutte pour l'indépendance de l'Algérie n'est pas une priorité. Il faut noter cependant la faiblesse numérique de l'organisation trotskiste, peu propice à multiplier les terrains d'intervention. Les deux organisations, trotskiste et anarchiste, se contentent dans les faits d'une posture de témoins passifs des luttes anti-colonialistes, et jouent un faible rôle pendant la guerre d'Algérie. À l'opposé, le PCI tendance Lambert et la FCL soutiennent résolument les luttes pour l'indépendance, et prennent parti pour le MNA. Le PCI tendance Lambert a conservé, après la scission de 1952, des liens privilégiés avec Messali Hadj, et soutient exclusivement le MNA, réservant de vives critiques au FLN. Le MNA est défini, par son programme et sa composition sociale, comme un « parti

prolétarien révolutionnaire », et la « fermeté d'une politique de classe » de Messali Hadj est louée⁴. Pour justifier le soutien, le MNA est comparé au parti bolchevique, dont Messali Hadj serait le nouveau Lénine. La suspicion est jetée sur le FLN et Lambert écrit en novembre 1955 qu'il s'agit d'un « interlocuteur de choix pour le gouvernement français »⁵.

La FCL est moins catégorique et exclusive dans son soutien au MNA, et soutient en priorité une organisation-sœur, le MLNA (Mouvement libertaire nord-africain), petite et récente organisation qui joue un faible rôle durant la guerre d'indépendance. Dès le 9 novembre 1954, des affiches de la FCL placardées sur les murs proclament « Vive l'Algérie libre », et *Le Libertaire* n° 406 du 25 novembre 1954 publie un appel qui résume la position de la FCL : « Nous ne devons pas renvoyer, dos à dos, l'impérialisme et les revendications des peuples colonisés, mais au contraire nous devons, selon l'exemple de Bakounine, nous solidariser avec les peuples soumis, contre les impérialisme... même si le désir d'émancipation de ces peuples revêt, pour quelques-uns, un caractère national qui doit être seulement transitoire ». Concrètement, si le FLN n'est pas critiqué, ce sont les communiqués du MNA qui sont publiés régulièrement dans *Le Libertaire*, ainsi qu'un entretien de Georges Fontenis avec Messali Hadj⁶.

Le PCI tendance Frank soutient le FLN, considéré comme le moteur de la « révolution coloniale », sans porter d'appréciation sur sa composition sociale, son programme ou la nature du parti, mais en tenant compte de l'action concrète contre l'impérialisme français. Des contacts sont établis avec des militants nationalistes algériens passés au FLN.

Les choix des différentes organisations trotskistes et libertaires témoignent des différences d'appréciation politique et tactique de la situation des organisations, mais aussi de pratiques militantes diverses qui rendent plus intelligibles, après coup, les scissions antérieures. Les divergences passées prennent toute leur cohérence quand on les examine à la lumière des réactions à l'insurrection algérienne de 1954 : la FA et le PCI tendance Lambert prennent des positions dans lesquelles les principes, anti-autoritaires ou bolcheviques-léninistes, sont érigés en dogme, tandis que la FCL et le PCI tendance Frank tiennent plus compte des éléments concrets de la situation politique, jusqu'à soutenir, pour les libertaires, des nationalistes, et pour les trotskistes une organisation qui n'est pas bolchevique ou marxiste.

Entre soutien et répression, des acteurs confrontés à des pratiques et des problèmes semblables

Les organisations de la gauche révolutionnaire qui font le choix de soutenir l'indépendance de l'Algérie sont les premières organisations de métropole exposées à la répression, avant même les célèbres procès des réseaux Jeanson et Curiel.

Cette répression concerne en premier lieu la presse, touchée par de multiples amendes, saisies et interdictions du *Libertaire*, de *La Vérité des travailleurs*, de *La Vérité*. Pierre Morain, militant libertaire de Roubaix, est condamné en 1955 à cinq mois de prison, accusé d'atteinte à la sûreté de l'État et de reconstitution de ligue dissoute pour des tracts anticolonialistes et des éditoriaux du *Libertaire* qui défendent le MNA. Sa peine est aggravée et portée à un an en septembre 1955, après l'appel du procureur de Lille qui jugeait la première peine trop clémente. Deux militants du PCI tendance Lambert sont arrêtés et interrogés en juin 1955, tandis que Pierre Lambert, Stéphane Just, Bloch, et Daniel Renard sont poursuivis pour atteinte à la sûreté de l'État à cause d'articles dans *La Vérité*. Il en est de même pour les « frères ennemis » Pierre Frank et Jacques Privas, qui sont condamnés en 1956 à six mois de prison avec sursis pour des articles parus dans *La Vérité des travailleurs*.

Les militants du PCI tendance Frank sont aussi emprisonnés pour des activités clandestines, car ils impriment en Belgique et reçoivent en France une partie de la presse du FLN. La découverte d'un de ces paquets subversifs provoque l'arrestation en avril 1956 de Simone Minguet, Raymond Bouvet et Jeannine Weil, ancienne militante du PCI passée à la Nouvelle Gauche et qui ignorait l'utilisation de son nom pour une boîte aux lettres. Pierre Frank est poussé par les militants trotskistes à se livrer à la police et à assumer politiquement cette activité. Sous l'effet d'un dossier à charge inconsistant et d'un large comité de soutien, les trotskistes sont relâchés dès mai 1956.

Trotskistes et libertaires font donc face à une semblable répression, qui aboutit à la fin de la FCL, sous le coup des amendes et des poursuites, durant l'été 1956, et à la disparition du *Libertaire*. Ce rôle de la répression d'État dans la disparition de la FCL est parfois omis, notamment par Jean Maitron dans son *Histoire de l'anarchisme*, pour qui c'est le fait de présenter quelques candidats lors des élections législatives de janvier 1956 qui a aliéné « à la FCL toute sympathie en milieu anarchiste »⁷. En ce qui concerne le PCI tendance Frank et la IV^e Internationale, la répression pousse, au début des années soixante, des militants comme Pierre Avot-Meyers ou Louis Fontaine à s'exiler, tandis que Michel Raptis dit Pablo, après avoir mis en place une usine clandestine d'armes pour le FLN au Maroc, tente, sur l'initiative du FLN, de fabriquer de la fausse monnaie française : il est arrêté avec les autres participants de l'entreprise et jugé à Amsterdam, dans un procès transformé en tribune politique.

Outre la question de la répression, ce sont des pratiques similaires de soutien au nationalisme algérien qui sont développées par les deux PCI et par la FCL. Les services rendus au FLN ou au MNA, campagnes publiques de soutien à l'indépendance et aux prisonniers, activités clandestines de fabrications de

faux papiers ou d'impression de matériel de propagande, port de valises, sont semblables quels que soient les réseaux et les courants. On retrouve aussi de manière transversale ce qui peut apparaître comme des outrances dans le soutien : si le PCI tendance Lambert considère le MNA comme un parti bolchevique et son chef Messali Hadj comme un nouveau Lénine, c'est néanmoins une organisation libertaire, la FCL – expérience originale, certes, dans l'histoire des mouvements anarchistes – qui consacre un encart à l'anniversaire du dirigeant algérien afin de lui adresser ses « fraternelles salutations révolutionnaires »⁸.

Les évolutions du conflit algérien ne permettent pas de poursuivre les parallèles jusqu'à la fin de la guerre. La FCL disparaît, l'hégémonie du FLN et la marginalisation totale du MNA ne permettent plus au PCI tendance Lambert, du fait de sa politique de soutien exclusif, de jouer un rôle véritable. Seul le PCI de la tendance Frank est en mesure de poursuivre ses activités de soutien au FLN, qui, sous l'influence de Pablo, donnent lieu à deux opérations d'envergure, la construction d'une usine d'armes clandestine au Maroc, et la tentative infructueuse de fabriquer en Hollande de la fausse monnaie française⁹. Les convergences anti-coloniales donnent cependant naissance à une nouvelle organisation, Voie communiste, qui réalise progressivement la synthèse de cultures politiques différentes.

Voie communiste, lieu de convergence provisoire et partielle des traditions politiques communistes et libertaires

Les origines de Voie communiste se situent directement dans les tentatives des trotskistes du PCI tendance Frank d'animer une opposition de gauche dans le PCF. Cette opposition apparaît en 1956 sous la forme d'un bulletin-revue interne, *Tribune de discussion*, qui s'associe en 1957 à un autre bulletin d'opposition interne, *l'Étincelle*. En 1958, ceux qui animent la revue, trotskistes comme Denis Berger ou Félix Guattari, ou issus du PCF comme Gérard Spitzer, tirent le bilan d'un certain intérêt suscité par le bulletin. Ils décident alors que la revue, sous le nom de *La Voie communiste*, doit prendre son autonomie par rapport à la IV^e Internationale, et être vendue publiquement en kiosque, afin de proposer une opposition communiste en-dehors du PCF, de s'adresser aux couches de la population radicalisées par la guerre d'Algérie. Denis Berger est exclu du PCI, et la revue permet de structurer une nouvelle organisation indépendante. L'intellectuel libertaire Daniel Guérin ou des anciens de la FCL comme Georges Fontenis rejoignent Voie communiste et participent à la rédaction de la revue. Outre la revue, ce sont les activités de soutien au FLN qui structurent les activités de Voie communiste, et certaines actions d'envergure sont menées à bien, notamment l'évasion réussie de dirigeants FLN¹⁰.

La revue, dans ses débuts, est fortement orientée en direction des militants du PCF et revendique un léninisme affirmé. Mais elle évolue vers une moindre orthodoxie, un plus grand œcuménisme idéologique. Cet œcuménisme se manifeste dans des registres divers, qui concernent ceux qui écrivent dans les colonnes de la revue, les modèles, étrangers ou historiques, qui sont proposés, et les objectifs fixés à la revue et à l'organisation.

Des militants et des intellectuels de diverses origines s'expriment dans *Voie communiste*. La gamme des intellectuels auteurs d'articles ou sujets d'entretiens regroupe les diverses sensibilités de la mouvance anticolonialiste, et Jean-Paul Sartre, Alfred Rosmer, Pierre Vidal-Naquet, Daniel Guérin ou Francis Jeanson sont sollicités. Les dessins de Siné donnent un tour satirique à l'actualité à partir de 1961, et les photos d'Elie Kagan rendent compte de manière dramatique du 17 octobre 1961. Georges Fontenis, sous le pseudonyme de Grandfond, Denis Berger, sous celui de Pierre François, Michel Lequenne ou André Calvès, tous deux investis dans l'aile gauche du PSU, défendent des points de vue différents et parfois opposés. Par des points de vue, parfois contradictoires, par le courrier des lecteurs, ou par des articles de fond, les lecteurs sont tenus informés des évolutions de l'aile gauche de l'UEC, du syndicat étudiant, l'UNEF, de l'aile gauche du PSU ou d'opposants internes au PCF.

La même diversité d'influences se retrouve dans les modèles étrangers proposés, avec une prégnance forte des expériences des pays dits du Tiers monde. La Chine suscite l'admiration d'une partie des rédacteurs de la revue, et certains d'entre eux compteront parmi les premiers maoïstes de France. Mais l'exemple cubain est également traité, et côtoie des articles consacrés aux luttes des Noirs aux États-Unis, à la résistance anti-franquiste et au Mouvement libertaire espagnol, ainsi qu'au MPLA en Angola ou, plus européen, à l'opposition interne au Parti communiste italien. Les entretiens ou les discours de personnalités symboliques des luttes anticolonialistes et anti-impérialistes, comme Ernesto Che Guevara, Fidel Castro, Patrice Lumumba ou Mohammed Boudiaf, que la revue soutient après l'indépendance de l'Algérie, sont retranscrits dans *Voie communiste*.

Les modèles sont aussi puisés dans l'histoire, et la variété est de mise avec la révolution russe, la figure de Trotsky « réhabilitée » même si le groupe se défend de toute influence trotskiste, l'éphémère Parti socialiste ouvrier et paysan (PSOP) fondé en 1938 par Marceau Pivert, la Commune.

Cet œcuménisme, cette ouverture à des opinions et stratégies différentes, est rare dans la gauche révolutionnaire de l'époque. Elle tranche avec la volonté affirmée d'hégémonie et la certitude de détenir la seule véritable ligne révolutionnaire des nombreux groupes d'extrême gauche. Elle s'explique par un pro-

jet politique original, qui se met en place progressivement, et qui est formalisé en janvier 1962 par le « Programme d'action de la Voie communiste »¹¹. Ce programme affirme que « Voie communiste ne cherche pas à imposer une quelconque suprématie organisationnelle », et « n'envisage son action politique que sous la forme d'une collaboration, dans l'exécution de tâches décidées en commun, de tous les militants, de tous les groupes qui cherchent à définir une orientation révolutionnaire ». Les modalités de prise de ces décisions communes ne sont pas expliquées, même si le projet de structurer des « groupes de lecteurs » est évoqué.

Il est difficile, en l'absence d'autres éléments pour la recherche, de déterminer la réalité de ces groupes de lecteurs, leur composition politique et sociale. La volonté affichée dans ce Programme est cependant à prendre en compte en-dehors de toute évaluation de son succès, sans doute très relatif. Sans parvenir à remplir tous ses objectifs, Voie communiste est plus modestement restée, autre but défini par le Programme, un « organe de liaison, d'information et de coordination des militants attachés aux principes et à la tradition révolutionnaire ». Mais la volonté affirmée d'ouverture, le souci de ne pas revendiquer une quelconque hégémonie, tentation à laquelle cède une partie de la gauche révolutionnaire, la bonne qualité de la revue, qui sait accueillir les débats qui agitent la gauche anticolonialiste, ne peuvent que susciter l'intérêt. Voie communiste n'est cependant pas à l'abri de tensions et de conflits qui entraînent la fin de cette brève expérience, en 1965. Pro-Chinois et pro-Cubains se déchirent, ainsi que défenseurs de l'URSS dans le conflit larvé sino-soviétique. Denis Berger, dans un bilan de 1965¹², note une « inadéquation du groupe aux conditions nouvelles créées en France par l'évolution de la situation depuis la fin de la guerre d'Algérie ». Il explique également avec une grande lucidité que les militants de Voie communiste se sont laissés « abuser par la démagogie marxisante des dirigeants de la Fédération de France du FLN », ce qui a engendré une « confiance exagérée dans l'automatisme de la transcroissance de la révolution démocratique nationale en révolution socialiste ».

Conclusion

Ces illusions, ce caractère éphémère de la revue et du groupe, qui a survécu seulement trois ans à la guerre d'Algérie qui l'a fait naître, n'empêchent pas cette expérience de nous offrir un exemple intéressant d'un regroupement non dogmatique autour d'une revue de bonne qualité, de l'élaboration d'une culture syncrétique, même si elle tire plutôt vers le marxisme, de plusieurs traditions de la gauche révolutionnaire. L'échec de Voie communiste doit être relativisé à la lumière de ces considérations, et d'un contexte plus propice aux anathèmes et aux excommunications qu'à un débat entre les traditions et les organisations.

Alors que se mêlent aujourd'hui, dans les luttes pour une autre mondialisation, les drapeaux rouges et les drapeaux noirs, les aspirations individuelles et les combats collectifs, et des traditions et des cultures politiques très différentes, il n'est pas incongru, sans en exagérer la portée limitée, de s'attarder sur l'expérience de la Voie communiste.

- 1 Danielle Tartakowsky, « Crise de la culture et cultures de crise », intervention au colloque « Crise et rupture en histoire », Université Paris VIII, 1^{er} et 2 mars 1999, à paraître.
- 2 Mohammed Harbi, *Le FLN mirage et réalité, des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, Paris, Jeune Afrique, 1980 ; Benjamin Stora, *Messali Hadj pionnier du nationalisme algérien*, Paris, Le Sycomore, 1982.
- 3 Maurice Joyeux, *Sous les plis du drapeau noir, souvenirs d'un anarchiste*, Paris, Le Monde libertaire, 1988.
- 4 Note politique n° 7, 23 novembre 1954, FD° 278, archives de la BDIC de Nanterre.
- 5 FD° 137, archives de la BDIC de Nanterre.
- 6 Les exemplaires du *Libertaire* sont disponibles aux archives du Centre international de recherches sur l'anarchisme (CIRA) de Marseille.
- 7 Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, Gallimard, 1992.
- 8 *Le Libertaire* n° 432, 26 mai 1955.
- 9 Pour plus de détails sur ces activités et le procès de Pablo à Amsterdam, Sylvain Pattieu, « Le camarade Pablo, la IV^e Internationale et la guerre d'Algérie », *La Revue historique*, septembre-octobre 2001.
- 10 Hervé Hamon et Patrick Rotman, *Les Porteurs de valises – La résistance française à la guerre d'Algérie*, Paris, Albin Michel, 1979.
- 11 *Voie communiste* n° 26, janvier/février 1962.
- 12 FD° 1001-5, archives de la BDIC de Nanterre.

Répliques et controverses

Willy Pelletier

Les anarchistes
et la reproduction de l'anarchisme

À Seattle, Gênes, Nice, ou Florence, se mêlaient, dans les cortèges, les drapeaux noirs,

rouges et verts. Est-ce à dire que se mêlent progressivement, dans les mouvements sociaux ou les luttes anti-globalisation, les problématisations libertaires et marxistes? Ce serait prendre un peu nos désirs pour des réalités, quitte à confondre solidarité de mobilisation et métissage des « logiciels ». Une expérience indigène minimale des manifestations donne à voir combien, dans la formation des « carrés » d'organisation, les groupes libertaires ou marxistes se construisent, se cimentent et se ferment d'abord comme groupes séparés, tout occupés qu'ils sont à soigner « l'effet de démonstration »¹ que le nombre, le son, et les oripeaux, autorisent. Les frontières physiques des services d'ordre, les frontières symboliques des chants et des slogans répétés en boucle, dissuadent les hors groupe d'y séjourner bien longtemps. Elles renforcent pour ceux du « dedans » la communion et la certitude partagée avec ceux qui « en sont ». Ceux qui en sont y trouvent de la joie, de cette joie qu'amène une identité renforcée; c'est d'ailleurs, pour une large part, ce qui fait qu'un groupe « prend » (en tout sens de l'expression). De ces cortèges voisins et complices, mais juxtaposés, d'où les manifestants sortent davantage « anarchistes » ou « marxistes », assurés de « l'être » puisque ceux qui leur ressemblent et qu'ils aiment en sont, ne proviendra donc nulle redéfinition des étiquettes et des référents politiques. Paradoxalement la proximité des « carrés », dans la rue, éloigne parfois les plus proches. Mais c'est anecdotique.

Car, plus sérieusement, lorsque libertaires et marxistes, dans des rencontres publiques, s'emploient à « dialoguer », lorsqu'ils prennent le temps de le faire (comme lors du dernier colloque ContreTemps), et sont là pour cela, ils ne se rapprochent, à vrai dire, pas davantage. La majorité des prises de parole s'attache à distinguer « anarchisme » et « marxisme », quand ce n'est pas à « faire impression » face à « l'autre », justement défini comme « autre », quitte à le fantasmer, à le substantialiser, en le dotant d'une continuité historique abusive. Le « trotskisme », par exemple, n'est qu'un mot, autour duquel communient de façons fort différentes des groupes partisans dissemblables, et dans leurs modes organisationnels, et dans leurs façons d'intervenir dans le champ politique². Le « trotskisme », comme l'anarchisme, n'a pas la belle perma-

nence que les idéalistes lui assignent. Ils n'ont pas « d'autre consistance que celle que leur confère la variété des entreprises qui tendent à s'en saisir et à s'en servir »³. Quelle pertinence y a-t-il dès lors, à brandir Cronstadt, les révolutions russes ou espagnoles, l'alliance électorale LO-LCR, pour faire valoir la « pureté » libertaire? On peut d'évidence juger, avec tous les anarchistes, criminelle la répression de Cronstadt, exemplaire l'action de la CNT espagnole, invraisemblable le fonctionnement interne de Lutte Ouvrière, admirer la clairvoyance de Voline dans son analyse des dérives du parti bolchevik, sans enfermer, au terme d'une analyse dé-historicisée et indifférente aux différences, cette sociation militante assez peu compacte que représente aujourd'hui la LCR, dans un « trotskisme » reconstruit comme substance. La LCR est aussi cet espace de luttes où ceux qui la font, s'unissent et s'opposent, s'affrontent pour faire reconnaître des versions plus ou moins sécularisées du « marxisme », plus ou moins attentives aux apports d'autres traditions politiques. « Le » « trotskisme » n'est pas un bloc, la LCR non plus, pas plus, évidemment, que « l'anarchisme ». Et, seul, à coup sûr, un rapport proprement sécularisé aux différentes « traditions » politiques – figées comme « traditions » par ceux qui adviennent politiquement grâce à cette invention totalisante – permettrait de métisser aujourd'hui nos façons de faire de la politique et de voir l'articulation des luttes. Nous croyons ce métissage utile, nous croyons qu'est venue l'heure d'y œuvrer. Nous plaçons pour qu'on sécularise, pour un rapport pragmatique, tranquillement infidèle, presque méchant, utilitaire et distancé, aux « traditions ». Qu'on y pioche donc, qu'on les bouscule et les recompose, qu'on organise leurs tensions. Que l'on désenchante enfin l'anarchisme, et que vive le mot de Proudhon : « L'idée, avec ses catégories, naît de l'action et doit revenir à l'action, à peine de déchéance pour l'agent »⁴.

Mais calmons vite l'élan d'idéalisme. Dans l'activité politique, comme le notait Bourdieu, les « idées » sont d'abord des idées-force, mises en usage et en circulation pour consolider la force du groupe qui communique autour de ces idées. Forces qui renforcent la force sociale du groupe qui les promeut, les « idées » valent ce que cette force vaut. Nous apercevons donc les obstacles. Le premier d'entre eux tient à la force collective limitée de ceux qui tentent de subvertir les représentations de l'anarchisme consacrées par les « organisations ». Concurrencer le monopole que les célébrants officiels de l'anarchisme, devenu doctrine, ont établi sur l'anarchisme, pas un groupe à présent n'a la puissance sociale de le faire. D'autant que dans la reproduction perpétuelle de ce conflit, posé comme indépassable, entre « marxisme » et « anarchisme », dans l'accord sur le désaccord, les marxistes et les anarchistes trouvent chacun l'occasion, se démarquant, de consolider leurs « marques » (leurs entreprises), en se faisant, dans l'opération, remarquer de ceux qui participent de leur « collectif ».

Ceux qui perpétuent ce conflit l'originent dans l'histoire, quitte à ne convoquer que les épisodes historiques qui « l'attestent », les « précurseurs » ou les « ancêtres » qui l'ont rationalisé. Il y a quelque fonctionnalité à ce tri sélectif du passé, et à la focalisation sur la « dispute historique » : les plus autorisés des anarchistes enracinent, par là, la « tradition » dont ils s'autorisent et qui les autorise comme porte-paroles ; ils unifient symboliquement, dans l'apologétique et l'autocélébration, la communauté libertaire qu'ils s'emploient, par ailleurs, dans le militantisme quotidien, à produire comme communauté. Les traditions, note fort justement Gérard Lenclud, n'existent que dans les usages « au présent » que ceux qui les convoquent, peuvent en faire : « le passé semble surtout servir de caution », « il garantit une respectabilité » ; « en somme, le passé présente des matériaux ou des formes nobles, à utiliser comme il plaît au présent »⁵.

De quel « anarchisme » s'autorisent en effet ceux qui, parmi les anarchistes, se font une spécialité d'opposer à tour de bras (parfois à effets de manches) « anarchisme » et « marxisme », ceux qui entendent conserver le patrimoine ? De l'anarchisme vécu, hésitant, composite et contradictoire, des anarchistes du passé ? De l'anarchisme fragile ? Ou bien d'un anarchisme épuré, traditionnel, d'un anarchisme fait routine, sorte de vision orthodoxe, de vision droite de l'anarchisme, qui le purifie et renforce la « distinction » (en tout sens du terme) des anarchistes du présent – la « distinction » surtout des individus les plus dotés en « capital d'anarchisme » au sein des communautés actuelles d'anarchistes ? « Nous choisissons ce par quoi nous nous déclarons déterminés, nous nous présentons comme les continuateurs de ceux dont nous avons fait nos prédécesseurs »⁶ indiquait Jean Pouillon. « La tradition exhibe un morceau du passé taillé aux mesures du présent dans un atelier tout à fait contemporain »⁷, poursuit Gérard Lenclud.

L'une des expressions historiques, perpétuellement convoquée, de l'antagonisme entre « marxistes » et « anarchistes » tient, nous disent certains anarchistes, à leur rapport opposé aux élections : participationniste pour les marxistes, abstentionniste pour les libertaires, convaincus que « seule la lutte paie ». Cette différenciation, où chacun se pose en s'opposant, fait peu de cas du militantisme vécu, par les militants trotskistes notamment. Ne prenons qu'un exemple : la LCR n'est pas l'UDF, ni les Verts d'ailleurs. Ce n'est pas, tout de même, l'un de ces partis d'élus, investis avant tout dans les entreprises de conquêtes de suffrages, rythmés, orientés par celles-ci, et comme happés par le travail de représentation qu'elles nécessitent. Parce que, malheureusement, la LCR a beaucoup à faire pour s'organiser comme parti. Mais surtout parce que, durant plus de trente ans, les militants LCR ont d'abord construit des équipes syndicales ou associatives, quitte à construire leur organisation principalement

en réseau de syndicalistes (ou à devenir syndicalistes plutôt que « liguards »). Que « seule la lutte paie », qu'il convient « d'agir plutôt qu'élire », gageons qu'ils se retrouveraient évidemment dans l'option tactique et la formule. Mais dans l'opposition ici proclamée entre « marxistes » et « anarchistes » se glisse, aussi, une forme de reconstitution orientée de « l'anarchisme ». Les anarchistes du passé furent quelquefois assez pragmatiques. Proudhon se laisse élire député en 1848, deux fois de suite d'ailleurs. À l'élection présidentielle du 10 décembre 1848, il soutient la candidature de Raspail. Le « Manifeste électoral du peuple » qu'il rédige en novembre 1848 reste pour le moins d'actualité : « ce que le peuple attend de ses candidats, ce qu'il leur demande, ce ne sont plus des promesses, ce sont des moyens »⁸. L'abstentionnisme n'avait pour lui rien d'un dogme. Ce sont essentiellement des considérants conjoncturels et tactiques, en 1864, dans une période marquée par le monopole de la presse, l'arbitraire des circonscriptions électorales, l'obligation du serment d'obéissance à Napoléon III, qui lui font refuser l'élection et se séparer à regret du « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », publié le 17 février 1864 : « il s'agit de savoir si, dans les circonstances actuelles, l'exercice du droit à l'éligibilité est bien pour la classe ouvrière le meilleur moyen d'arriver aux réformes qu'elle sollicite » déclare-t-il. Mais cela ne l'empêche pas de faire campagne, campagne pour une abstention active. Lors des élections, beaucoup d'anarchistes contemporains font-ils campagne ? Que la participation électorale soit un moyen circonstancié d'action politique, voilà le type de rapport séculier à « l'anarchisme » que nous devrions promouvoir, au lieu de ranger l'épisode dans la catégorie des errements d'un Proudhon jugé, par les gardiens du temple, encore pré-anarchiste. N'y a-t-il qu'une façon d'être anarchiste ? Et qui la dit, qui distribue le crédit ? Qui s'en adjuge l'autorité ? Cette catégorisation communément diffusée fait silence sur les enjeux au présent des acteurs du passé, et sur l'historicité même de l'anarchisme. En 1930, les anarchistes espagnols font front avec les partis de la « démocratie bourgeoise » pour renverser le dictateur Primo De Rivera. L'année suivante, malgré leur abstentionnisme officiel, ils sont nombreux à se rendre aux urnes, lors des élections municipales qui précipitent le renversement de la monarchie.

Plaider pour l'action électorale comme intervention politique « circonstanciée », ne met pas en cause la critique nécessaire des mécanismes représentatifs. Ce n'est pas oublier – les élus verts l'ont, récemment, illustré⁹ – combien le risque existe (mais inégal, socialement) qu'entrant par l'élection dans les institutions, les élus finissent pris, et prisonniers, de l'institutionnalisation ; surtout si l'accès à l'institution, et les gratifications qui l'accompagnent, constituent pour eux comme une sorte de réhabilitation sociale ou de consécration militante. « Mettez un Saint Vincent de Paul au pouvoir : il y sera Guizot ou

Talleyrand » notait Proudhon, poursuivi par Élisée Reclus observant combien « l'appeau de l'avancement tient l'ensemble du corps dirigeant en une masse compacte ». Le mort saisit le vif, les postes, ce qu'il faut faire pour les tenir, tiennent ceux qui les détiennent.

Plaider pour l'action électorale n'est pas faire silence sur les processus au terme desquels les représentants dépossèdent ceux qu'ils représentent de leur propre parole et de leurs capacités d'intervention directe. C'est pour ces raisons, exactement, qu'il nous faut inventer un parti politique libertaire, apte à gouverner, qui lutterait contre la professionnalisation des élus comme élus et contre la fermeture de la classe politique sur elle-même. Contre ceux « qui ont changé la politique en un métier », disait Bakounine¹⁰. Contre ceux « qui courtisent le nombre » mais « comprennent les programmes conformément à leurs intérêts », et que dénonçait Reclus¹¹. Nous voulons un parti politique libertaire, organisé autour de quelques dispositifs : la collégialité et la mixité du porte-parolat pour éviter la concentration du capital symbolique, le principe du tourniquet à mi-mandat pour les élus institutionnels, l'interdiction des cumuls, le travail collectif à l'intérieur d'un groupe élus-co-élus... De telle sorte, comme y invitait Montesquieu, que « par la disposition des choses », par un « système de poids et de contrepoids », le pouvoir contrarie le pouvoir. « Pas de liberté dans une société où le capital est monopolisé »¹² lançait Kropotkine ; cela vaut aussi pour le capital politique. « Les délégués devraient être à tout moment révocables et liés par un mandat impératif à leurs électeurs », jugeait à juste titre Proudhon, en 1865, dans *De la capacité politique des classes ouvrières*. Tous les partis contemporains ont certes à réformer leurs modalités de mandatement. Mais combien de collectifs libertaires fonctionnent, sous ce rapport, de façon libertaire ? Y assure-t-on continûment la rotation des mandats, le renouvellement des cadres et des charges ? Le prestige des uns, le capital symbolique accumulé, l'ancienneté parfois, contribuent aux mécanismes de chefferie, d'autant plus d'ailleurs qu'ils sont constamment déniés. La bonne conscience « anti-autoritaire » des anti-autoritaires patentés dispense, souvent, d'une vigilance anti-autoritaire minimale. L'un des corollaires de la critique anarchiste des élections, et des partis politiques consiste en une valorisation, soit des mouvements sociaux, soit des « marges ».

Que l'autonomie de l'action syndicale, ou du mouvement social, doive être respectée ne fera pas débat entre nous. Depuis longtemps, l'instrumentalisation des mobilisations, ou des organisations syndicales par les partis staliens, ou ce qu'il en reste, a été rejetée et combattue, par les anarchistes comme par les trotskistes. La question, probablement, doit être déplacée. Elle devient : « le » « mouvement social » est-il le seul vecteur possible des luttes

et, par là, des transformations sociales ? Doit-il, en un mot, se substituer aux partis politiques, parce qu'il serait comme une garantie de transformation, parce qu'il porterait mieux, plus fidèlement, plus efficacement, les contestations ? Le seul problème, il n'est pas mince, c'est que « le » « mouvement social » n'existe pas. Il existe certes des mobilisations, sur des objets divers (les luttes sociales, féministes, écologistes, homosexuelles), des mobilisations disparates, émiettées, mais pas « le » « mouvement social » qui les fédérerait ou les représenterait. Faut-il, d'ailleurs, que ces mobilisations différentes viennent à être rassemblées par « le » « mouvement social » ? Cela ne va pas de soi. Nombre de féministes ont, avec quelques arguments, plaidé pour l'autonomie des luttes de genre. À supposer que s'organise « le » « mouvement social », comme confédération des luttes, avec des mandatements et des représentants (rien de tout ceci n'est en cours aujourd'hui), en quoi, alors, « le » « mouvement social » différerait-il d'un parti politique ? Par son mode d'intervention, répondent certains. Est-ce à dire qu'un mouvement de grève, par exemple cette grève générale que réclame notamment la CNT, parviendrait de lui-même à impulser des transformations sociales ? Une grève générale ne signifierait pas qu'une très large majorité de la population adhère aux propositions de transformations portées par les grévistes. Comment valider l'adhésion populaire massive à ces propositions ? Il n'y a guère que deux solutions. Soit on juge que les masses doivent être emportées par l'action révolutionnaire d'une avant-garde éclairée, et qu'importe alors la mesure de l'audience du mouvement. Une position fort peu libertaire. Soit on considère qu'une adhésion populaire majoritaire est un préalable indispensable à l'élaboration concertée d'un procès soutenu de transformation sociale. Mais comment l'évaluer ? Il ne faut pas fétichiser l'élection. D'autant qu'à présent, seuls concourent réellement ceux qui ont su mobiliser les soutiens financiers et médiatiques qui autorisent leurs campagnes, et qu'effectivement, Daniel Guérin le rappelait : « le peuple, en déléguant sa souveraineté par l'exercice du suffrage, renouvelle tous les trois ou cinq ans son abdication »¹³. Il faut, de mille façons, rééquilibrer le rapport entre élus et représentés : mandats raccourcis, pétitions dont le volume ouvrirait droit à de nouvelles élections, procédures répétées de compte-rendus de mandats (colonne promesses/colonne réalisations), etc. Reste que la mesure électorale est encore l'échelle la plus commode pour apprécier le consentement conjoncturel des citoyens. Une démocratie en continu supposerait des consultations électorales continuelles. Mais « le » « mouvement social », soumis aux urnes ressemblerait fort aux partis politiques que ses apologues dénoncent. Nous croyons, pour notre part, à l'utilité des partis, et nous rêvons d'un parti libertaire dans son organisation interne, libertaire dans son rapport défiant aux institutions, mais apte

à gouverner (en se méfiant de lui-même gouvernant). Parce qu'un parti peut devenir porte-voix et carrefour des luttes différentes, point de support et d'accélération de luttes transversales, lieu où entremêler les luttes, sans qu'aucune mobilisation sociale ne renonce à la critique du champ politique institué et des partis qui s'y affrontent. Il y a chez certains anarchistes, tout engagés qu'ils sont dans les conflits, comme une nostalgie de la réconciliation : que les dominés de toutes espèces se réconcilient dans l'action syndicale (pour les anarcho-syndicalistes), dans le mouvement social (pour les mouvementistes), dans la grève générale en tout cas. Rien probablement ne serait plus funeste. Que jouent au contraire, perpétuellement, les tensions entre les partis et les mobilisations sociales. Que tous les mouvements sociaux ne deviennent jamais « le » « mouvement social » et conservent de la sorte leur force de résistance et leur autonomie, ni abolies, ni amoindries, ni contraintes. Que les mouvements sociaux demeurent comme des cordes de rappel contre les élus institutionnels, et indépendants dans leurs modes d'action. Il n'y aurait pire tyrannie qu'une société réconciliée, ou qu'une société politique réconciliée. Par bonheur, cela n'est pas pour demain. Yves Salesse, analysant les plans d'organisation du communisme libertaire espagnol en 1932, n'a pas tort de pointer les risques consécutifs à « l'absorption de toute la vie sociale et politique par l'organisation de l'économie » sous contrôle des syndicats. Effectivement, « les travailleurs n'auraient plus alors d'instrument de défense face au nouvel organe de pouvoir que serait devenu le syndicat »¹⁴. Il plaide, par la suite, pour une séparation accrue des pouvoirs institutionnels, et pour les doter des moyens effectifs de se contrebalancer.

Seules, la dissociation, l'autonomie des foyers de pouvoirs (parmi lesquels les syndicats et les associations), la dynamique de leurs tensions, la séparation du « politique » et des luttes sociales, permettent le mouvement des différences, la représentation des valeurs, des intérêts et des enjeux portés par des groupes différents. Il n'y a que les vacarmes, les résistances, les chocs et les disputes, pour autoriser toutes les voix, la multitude des droits et des voix, tous les droits à faire voix. À condition en même temps, que la force sociale des groupes différents soit elle-même égalisée. Le « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine » s'indignait déjà : « nous avons le droit de nommer les députés, mais nous n'avons toujours pas le moyen d'apprendre à lire »¹⁵. Pas de politique, bien sûr, sans appropriation sociale de la politique.

L'éloge de l'en-dehors, le culte des marges, autorisent mille entreprises d'héroïsation, mille façons de se grandir, sous la pose canaille du rebelle et l'arôme de soufre. L'en-dehors fut souvent, dans les groupes libertaires, une manière de s'imaginer au-dessus, très chics, une manière de revendiquer un rang, une façon de fonder solidement le groupe militant comme communauté

émotionnelle, une manière de tenir le groupe et parfois de le faire tenir. Passons sur l'impossibilité sociologique du programme. Comment imaginer quelque agent affranchi de son inscription de classe ou de genre ? L'en-dehors ne parlera-t-il plus la langue de sa formation sociale ? N'aura-t-il plus recours à la monnaie ? Bakounine était plus prudent, jugeant que « tout individu est le produit involontaire d'un milieu social (...) et continue à subir son influence ». Il en concluait d'ailleurs que « pour faire une révolution radicale, il faut donc s'attaquer aux positions et aux choses (...), alors on n'aura pas besoin de détruire les hommes »¹⁶. Analysant les « utopies communautaires » des années soixante-dix, Bernard Lacroix a déjà montré que, dans les conflits minuscules, ou lors des dissociations, les griefs et les disputes expriment toujours les différences de trajectoires sociales des « communards »¹⁷. Les trajets sociaux nous reprennent sans cesse. Et Bruno Latour n'a pas tort de noter que « la défense de la marginalité suppose l'existence d'un centre totalitaire, mais si ce centre et sa totalité sont des illusions, l'éloge des marges est assez ridicule »¹⁸. On connaît le déplacement auquel, après d'autres, Latour convie : « si nous nous promenons dans IBM, si nous suivons les chaînes de commandement de l'Armée Rouge, si nous enquêtons dans les couloirs de l'Education Nationale, si nous étudions l'achat ou la vente d'une savonnette, nous ne quittons jamais le local » ; « les marchés (...) sont bien réglés et globaux, sans pour autant qu'aucune cause de cette régulation et de cette agrégation soit elle-même globale ni totale »¹⁹. Contre les « métaphysiques de la totalité », qui dénoncent plus qu'elles ne comprennent, il faut certes relocaliser les relations sociales ; ce n'est pas sacrifier à la micro-physique post-moderne qui prend les rapports de pouvoirs pour des interactions fragiles, ponctuelles, instables. Relocaliser n'est pas écarter les structurations transversales (cumul des handicaps, espèces différentes des capitaux différents détenus, rapports de genre, etc.). C'est examiner comment, en situations, dans des configurations singulières, ces structurations s'actualisent, et quels jeux (en tout sens du terme) elles autorisent aux agents²⁰. Mais si le « monde social » n'est plus cette totalité close comme une fatalité, ou « la grande logique du Capital », comment être en-dehors ? Sera-t-on en dehors de toute relation sociale locale ? D'évidence, cela n'a aucun sens.

La mythologie de l'en-dehors théorise souvent l'impuissance, mais rationalise la plupart du temps des replis, en les convertissant en choix et prouesses. Ne confondons pas l'en-dehors et la désobéissance citoyenne, quelquefois nécessaire.

Pour notre part, nous aspirons pleinement à l'inverse, le prosaïque plutôt que l'éclat : être en-dedans, fort ordinaires, les plus séculiers du monde, si possible les plus fades, notables en rien, anonymes, les plus pris dans nos inscriptions

de classe et de genre, pour subvertir par eux, les distributions actuelles des richesses et des légitimités. La politique n'est pas une esthétique, nous ne sommes pas des esthètes.

Comment le Pacs entre libertaires et marxistes pourrait-il prendre, nous qui voulons tellement qu'il prenne, nous qui voudrions tant dé-discipliner l'anarchisme, dés-organiser la « doctrine », contester les monopoles, nous qui voudrions mettre l'anarchisme en pratique sans céder à ses prêtres ? Il peut y avoir des passages, de groupes militants à d'autres, des transports de problématiques et de techniques organisationnelles, si d'un groupe à l'autre, des militants migrent, au gré des amitiés, des vieillissements, des déplacements sociaux. Il faut, non sans volontarisme, aménager des passerelles, des alliances entre revues par exemple. Pourtant, tout porte à croire, puisque les collectifs militants au cours de leur fréquentation enferment ceux qui y font carrière dans des images stabilisées d'eux-mêmes et des autres, que ces transferts ne seront pas légion. La séparation arrange, ici, tous les séparés – notamment ceux qui font leur beurre symbolique en glosant sur cette séparation. D'autant que les militants qui se groupent dans les organisations trotskistes ou anarchistes n'ont pas, initialement, les mêmes propriétés sociales. Espérons, mais doutons. Il est à craindre qu'aujourd'hui comme hier, anarchistes et marxistes ne demeurent repliés sur leurs parcelles, et susceptibles d'analyses homologues à celles de Marx, relatives aux paysans parcellaires²¹. « Le mode de production » des anarchistes et des trotskistes « les isole les uns des autres, au lieu de les amener à des relations réciproques ». « Chacune des familles » anarchistes ou trotskistes « se suffit presque complètement à elle-même, produit directement elle-même la plus grande partie de ce qu'elle consomme, et se procure ainsi ses moyens de subsistance ». Cimenter l'alliance, séculariser les « traditions », sacré défi ! Sociologiquement improbable.

1 Notamment analysé par Patrick Champagne, *Faire l'opinion*, Paris, Minuit, 1990.

2 Voir Daniel Bensaïd, *Les Trotskismes*, Paris, PUF, 2002.

3 Pour reprendre un schéma utilisé sur un tout autre objet par Bernard Lacroix et Jacques Lagroye, « Introduction », à B. Lacroix et J. Lagroye (dir), *Le Président de la République*, Paris, FNSP, 1992, p. 10.

4 P. J. Proudhon, *De la Justice*, 6^e étude, tome III, dans l'édition des œuvres coordonné par M. Rivière, p. 69.

5 Voir Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », dans Marcel Detienne (dir), *Transcrire les mythologies*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 33.

6 Voir Jean Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspéro, 1975.

7 Voir Gérard Lenclud, « Qu'est-ce que la tradition ? », op. cit. p. 34.

8 *Journal du peuple*, 8-15 novembre 1848.

9 Voir Willy Pelletier, « Positions sociales des élus et procès d'institutionnalisation des Verts », *ContreTemps*, n° 4, mai 2002.

10 Voir Bakounine, *L'Église et l'État*, 1871.

11 Voir Élisée Reclus, *L'Évolution, la révolution et l'idéal anarchique*, Paris, Stock, 1979, p. 123-124.

12 Voir Kropotkine, *Déclaration des anarchistes accusés devant le tribunal correctionnel de Lyon*, 19 janvier 1883.

13 Voir Daniel Guérin, *L'Anarchisme*, Paris, Gallimard, 1987, (1^{re} édition 1965), p. 27.

14 Voir Yves Salesses, *Réformes et Révolution*, Marseille, Agone, 2001, p. 47.

15 Voir « Manifeste des soixante ouvriers de la Seine », *L'Opinion nationale*, 17 février 1864.

16 Voir Bakounine, *Programme et objet de l'organisation secrète révolutionnaire des Frères Internationaux*, 1868.

17 Voir Bernard Lacroix, *L'Utopie communautaire*, Paris, PUF, 1981.

18 Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, Paris, La Découverte, 1997, p. 169.

19 Voir Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, op. cit. p. 164 à 166.

20 Contrairement à Daniel Bensaïd, nous ne croyons pas que relocaliser suppose de « détacher la formation sociale du mode de production » ou « la réduire à un simple collage de microrelations ».

À condition de parler des formations sociales et des modes de productions, nul besoin de congédier toute théorie de la structuration pour analyser les configurations singulières. Voir Daniel Bensaïd, « Critique marxiste et sociologies critiques », *ContreTemps*, n° 1, mai 2001.

21 Karl Marx, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte*, 1852.

Philippe Gottraux, Bernard Voutat

Politistes, Université de Lausanne

Anarchisme et marxisme : vrai contentieux et faux clivage

L'existence dans la période d'un débat renouvelé et d'apparence sereine entre « marxisme »

et « anarchisme » ne peut qu'être saluée. Dans notre esprit, il devrait permettre de dépasser les limites traditionnelles de ce type d'échanges qui ont eu lieu par le passé, et qui débouchaient trop souvent sur des visions réductrices de ces courants de l'histoire du mouvement ouvrier et émancipateur.

Encore faudrait-il ne pas succomber à l'idée que ces réductions étaient symétriques ou similaires. Cela équivaudrait à nier le rapport de forces défavorable à l'« anarchisme » dans l'espace des pensées et des pratiques émancipatrices, au moins après la seconde guerre mondiale. À oublier aussi la prégnance au sein du « marxisme », et hélas dans la plupart de ses composantes, d'une vision profondément caricaturale et injuste de l'« anarchisme », soutenue par ailleurs par une prétention à incarner à elle seule la perspective révolutionnaire.

De même convient-il de ne pas homogénéiser les courants supposés être en opposition. Les oppositions et les concurrences se construisent aussi par rapport à des positions sociales (individuelles ou collectives) dont les effets contribuent, par les logiques mêmes de la lutte politique, à durcir des alternatives et à les pérenniser (voire les essentialiser) au-delà de leurs contextes historiques d'émergence¹. Si ce constat invite au moins à maintenir une certaine lucidité envers les oppositions souvent doctrinales et intéressées, comme celle entre « anarchisme » et « marxisme », pour autant il n'autorise pas l'œcuménisme. Il est sans doute vrai que certaines oppositions doivent être dépassées parce qu'elles traduisent de fausses alternatives (le long et le court terme, la tactique et la stratégie, les moyens et les fins, la pureté et l'efficacité, etc.). Il n'en reste pas moins que certaines de ces traductions ont manifesté dans l'histoire des enjeux bien réels, au demeurant tranchés parfois devant des pelotons d'exécution.

On relèvera aussi que cette précaution élémentaire consistant à ne pas homogénéiser les courants de pensée est souvent suivie d'effets lorsqu'il s'agit d'évoquer le « marxisme », puisqu'il est d'usage, et à raison d'ailleurs, de distinguer ses multiples lectures théoriques (on ne confond pas Lukacs et Althusser, par exemple) et traductions historiques (notamment lorsqu'on

refuse à juste titre de confondre « marxisme » et stalinisme). Ce réflexe pourtant salutaire est cependant largement moins courant lorsqu'on parle de l'« anarchisme ». Ce n'est du reste qu'un effet de plus de l'hégémonie (aujourd'hui chancelante?) du « marxisme » sur la critique de la société capitaliste. Ainsi, l'« anarchisme » est souvent présenté par ses concurrents sur le marché de la critique sous un mode essentialiste, amalgamant et a-historique (refus de l'autorité, de l'État et de la délégation, pensée et pratique anti-organisationnelle, culte de la spontanéité des masses, inefficacité, etc.). Ces lectures paresseuses et ignorantes quittent alors sans vergogne le terrain de la nuance, revendiquée pour le « marxisme » que l'on ne saurait, lui, bien évidemment, réduire. Notre propos cherchera dès lors à refuser cette vision à géométrie variable, pour proposer une lecture plus subtile des « camps » respectifs et des oppositions.

Dans un second temps, il tentera de relativiser la ligne de fracture apparemment limpide entre « marxisme » et « anarchisme » pour montrer que le clivage significatif pour une politique d'émancipation traverse chaque « camp ». Il a existé un « marxisme antiautoritaire », ignoré dans le meilleurs des cas, stigmatisé et marginalisé dans le pire, comme il y a dans la tradition libertaire une conception particulièrement construite des problèmes liés à la mise en œuvre d'un projet d'émancipation sociale. Et c'est sans doute à l'intersection de ces traditions dominées qu'il faut chercher aujourd'hui de nouvelles voies, plus que dans le recyclage de positions théoriques et politiques à propos desquelles on ne saurait faire l'économie d'un sérieux bilan, ne serait-ce que parce que certaines de ces traditions (plus que d'autres) se sont réellement incarnées dans l'histoire.

Du contentieux

Les réductions évoquées plus haut ont en effet été rendues possibles (et le sont partiellement encore) de part et d'autre, parce qu'elle ne reposaient pas uniquement sur du vent ou des malentendus. L'histoire du mouvement ouvrier au xx^e siècle, c'est aussi (pas seulement) l'histoire de sa bureaucratisation, pour laquelle toutes les traditions révolutionnaires ne portent pas la même responsabilité. Et cette bureaucratisation n'est pas négligeable : c'est la transformation des mouvements émancipateurs en leur contraire comme en URSS, avec un pouvoir bolchevique qui, dès 1918, réprime les autres courants révolutionnaires, parmi lesquels les « anarchistes », au nom de l'émancipation précisément. Pour les « anarchistes », cette affaire n'est donc pas soluble dans le récit héroïque et mythique du « trotskisme », qui aujourd'hui encore, avec le recul des ans, ainsi qu'en raison d'une ambiance « post-idéologique » présente même à gauche, peut faire passer pour évidente une déconnexion

totale entre les pratiques répressives de la période 1917-1921 engagées par Lénine et Trotsky et la dégénérescence de la révolution russe². Il y a donc là un sérieux contentieux – qui va bien au-delà d'une simple querelle historiographique en appelant au contexte difficile de la révolution russe ou d'autres processus révolutionnaires – que seul un bilan sans complaisance du passé, impliquant des ruptures fortes avec certaines conceptions théoriques et politiques, peut aider à dépasser.

Ce contentieux sur l'histoire réelle des luttes émancipatrices et leur débouché tragique s'inscrit par ailleurs dans un débat conflictuel plus ancien. S'il fallait à notre tour risquer la réduction et présenter trop rapidement quelques principes structurant l'« anarchisme », l'on pourrait au moins retenir quelques éléments qui vont s'actualiser à chaque moment historique particulier dans une critique théorique et pratique du socialisme autoritaire et du léninisme (entendu sous ses multiples formes, des communismes orthodoxes aux divers trotskismes), courant « révolutionnaire » qui va progressivement devenir hégémonique au cours du xx^e siècle. Ce n'est ainsi pas un hasard si l'intuition centrale des « anarchistes », dès la I^{re} Internationale, tournait déjà autour d'une opposition intransigeante à une conception stratégique du changement révolutionnaire, jugée incompatible par les moyens envisagés avec la fin émancipatrice recherchée. Nous voulons parler de l'usage de la médiation étatique, instrument de domination reconnu comme tel par Marx lui-même, pour abolir la domination de classe et conduire au socialisme. C'est donc bien une divergence centrale sur le rapport à l'État qui va structurer, dès l'origine, le conflit entre « anarchisme » et « marxisme ». La revendication de cette médiation étatiste prendra évidemment des formes variées chez les « marxistes », selon les époques et les courants, passant du réformisme électoraliste de la II^e Internationale à la radicalité insurrectionnelle du bolchevisme. Il ne serait à ce propos pas inutile de (re) lire Daniel Guérin qui montre bien combien l'on retrouve dans le mouvement socialiste, chez le moins bon Marx mais surtout chez ses épigones des II^e et III^e Internationales, une logique finalement bourgeoise, jacobine, centraliste et délégationniste du processus révolutionnaire³. On pourrait ajouter qu'un tel rapport à l'État perdure après la chute du socialisme « réellement existant », et montrer aisément comment il se perpétue dans les propositions stratégiques de l'immense majorité des forces se voulant anticapitalistes aujourd'hui.

Le contentieux resurgit plus tard, avant la révolution russe, sous un mode différent, dans la critique de la forme-parti et de son rôle. Nous pensons notamment à la conception autoritaire du centralisme qualifié de « démocratique » du fameux *Que Faire ?* de Lénine. Les « anarchistes » ont construit leurs pensées et pratiques autour de l'exigence éthico-politique de *conciliation des*

moyens et des fins, dont la conception de l'État représente une modalité. Contrairement au Trotsky de 1920 vantant dans *Terrorisme et communisme* les mérites de la militarisation du travail et du taylorisme à finalité « socialiste »⁴, ils ont insisté, au risque de succomber à l'impuissance politique (nous y reviendrons), sur le fait que tous les moyens ne sont pas bons pour faire « accoucher » le socialisme. L'idée léniniste du parti centralisé et du rapport autoritaire et instrumental aux militants, aux mouvements de masses et à la société, est ainsi condamnée : on ne saurait viser une société socialiste et autogérée et reproduire au nom d'une prétendue efficacité (supposée faire défaut chez les « anarchistes »), dans les luttes sociales comme dans l'organisation révolutionnaire elle-même, un fonctionnement propre à la société de classe et qui reconduit les logiques mêmes de la domination et de l'aliénation politique en opposant des dirigeants omniscients (tenants du socialisme scientifique) et des exécutants. Dans la tradition « anarchiste », l'auto-organisation, qui entend restituer aux dominés le protagonisme de leur libération en les visant comme agents du développement de leur propre autonomie, se comprend donc comme but et comme moyen, sur un mode dynamique. Que ce soit dans les luttes présentes, au sein des organisations politiques, dans les relations entre organisations politiques et mouvements sociaux, dans la conquête de « contre-pouvoirs » au sein de la société capitaliste, comme dans la société future, l'assembléisme, la limitation et le contrôle de la délégation (mandats impératifs et révocables) ainsi que le refus de remettre aveuglément son sort aux mains de spécialistes (partis d'avant-gardes, politiciens, techniciens, intellectuels, etc.) pour régler ses propres affaires, demeurent des critères incontournables. Les libertaires n'ont en ce sens pas cessé de critiquer les médiations politiques qui excluent les dominés du protagonisme social, et dans cet esprit, ils ont continuellement valorisé l'action directe et l'auto-organisation. Il faut bien voir que cette option stratégique n'est pas isolable d'une compréhension spécifique du monde social, aussi bien philosophique que sociologique, qui aborde avec une acuité certaine les problèmes de pouvoir et d'institutions qui doivent être affrontés dans la lutte politique⁵. Celle-ci a impliqué, et implique sans doute encore, une opposition cohérente par rapport aux lectures incontestablement économistes et déterministes, sous-jacentes à des projets politiques étroitement étatistes portés par plusieurs courants se disant marxistes.

Pour les « anarchistes », la dégénérescence du mouvement émancipateur – et singulièrement de la Révolution russe, tant elle était devenue au cours du siècle le modèle structurant les espérances révolutionnaires – ne se réduit donc pas à la dérive stalinienne. La rupture avec la vulgate répandue ces temps-ci d'un anti-bureaucratisme sans concession du « trotskisme » est donc nette.

Autrement plus radicale, la critique libertaire met l'accent sur les processus de bureaucratisation, des plus minimes (dans une lutte revendicative par exemple) aux plus centraux (dans un processus révolutionnaire), qui trouvent leur origine notamment dans une certaine manière de faire de la politique et de concevoir les rapports entre avant-gardes politiques et auto-activité des dominés. Elle prend de fait au sérieux l'injonction de Marx lui-même qui, dans sa meilleure veine, affirmait que « l'émancipation des travailleurs sera l'œuvre des travailleurs eux-mêmes ».

L'anarchisme en tension...

Ce n'est pas peu dire qu'une telle posture équivaut à se placer en situation de vigilance anti-bureaucratique. Mais cette vigilance varie dans ses usages et dans ses conséquences, au sein même du courant « anarchiste » et selon les situations historiques. On pourrait du reste relire les grandes divisions des libertaires comme tournant autour d'une lecture plus ou moins radicale de cette critique anti-bureaucratique. L'« anarchisme » a en effet toujours été en tension autour de la question stratégique et organisationnelle⁶. Pour aller vite, on pourrait distinguer un pôle qui, au nom du refus de la bureaucratisation, condamne plus ou moins explicitement toute visée stratégique et toute structuration organisationnelle un tant soit peu conséquentes, et un pôle (politique et/ou syndical) qui cherche à répondre aux questions stratégiques et d'organisation de la lutte, tentant de concilier capacité d'intervention effective sur le réel, d'un côté, et respect de l'auto-activité des dominés, de l'autre. L'« anarchisme » a toujours été (et est encore) travaillé par cette tension constitutive entre efficacité et démocratie, mais qui est inhérente, finalement, à toute lutte politique.

Cette tension interne s'est par exemple manifestée avec une acuité toute particulière dans le sillage de la révolution russe, où l'« anarchisme » a connu une défaite cinglante laissant la voie libre au bolchevisme, puis au stalinisme. Des anarchistes russes comme Piotr Archinov ou Nestor Makhno ont tiré un bilan sans complaisance de l'échec des libertaires dans ces événements, et ont appelé dès lors à un renouveau de l'« anarchisme » (qu'ils appellent communisme libertaire). Ils ont alors plaidé dans une *Plateforme* devenue célèbre pour une forme plus structurée d'organisation, basée sur l'unité idéologique et stratégique, ainsi que sur le principe de responsabilité collective. On est loin ici de l'épure caricaturale d'un « anarchisme » par essence anti-organisationnel et destiné nécessairement à sombrer dans l'impuissance politique⁷.

Il n'est pas sans saveur de constater que des opposants anarchistes à la *Plateforme*, Voline en tête, jugent celle-ci marquée par une logique proche du bolchevisme, en rupture donc avec les principes de l'« anarchisme ». Ces

opposants se rattachent quant à eux à une conception éclatée de l'« anarchisme », refusent l'idée d'unité idéologique et optent pour la forme organisationnelle de la « synthèse » des diverses sensibilités et courants anarchistes (de l'anarchisme individualiste a-classiste au communisme libertaire, en passant par l'anarcho-syndicalisme). Dans une telle conception, le liant organisationnel, si tant est qu'il faille se regrouper dans une même structure, se limite alors à une référence floue à une philosophie anti-autoritaire.

Sans pouvoir ici rendre compte des méandres de ce débat⁸, contentons-nous de souligner que cette tension entre un pôle « organisationnel » fort et un pôle « synthésiste », va marquer l'histoire des libertaires au xx^e siècle. Le poids de l'option « synthésiste » va brider la capacité d'intervention des libertaires dans le mouvement de masse, surtout un contexte de défaites successives (la Révolution russe, puis l'écrasement de la révolution espagnole de 1936-1937), et culminer surtout dans la période 1945-1968, où triomphent le stalinisme et ses amendements. Dans ces moments, la rigidification idéologique d'un anarchisme a-historique et principiel, retranché derrière une vague philosophie commune anti-autoritaire, un dénigrement parfois obsessionnel du « marxisme », conduit à une impuissance politique, qui sera du reste contestée au sein même du mouvement « anarchiste »⁹. Cette impuissance est particulièrement flagrante en Mai 1968 où l'« anarchisme » organisé est largement incapable de s'implanter dans un mouvement déployant pourtant des référents et des pratiques anti-autoritaires, abandonnant ainsi le terrain à d'autres courants politiques (par exemple le « mao-spontanéisme »).

On le voit, certains usages de la vigilance anti-bureaucratique, propre de tout temps à la tradition « anarchiste », peuvent avoir un coût politique important : celui de la distance avec toute perspective sérieuse d'intervention de masse et d'absence de prise sur le mouvement réel des luttes. Un certain anarchisme se cantonne en effet, au nom de la pureté, à ânonner les principes libertaires intangibles (par exemple le rituel de l'abstention déconnecté de son contexte historique d'apparition), ou, au nom d'une posture maximaliste et minoritaire peu ancrée dans le réel, se limite à donner des leçons de pureté révolutionnaire. Dans d'autres cas, la crainte du dérapage autoritaire conduit à un pessimisme exacerbé quant aux chances de parvenir à des pratiques émancipatrices non-bureaucratiques.

L'« anarchisme » est ainsi travaillé par des tensions et des divisions et l'on ne saurait donc le résumer de manière uniformisante à l'une ou l'autre de ses composantes. De même, il serait totalement injuste de réduire le « marxisme » à sa conception étatiste et léniniste, ou de négliger ses propres tensions internes¹⁰. C'est dire si le contentieux évoqué plus haut se complique et doit être nuancé. Et c'est dès lors d'autant plus important de ne pas faire comme si, par

méconnaissance ou omission (plus ou moins mal intentionnée), la critique de feu le socialisme réellement existant avait été, au sein de cette tradition du mouvement socialiste, le monopole du courant « trotskiste ». Sans compter que si ce dernier s'est dans les faits montré fort complaisant face à cette société d'oppression et d'exploitation¹¹, il n'est jamais inutile de rappeler l'existence, au sein du « marxisme », de courants refusant la conception autoritaire et étatiste du léninisme sans pour autant se rabattre sur la social-démocratie et renoncer à un l'horizon révolutionnaire¹².

et le marxisme aussi !

Nous trouvons ainsi dans l'histoire des courants révolutionnaires du xx^e siècle des traditions se revendiquant du « marxisme », qui abordent de front la question bureaucratique et qui se démarquent du léninisme amendé du « trotskisme ».

« Parallèlement à la dégénérescence bureaucratique, et nourri par elle, un primitivisme anti-organisationnel renaît constamment dans le mouvement ouvrier. Tout particulièrement dans la période actuelle, de façon symétrique à l'étendue et à la profondeur de la bureaucratisation des organisations et de la société, un véritable courant idéologique est apparu qui tire de l'expérience des quarante dernières années des conclusions dirigées en fait contre toute forme d'organisation. La prémisse théorique de ces conclusions c'est l'identification de la bureaucratie et de l'organisation »¹³. Ce que vise ici Cornelius Castoriadis dans un texte emblématique du groupe *Socialisme ou Barbarie*¹⁴, ce ne sont pas d'abord les « anarchistes », comme on pourrait le croire, mais ses propres rangs, des « marxistes » de son groupe très sensibles au risque de dégénérescence bureaucratique et hostiles, sur cette base, à toute perspective stratégique et programmatique, ainsi qu'à une conception jugée rigide de l'organisation¹⁵. Ce qui est frappant dans cette controverse interne à *Socialisme ou Barbarie*, c'est sa proximité avec les débats agitant les milieux libertaires sur l'organisation et l'orientation stratégique. Il n'est dès lors pas inutile d'en rappeler les grandes lignes.

Pour Castoriadis, la tendance à la bureaucratisation doit être rapportée à l'inscription de fait du mouvement ouvrier dans une société d'exploitation (donc qui produit de l'aliénation et de l'hétéronomie), et ne saurait simplement s'expliquer par la « trahison » des organisations ou des choix politiques erronés. Mais le constat de la bureaucratisation et son explication ne sauraient conduire à nier la possibilité d'articuler organisation et anti-bureaucratisme, sinon il faudrait alors décréter le socialisme¹⁶ impossible. L'intérêt à nos yeux de la posture de *Socialisme ou Barbarie* sur cette question réside dans la différence opérée entre centralisation et bureaucratie. Après s'être démarqué de la conception traditionnelle de la centralisation, notamment celle du « centra-

lisme démocratique » réputé léniniste, mais aussi de sa forme social-démocrate, apparemment plus souple (sans même parler de la centralisation propre à l'organisation capitaliste traditionnelle, qui exclut par définition la perspective de l'égalité dans la prise de décision), Castoriadis montre avec à propos que la centralisation peut prendre plusieurs formes antagonistes. Il distingue ainsi radicalement la forme, anti-démocratique, du Comité central d'un parti bolchevique, de la forme assembléiste qui n'exclut pas nécessairement la délégation contrôlée et limitée (mandats en tout temps révocables, etc.). La centralisation, qui équivaut à une prise de décision, n'est donc pas à rejeter en soi comme d'essence bureaucratique. Ceci dit, la politique est de l'ordre du risque. Aucune garantie anti-bureaucratique n'existe, d'où la nécessité d'une lutte continue contre les tendances, petites ou grandes, à la bureaucratisation à l'intérieur même des mouvements émancipateurs.

Pour qui entend aujourd'hui affronter sans parti pris la reconstruction d'une conception démocratique et radicale du socialisme, mais qui ne voudrait pas « s'abaisser » à puiser dans la tradition « anarchiste », les apports d'un marxisme « libertaire » comme celui de *Socialisme ou Barbarie* sont indéniables. Nous avons là un courant anti-bureaucratique conséquent, issu du marxisme et affrontant la question de l'organisation sur des bases rigoureusement anti-bureaucratiques et socialistes. Il est d'autant plus navrant qu'il soit à ce point « oublié » dans certains lieux et débats¹⁷.

Quel contentieux, quels clivages aujourd'hui ?

S'il fallait estimer ce qui demeure du contentieux préalablement évoqué, alors l'interprétation de la période 1917-1921 serait un indicateur pertinent¹⁸. Le rapport enchanté que d'aucuns conservent encore aujourd'hui avec la pratique effective du pouvoir bolchevique dans cette période précédant la succession de Lénine, en dit en effet long sur le peu de rupture opérée avec les conceptions autoritaires du changement social. Il nous semble qu'une conception renouvelée de la transformation sociale ne peut faire l'économie de cette rupture, quel que soit le courant idéologique (anarchiste ou marxiste) qui l'inspire. La question anti-bureaucratique dans le processus révolutionnaire constitue donc toujours à nos yeux l'élément discriminant, le clivage pertinent, qui ne recoupe pas nécessairement l'opposition traditionnelle de l'« anarchisme » et du « marxisme », comme nous l'avons trop brièvement laissé entre voir.

Et en ce sens, la reconduction de conceptions léninistes amendées, assouplies, que l'on rencontre de nos jours, n'est pas recevable. Qu'elles s'opèrent par défaut (« mais comment peut-on s'organiser autrement pour être efficace »), par paresse, par ignorance ou par inertie idéologique (« patriotisme de courant », impossibilité symbolique d'abandonner ce à quoi on s'est rattaché pen-

dant des décennies, etc.), n'est du reste pas la question. Ce qui par contre l'est, c'est la rapidité avec laquelle les vieux réflexes et référents se retrouvent aujourd'hui dans les pratiques effectives de lutte, même si leurs conséquences sont pour l'heure incomparables avec celles survenues durant les années vingt. Si l'on prend au sérieux la question de l'auto-activité des dominés comme axe stratégique de transformation de la société, alors la vigilance anti-bureaucratique ne peut pas cesser. Nous évoquerons quelques cibles possibles. Mentionnons d'abord le bureaucratisme qui se perpétue dans les luttes et les organisations, comme le résultat d'un habitus autoritaire (inertie des modes de faire, des styles politiques et des répertoires d'action délégationnistes, instrumentaux, voire manipulateurs), et ce indépendamment d'un ancrage idéologique explicite dans l'avant-gardisme de type léniniste. Nous pensons également à l'avant-gardisme peu contrôlé de porte-parole auto-proclamés des mouvements sociaux, qui accumulent les casquettes, les titres à parler et les honneurs médiatiques, court-circuitant souvent les instances décisionnelles propres à ces mouvements⁹. Signalons enfin l'obsession de la traduction politique des mouvements supposés incapables à eux seuls de faire avancer l'émancipation. Non pas que nous jugions inutile de poser de manière critique les limites des mouvements sociaux. Nous rejetons plutôt une conception qui confond centralisation et représentation étatique, et qui aboutit évidemment à placer ceux qui la prônent pour et au nom de l'ensemble des mouvements sociaux sur les chemins, certes concurrentiels mais encombrés, du pouvoir étatique, ou plutôt, dans la situation présente, d'une parcelle bien dérisoire de ce pouvoir, limitée à quelques strapontins électoraux. Finalement, dans un contexte où semble à nouveau possible le retour de la critique et de la mobilisation anticapitaliste, principalement autour des mouvements dits (à tort) anti-mondialistes, la vigilance anti-bureaucratique, nourrie dans un certain anarchisme et un certain marxisme, au-delà des anathèmes habituels échangés entre ces traditions, devrait prémunir des fausses ruptures habillées de neuf, et des vraies impasses étatiques de toujours.

1 À propos du rapport entre Marx et Bakounine, voir par exemple Mario Vuilleumier, *Horlogers de l'anarchisme*, Lausanne, Payot, 1988, notamment pp. 115-157. Sur ce rapport, voir aussi Pierre Bourdieu, "La représentation politique – Éléments pour une théorie du champ politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, n° 36-3, p. 12 (note 23). Sur le rapport entre Marx et Proudhon, Jean-Louis Lacascade, "Bévue

de Proudhon et/ou traquenard de Marx – Lecture symptomale de leur unique correspondance", *Genèses*, 2002, n° 46, pp. 138-158.

2 Le rapport ambigu du « trotskisme » à l'URSS (soutien en dernière instance à l'État ouvrier « dégénéré », car progressiste en raison de ses rapports de production jugés non capitalistes) n'est guère rappelé. On préfère insister sur l'opposition au stalinisme.

3 Voir par exemple Daniel Guérin, *À la recherche d'un communisme libertaire*, Paris, Spartacus, 1984.

4 Parmi bien d'autres perles : « Il ne peut y avoir chez nous d'autre moyen pour aller au socialisme qu'une direction autoritaire des forces et des ressources économiques du pays, qu'une répartition centralisée de la force ouvrière conformément au plan gouvernemental général. L'État ouvrier se considère en droit d'envoyer tout travailleur là où son travail est nécessaire. Et pas un socialiste sérieux ne viendra dénier au gouvernement ouvrier le droit de mettre la main sur le travailleur qui refusera d'exécuter la tâche qu'on lui a dévolue », *Terrorisme et communisme*, Paris, UGE, 1963, p. 215.

5 À cet égard, il faut relever ici que, contrairement au marxisme qui a connu un développement significatif dans le monde universitaire (le marxisme de chaire), l'anarchisme n'a pas eu cette consécration académique. Ce n'est pas pour autant que ce courant de pensée ne peut revendiquer un héritage théorique conséquent. La richesse de certaines analyses ou « intuitions », notamment à propos des logiques sociales et politiques de la domination, à propos aussi des mécanismes pluriels et complexes par lesquels celle-ci s'actualise dans les rapports sociaux, peut se mesurer à de nombreux travaux contemporains de sciences sociales qui ont formulé une critique du marxisme académique qui, sous bien des aspects, ressemble à celle élaborée par les théoriciens « anarchistes ». On pense bien entendu ici à la sociologie critique inspirée en particulier par les travaux de Pierre Bourdieu, qui a développé une critique sociologiquement fondée de la pensée marxiste (notamment à propos des classes sociales, de l'État et de la délégation politique), tout en posant les bases d'une lecture du monde social souvent assez proche de la philosophie sociale des penseurs anarchistes. Ce n'est du reste pas en vain que *ContreTemps* a consacré un numéro à cette question, dont les conséquences politiques sont manifestes, et se sont du reste manifestées dans le mouvement anti-mondialisation.

6 Sur cette tension et ses traductions organisationnelles, on consultera notamment le livre d'Alexandre Skirda, *Autonomie individuelle et force collective – Les anarchistes et l'organisation de Proudhon à nos jours*, Paris, 1987 à compte d'auteur ; ou celui de Georges Fontenis, *L'autre communisme. Histoire subversive du mouvement libertaire*, Mauléon, Acratie, 1990.

7 Pour s'en convaincre, il faudrait aussi mentionner, sur un registre différent, les contributions décisives de l'« anarchisme » par rapport à la questions syndicale et les critiques – aussi bien pratiques que théoriques – sans doute d'une extraordinaire modernité faites à l'encontre des tendances aujourd'hui avérées à la bureaucratisation d'une part significative de grandes organisations syndicales. De même, l'apport d'Errico Malatesta sur la question des médiations intervenant dans les processus politiques reste-t-il aujourd'hui d'une actualité pleine et entière.

8 Voir notamment Skirda, op. cit., pp. 161-188.

9 Voir par l'exemple la stimulante et non-sectaire revue *Noir et Rouge*, parue entre 1956 et 1970 ; ou encore l'existence de scissions d'inspiration communistes libertaires au sein de la Fédération anarchiste (Fontenis, op. cit.).

10 Pour une lecture iconoclaste, anti-autoritaire, de Marx, on (re) lira avec profit Maximilien Rubel, notamment *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot et Rivages, 2000 (1^{re} éd. : 1974), ou *Marx théoricien de l'anarchisme*, Saint-Denis, Le Vent du Ch'min, 1983.

11 Au point du reste que l'on pourrait interpréter les multiples scissions entre trotskistes, notamment celle entre « pablistes » et « lambertistes » de 1952, comme le résultat d'un rapport diversifié à cette complaisance. Pour un panorama guère hagiographique du « trotskisme », voir Jacques Roussel, *Les Enfants du prophète – Histoire du mouvement trotskiste en France*, Paris, Spartacus, 1972.

12 Pour un aperçu synthétique de ces courants, voir par exemple Richard

- Gombin, *Les origines du gauchisme*, Paris, Seuil, 1971, où l'étiquette gauchiste est réservée à « cette fraction du mouvement révolutionnaire qui offre, ou veut offrir, une alternative radicale au marxisme-léninisme » (p. 18).
- 13 Paul Cardan [Cornelius Castoriadis], « Prolétariat et organisation (suite et fin) », *Socialisme ou Barbarie*, n° 28, 1959, p. 41.
- 14 Sur ce groupe, voir Philippe Gottraux, « *Socialisme ou Barbarie* ». *Un engagement politique et intellectuel dans la France de l'après-guerre*, Lausanne, Payot, 2002 (2^e éd.).
- 15 Il s'agit en fait de la critique d'une position minoritaire dans l'organisation, emmenée alors par Claude Lefort et Henri Simon, et qui conduira à une scission. Au-delà, Castoriadis vise aussi le courant d'ultra-gauche des communistes de conseils, inscrit dans la tradition d'Anton Pannekoek. Sur cette controverse, voir *Ibid.*, pp. 87-99.
- 16 Défini non pas comme l'étatisation des moyens de production, mais comme la gestion collective de la société et de la production par les premiers intéressés, les travailleurs eux-mêmes, par l'intermédiaire des conseils. Une telle conception radicale implique le dépassement de la division entre dirigeants et exécutants.
- 17 Mais peut-être est-ce dû à certaines prises de position ultérieures de Castoriadis, elles plus discutables.
- 18 Pour qui voudrait diversifier ses sources sur la question, voir : Maurice Brinton du groupe anglais *Solidarity*, « Les bolcheviks et le contrôle ouvrier 1917-1921 », *Autogestion et Socialisme*, n° 24-25, 1973, pp. 19-202 ; Paul Cardan, « Le rôle de l'idéologie bolchevik dans la naissance de la bureaucratie (Introduction à l'*Opposition ouvrière* d'Alexandra Kollontai) », *Socialisme ou Barbarie*, n° 35, 1964, pp. 37-55 ; *Les anarchistes russes et les soviets. Textes de Rocker, Archinov, Valevsky, Yartchouk, Makhno*, Paris, Spartacus, 1973 ; Marc Ferro (sous la dir. de), *Des Soviets au communisme bureaucratique : les mécanismes d'une subversion*, Paris, Gallimard/Juliard, 1980.
- 19 D'aucuns se sont du reste illustrés dans les médias, à la suite des événements de Gênes, dans la caricature intéressée de l'« anarchisme », sous couvert de stigmatisation de fantasmés « black blocks ».

Lu d'ailleurs

Fausto Bertinotti

Secrétaire général du Parti de la Refondation Communiste

Quinze Thèses pour une Gauche européenne alternative

Thèses publiées à l'occasion du Forum Social européen de Florence par la revue *Alternativa*, n° 0, novembre 2002

1. Nous savions que la crise du système politique était l'un des éléments spécifiques de la mondialisation du capitalisme. Nous savions également qu'elle est l'aboutissement des grands débats du xx^e siècle. C'est sur cette conscience qu'est basée l'idée de « refondation ».
2. L'analyse critique des nouvelles formes concrètes d'aliénation et d'exploitation du travail des salariés, de leurs transformations, et de l'élargissement du champ dans lequel elles opèrent, nous a conduits à prendre cette « refondation communiste » dans son sens le plus radical.
3. Les nouvelles formes d'organisation du pouvoir à l'échelle mondiale prennent la place des États nationaux, des vieilles souverainetés, des systèmes d'alliance et du partage du monde, issus de la victoire sur le nazisme et de la guerre froide. Les formes anciennes n'ont pas été éliminées pour autant, mais transformées par la nouvelle chaîne de commandement qui gendarme le monde entier. Le problème de la transformation de la société capitaliste ne peut plus se poser désormais qu'à l'échelle planétaire. Tel le point de départ pour une renaissance de la politique.
4. La naissance et le développement du mouvement critique contre la mondialisation génèrent un phénomène de portée stratégique, qui doit être compris à la lumière de la reprise des conflits sociaux et de l'émergence d'autres expériences de lutte. La refondation communiste trouve ici sa première ressource, qui n'est pas illimitée.
5. La guerre sans fin et sans but défini trouve dans la doctrine de Bush son effroyable déclaration d'intention structurelle, et dans le gouvernement des États-Unis la force motrice du nouvel ordre impérial. La « guerre de civilisation » devient le masque du plein essor de la mondialisation capitaliste et de son caractère fondamentalement régressif.
6. Le nouveau mouvement pour la paix doit se fixer pour objectif la défaite de la mondialisation capitaliste en combattant le système militariste à l'échelle mon-

diale. Le caractère extrême de cette guerre suscite de multiples oppositions, résistances, et dissensions, y compris au niveau de certains États et gouvernements. Le mouvement doit exploiter activement ces contradictions, mais sans croire pour autant que ces instances puissent arrêter la dynamique enclenchée. Seul l'essor quantitatif, qualitatif, social, politique et culturel de la protestation en aurait la capacité. Il peut aussi mettre à nu le lien entre le modèle social néolibéral et la guerre globalisée, renforçant ainsi la lutte pour une société alternative. La renaissance de la politique passe donc par ce combat contre la guerre et pour la paix : pas de justice sans paix, pas de paix sans justice.

7. Dans le cadre de la politique mondiale, l'Europe représente à nos yeux la plus petite entité nécessaire pour la renaissance de la politique des classes populaires. La possibilité de se constituer en acteurs de la crise politique et d'ouvrir une issue à la crise politique dépend de leur capacité à jouer un rôle actif. Les luttes pour la paix et pour la transformation de la société capitaliste actuelle – deux impératifs étroitement liés – seront les grands axes de cette entreprise. L'Europe en représente l'espace minimal, inséparable du reste du monde.
8. L'Europe n'est qu'un cas particulier de la mondialisation capitaliste. Elle n'a pas de véritable existence politique. Elle n'est ni une réalité géopolitique autonome, ni une forme de démocratie et de gouvernement originale. Le fondement de cet état de choses (malgré la multiplicité de ses cultures constitutives et malgré une riche expérience de la politique comme expression des conflits sociaux) s'inscrit dans le modèle social dominant de la mondialisation, de moins en moins européen. Pourtant, les vieilles cultures européennes et l'extraordinaire expérience politique accumulée sur le continent ont encore des ressources. Elles doivent être mises en relation avec un mouvement qui illustre l'époque. Un bond en avant est possible.
9. Nous savions que les ondes de choc contradictoires à l'œuvre dans le nouveau processus mondial – la globalisation capitaliste d'un côté, et de l'autre la proposition d'un autre monde possible (et nécessaire) – remettent dramatiquement en question les hypothèses réformistes (mais non nécessairement les organisations en sont porteuses). La faillite des tentatives réformistes de centre-gauche les plus récentes ont abouti à l'élection de gouvernements de droite, aux États-Unis comme en Europe, lors de la seconde phase de la mondialisation.
10. La crise, comme la guerre, fait partie intégrante de cette seconde mondialisation. La précarité et l'incertitude envahissent non seulement l'emploi et la vie quotidienne des couches populaires, mais aussi la croissance et l'économie capitaliste elles-mêmes. L'instabilité et l'incertitude caractérisent le contexte général et les rapports de classe du capitalisme contemporain. L'onde courte de la crise politique s'inscrit ainsi dans l'onde longue d'une crise de civilisa-

tion marquée par la divergence croissante entre l'innovation technique et le progrès social. Dans ce contexte, la crise de la démocratie s'approfondit.

11. Nous constatons que la crise des gauches réformistes en Europe, mise en évidence par les dernières consultations électorales, bat son plein et qu'elle n'est pas isolée. Au lieu de d'ouvrir une issue à la crise qui ébranle l'Europe et le reste du monde, les solutions avancées divergent. Il y a d'une part la thèse de ceux qui veulent participer à un gouvernement de centre-gauche à la remorque de la mondialisation libérale et du modèle américain ; il y a d'autre part ceux qui, en quête d'une politique néo-réformiste, entrent en contradiction avec cette tendance dominante. L'instabilité et l'incertitude minent la gauche réformiste. Mais il ne faut pas y voir une réalité intangible.
12. La crise de la gauche réformiste et social-démocrate doit apprendre aux forces communistes qu'elles ne sauraient désormais se définir par rapport à elle. Dans la situation actuelle, l'idée selon laquelle, sur la base d'une identité héritée du passé et historiquement fixée à jamais, on puisse chercher à ouvrir une transition à partir d'alliances gouvernementales avec les réformistes a reçu un coup mortel. Pourtant, le salut ne réside pas davantage dans un statut subalterne d'opposition à la social-démocratie. De fait, nous sommes en train d'apprendre que la crise de la gauche réformiste, face à la globalisation et aux revers accumulés au cours du xx^e siècle, s'ajoute à la crise des formations communistes traditionnelles. *Simul stabunt, simul cadent*. Nous savions la refondation nécessaire pour rebâtir un projet révolutionnaire. Nous comprenons maintenant qu'elle est une condition vitale d'existence.
13. Le moteur du changement est donc la construction d'un nouveau mouvement ouvrier. L'Europe est un lieu propice à cette construction d'un nouveau sujet de transformation de la société lors du nouveau siècle. C'est, nécessairement, notre champ d'action privilégié.
14. La construction d'une gauche alternative européenne, fer de lance d'une nouvelle politique, est l'une des clefs essentielles pour l'issue finale de l'affrontement. La nature plurielle des mouvements réclame un sujet politique capable, par sa composition même, d'interagir avec ces mouvements dans la perspective d'un « autre monde possible ». La crise politique doit être résolue par l'établissement d'une relation nouvelle entre la politique de gauche, les conflits sociaux, et la société civile. *Rifondazione Comunista* est une condition nécessaire mais non suffisante de cette recomposition plus ample. Dans le cadre de la construction d'une gauche européenne alternative, la refondation communiste peut ouvrir une perspective nouvelle, contribuer à la formation de la subjectivité politique, et rendre crédible le projet d'une autre Europe : une Europe autonome, ouverte aux pays du Sud, porteuse d'un modèle politique et social opposé à celui de la globalisation libérale.

15. Les forces politiques représentées par la Gue [Gauche unie européenne, groupe parlementaire européen regroupant les députés des partis communistes, de mouvements écologistes radicaux, et de la LCR au niveau du Parlement européen] et celles qui se situent à la gauche de l'Internationale socialiste sont confrontées au défi de sortir de leur situation minoritaire. Mais la gauche alternative peut se constituer sur les tracés de la géographie politique. Ses frontières passent par une opposition intransigeante à la guerre et par l'abandon des politiques néo-libérales. Sa place essentielle est au cœur des luttes de l'époque pour construire une alternative de société. Sa raison d'être est de rendre son efficacité à l'action collective pour contribuer à la renaissance de la politique elle-même. Dans la nouvelle subjectivité européenne, tous les partis, toutes les organisations sociales, politiques, et culturelles, doivent coexister sur un pied d'égalité. Pour œuvrer à la transformation, la gauche alternative doit se transformer elle-même et changer sa manière d'être, dans le sens de la participation, du pluralisme, de la valorisation des différences, et de l'autogestion.

Diversité de l'anarchisme contemporain à travers Internet

Andrej Grubacic

Historien et militant politique, Belgrade

Les idées influencées par « le socialisme libertaire » ne se réduisent pas à celles qu'ont formulées Mikhaïl Bakounine, Piotr Kropotkine, Emma Goldman, ou Alexandre Berkman dans l'ambiance socio-historique du XIX^e et du XX^e siècles. Ceux-ci leur ont toutefois légué une analyse critique, « institutionnelle », des mécanismes et centres de pouvoir par lesquels l'élite politico-économique soumet la majorité de la population.

La nouvelle génération de radicaux libertaires cherche à appliquer les principes non autoritaires à sa propre pratique et tactique, rejetant y compris parfois l'étiquette « anar » comme trop « structurante ». Mikhaïl Bakounine disait déjà que l'« instinct de liberté » vise dans tout être humain à réaliser un potentiel étouffé. Les penseurs anarchistes contemporains estiment que seule l'expérimentation sociale peut offrir des réponses à la quête d'alternatives parce qu'elle se nourrit de tendances à l'anarchisme de la pensée et de l'action humaine. Ce nouveau paradigme est influencé par la révolution cognitive dans la pensée scientifique. Le monde « à l'intérieur de nous-mêmes », comme la nature humaine, est perçu comme un complexe de structures en interaction plus ou moins grande avec l'environnement. La révolution informatique incite aussi à une mise en question de l'acception traditionnelle de la classe ouvrière comme sujet principal du changement social.

Le rejet de la société contemporaine peut s'orienter vers un anarcho-primitivisme (prônant un retour aux sociétés dites primitives) appuyé sur des recherches anthropologiques¹ et suscitant maintes polémiques². Le refus de toute forme d'organisation conduit les « insurrectionnistes »³ à la systématisation de petits « groupes d'affinité » tournés vers l'action directe visant à subvertir l'ordre existant sans réel projet de société.

Le paradigme anarchiste contemporain n'évite pas toujours le piège d'une assimilation des aspects négatifs de la technologie à la technologie elle-même, des institutions autoritaires à toute institution, du réformisme aux réformes elles-mêmes. Mais les socio-écologistes et les municipalistes libertaires s'inspirant

des travaux de Murray Bookchin aux États-Unis⁴ et surtout les anarchistes contemporains inspirés par Noam Chomsky mettent l'accent sur la « tentative d'identification des structures sociales hiérarchiques imposées et autoritaires, en posant la question de leur légitimité : tant qu'elles ne peuvent pas répondre à ce défi, ce qui est généralement le cas, l'anarchisme devient un effort pour rétrécir leur pouvoir, et élargir l'espace de la liberté »⁵. Pour eux, la propagande tient, dans la société capitaliste à démocratie limitée, le même rôle que la violence dans les régimes dictatoriaux, comme l'analysent les travaux d'Edward Herman et Noam Chomsky sur l'« impuissance instrumentalisée », la « production de l'acquiescement » ou la « production du désintéressement politique »⁶.

Un « anarchisme responsable » tend donc aussi à émerger, tourné vers la critique sociale radicale et rationnelle associée à une stratégie qui se veut plus mature du changement social. Celle-ci doit satisfaire deux critères : 1^o) les gens doivent vivre mieux dès maintenant, non pas après la révolution ; et 2^o) chaque réforme doit être conçue comme un maillon dans un processus continu qui mène au changement révolutionnaire des institutions fondamentales de la société. Michael Albert a décrit ce processus comme une « réforme non-réformiste » et Noam Chomsky comme un « élargissement du sol de la cage »⁷. Il s'agit d'élargir l'espace démocratique, ou le fond de la cage, sans perdre de vue que nous sommes dans une cage et que notre but est sa destruction. Les réformes non-réformistes sont des changements extorqués que l'on peut sentir dans les structures mentales collectives, dans les lois, dans les salaires plus élevés, dans les paradigmes de conduite, de la conscience, voire dans nos mouvements et nos organisations. Les réformes non-réformistes, comme processus d'émancipation et composante tactique de la stratégie révolutionnaire, conduisent à une amélioration des vies humaines aujourd'hui, et à la création d'une conscience et d'un cadre nouveaux permettant de poursuivre la lutte.

1 Cf. Pierre Clastres (*The Society Against the State – La Société contre l'État*) ou Marshall Sahlins (*Stone Age Economics*) ; cf. www.zmag.org/debatelibmuni.htm.

2 Cf. Jason McQuinn, "Why I am not a Primitivist", *Anarchy: a journal of desire armed*, printemps/été 2001 : cf. le site anarchiste www.arnarchymag.org.

3 Cf. Bob Black, *The Abolition of Work and Other Essays*, Loompanics 1986.

4 Murray Bookchin, *Anarchism, Marxism and the Future of the Left, Interviews and Essays 1993-1998*, by. AK Press, Edinburgh and San Francisco, 1999 ; lire à ce sujet www.ainfos.ca/ et un débat sur

les rapports entre Chomsky, Bookchin et le primitiviste Perlman dans *Social Anarchism*, number 20, 1995 ou sur www.nothingness.org/sociala/sazo/20contents.html.

5 Cf. son introduction à Daniel Guérin, *Anarchism – from theory to practise*, Monthly Review Press, New York, 1970.

6 Noam Chomsky, Edward Herman, *Manufacturing consent : the political economy of the mass media*, Pantheon Books, 1988.

7 Sur l'anarchisme responsable, cf. www.zmag.org.

Susan Weissman***Victor Serge. The Course is Set on Hope***

Londres, Verso, 2002

« **Victor Serge** » (**Victor Kilbachich**) est une grande figure du mouvement ouvrier au xx^e siècle.

Fils et neveu de révolutionnaires populistes russes, il a passé les quinze premières années de sa vie en Belgique. Il a rejoint la Russie soviétique en 1919 et a participé aux trois premiers congrès de l'Internationale communiste. Emprisonné par la tyrannie stalinienne et expulsé d'Union soviétique en 1936, il fut lié à l'Opposition de Gauche et émigra au Mexique où il est mort en 1947. Romancier et historien, anarchiste d'abord, puis bolchevik, puis oppositionnel de gauche, sa trajectoire recoupe les espérances et les tragédies du siècle.

Le livre de Susan Weissman (professeur au Ste Marie College de Californie) trace un portrait intellectuel de Victor Serge, « représentant, écrit Toni Negri, de cette race de géants, un Gargantua engagé dans le combat pour la liberté et pour le bonheur collectif ».

Trotsky et Serge, dont la relation oscille entre l'amitié et l'hostilité, ont aujourd'hui des images contrastées. Serge est généralement assimilé à la tradition libertaire et reconnu comme « un romancier du Goulag », alors que Trotsky incarne la continuité du bolchevisme et de l'internationalisme. Le livre de Susan Weissman offre une vision plus complexe de l'histoire. Il ne constitue pas à proprement parler une biographie savante exhaustive, pas plus qu'un essai sur l'esthétique littéraire du romancier. Il traite, sur la base d'une connaissance approfondie, des écrits d'un révolutionnaire inflexible face à la contre-révolution stalinienne. Au-delà des aventures juvéniles dans l'anarcho-socialisme et dans le banditisme social, il rend compte ainsi de la métamorphose de l'anarchisme au bolchevisme : « Serge a pris le parti des vaincus, de ceux qui ont refusé de pactiser avec le capitalisme et de capituler devant le stalinisme. Il en a payé le prix fort. Sa parole éloquente et sa plume vigoureuse ne l'ont pas empêché d'être marginalisé par l'histoire. Cette aura d'invisibilité a rendu ma propre découverte de Serge d'autant plus passionnante » (Susan Weissman).

Hal Draper***Karl Marx's Theory of Revolution IV. Critique of others Socialisms***

Monthly Review Press, New York, 1990

Paul Thomas***Karl Marx and the Anarchists***

Toutledge and Kegen Paul, Londres, 1980

L'historiographie anglo-saxonne, savante et/ou militante, est, sur les rapports entre communisme et anarchisme, bien plus riche et rigoureuse en général que son homologue française. La rareté des traductions est d'autant plus regrettable. Signalons, parmi de nombreux travaux, les deux livres de Hal Draper et de Paul Thomas.

Le quatrième volume de la fresque monumentale de Hal Draper sur *La Théorie de la révolution chez Marx*, est consacré aux « a tres socialisms », les « socialisms d'État » (le « modèle lassallien » et le « modèle bismarckien »), et surtout les socialisms libertaires de Proudhon et de Bakounine. Draper estime que l'anarchisme, en tant que courant politique spécifique, n'émerge véritablement d'une nébuleuse libertaire qu'avec l'évolution de Bakounine après son retour en Europe en 1861. Il s'agit alors d'un anarchisme résolument anti-capitaliste (ce qui n'était le cas ni de Godwin, ni de Stirner, ni même de Proudhon). Le fond de la controverse entre marxistes et anarchistes ne porte pas selon lui principalement sur le rôle de l'État (la polémique de Marx contre Lassalle montre à quel point il est étranger au socialisme étatiste), mais sur la conception même du mouvement d'émancipation. Pour Marx, l'abolition de l'État est une extinction ou un dépérissement (un processus), dans la mesure où il ne s'agit pas de la décréter mais d'en créer les conditions effectives. L'anti-étatisme libertaire relève à ses yeux d'une illusion politique symétrique à l'illusion étatiste : faisant de l'État la source de tous les maux, au lieu de la solution à tous les maux, il refuse de considérer l'État comme la forme politique d'un rapport social (et notamment de la division du travail) qu'il s'agit d'attaquer à la racine.

Le différend porte aussi sur la conception de la liberté. Pour Marx, la conception individualiste de la liberté est la forme extrême du libéralisme politique et de sa théorie du contrat. Historicisant le concept même de liberté, il explore une troisième voie à égale distance de l'individualisme égoïste et d'un étatisme

organiciste. Après avoir critiqué dans ses textes de jeunesse (dans les critiques de la philosophie hégélienne du droit et de l'État), le fétichisme de l'État, il s'engage, avec sa polémique contre Proudhon, dans une critique symétrique d'un fétichisme du social qui esquivait la dimension spécifiquement politique de la lutte des classes. Derrière ce refus de la politique, se profile une variante de réformisme qu'illustre bien le rôle décisif attribué par Proudhon aux formes de crédit populaire. L'opposition envers l'État conduit ainsi au refus démagogique de la politique en général; ce qui n'empêche nullement, chez Proudhon, les dérives antisémites ou nationalistes, voire la complaisance envers Napoléon le petit ou envers l'Amérique sudiste.

La divergence ne porte donc pas principalement sur le thème de l'individu: Marx oppose systématiquement une défense de l'individualité libérée au mirage d'un individualisme sans individualité. Les développements les plus percutants de Draper (infatigable défenseur d'un « socialisme par en bas ») portent, à propos de Bakounine notamment, sur ce que l'on pourrait appeler « le paradoxe de l'anarchisme ». Le rejet de toute autorité conduit logiquement au refus de la démocratie majoritaire (de l'autorité de la majorité) au sein même du mouvement ouvrier et de ses organisations. Un tel refus ne peut aboutir qu'à un relativisme sceptique ou à la prétention d'être investi d'une mission (« élu », au sens mystique du terme), sans que l'on sache par quel miracle ou par quelle grâce. Il en résulte une forme de substitutisme par rapport au peuple ou à la classe bien plus radical que celui généralement attribué à la théorie léniniste de l'avant-garde.

Parvenant à des conclusions proches de celles de Draper, le livre de Paul Thomas revient aux racines philosophiques à partir desquelles prennent forme les courants du mouvement socialiste naissant. Il souligne notamment l'importance constitutive de la polémique entre Marx et Stirner. Partant du fait que ce dernier est souvent considéré aujourd'hui comme un auteur mineur, il montre pourquoi Marx lui a consacré la plus grande partie de *l'Idéologie Allemande*. Dans la formation de la pensée de Marx, ce texte presque oublié de 1844 clarifie ses rapports aux dissidences post-hégélienne. Il est donc aussi important que la polémique de 1847 contre Proudhon et sa philosophie de la misère.

Aileen Kelly

Mikhaïl Bakounine. A Study in the Psychology and Politics of Utopianism

Clarendon Press, Oxford, 1982

Le livre d'Aileen Kelly s'appuie sur un minutieux travail de recherches allant des archi-

ves de James Guillaume à Max Nettlau, en passant par les témoignages de Herzen ou Tourgueniev et par l'historiographie soviétique (Yu Steklov et V. Polonsky). Il cherche et met en évidence les éléments de continuité entre la formation de Bakounine (influencée par l'individualisme romantique, l'idéalisme allemand, et un fort sentiment mystique) et sa politique de la période plus spécifiquement anarchiste, après son retour de Russie, en 1861.

Né en 1814, Bakounine a vécu son adolescence dans le climat marqué par la déception politique consécutive à la catastrophe décembriste de 1825 et par la montée des nationalismes en Europe. Influencé successivement par le volontarisme de Fichte, la philosophie de Hegel, et la philosophie de la nature de Shelling, sa pensée est fortement imprégnée d'un millénarisme inspiré de la passion christique: un sentiment tenace d'inaccomplissement personnel, un goût de la souffrance rédemptrice, une aspiration à la destruction purificatrice. Comme Hal Draper, Aileen Kelly insiste sur le paradoxe de Bakounine. Alors qu'il apparaît comme un chevalier légendaire de la liberté absolue, le chemin de cette liberté passe par celui de la dictature absolue des minorités agissantes: le rejet de toute autorité inclut en effet celui de la loi majoritaire. Son programme de 1869 adopte ainsi une version extrême de l'avant-garde, « état-major révolutionnaire composé d'amis du peuple, servant d'intermédiaires entre l'idée révolutionnaire et les instincts populaires ». Le vitalisme romantique se mêle ici aux traditions conspiratives des sociétés secrètes et du carbonarisme.

Alors que le conflit entre Marx et Bakounine au sein de la Première Internationale est souvent compris comme un conflit sur la question de l'État, Kelly comme Draper estime qu'il s'agit moins de l'abolition et du dépérissement de l'État que des voies démocratiques de l'émancipation. C'est en effet dans le *Catéchisme révolutionnaire* de 1869 avec Netchaïev que l'on trouve les formulations souvent attribuées (à tort) à la tradition marxiste: « Est moral ce qui contribue au triomphe de la révolution ». Le catéchisme exige donc du révolutionnaire de renoncer à tout bien personnel, y compris son nom, pour se consacrer à « une seule idée, un seul but, une seule pensée, une seule passion froide ». La révolution devient une fin en soi et la violence révolutionnaire le moyen de la purification.

À la lumière de la rupture survenue dès 1870 entre Bakounine et Netchaïev, l'historiographie a généralement fait de Bakounine la victime de Netchaïev et de ce dernier son mauvais génie. Ni l'un ni l'autre, soutient Kelly : « Son idéologie politique est un exemple précoce de toutes ces philosophies du progrès qui, s'inspirant directement ou indirectement de la dialectique hégélienne, en viennent à éliminer la question morale des rapports entre fins et moyens, pour confondre ce qui est souhaitable avec ce qui est historiquement inévitable. »