

# L'ETAT ET L'ANARCHIE

≡ ANARCHISME  
CONTEMPORAIN  
VENISE 84



atelier de création libertaire

# L'ÉTAT ET L'ANARCHIE

DEJA PARUS

**UN ANARCHISME CONTEMPORAIN**  
**VENISE 84**

TOME 1. — *Anarcho-syndicalisme et luttes ouvrières.*

Daniel COLSON : Anarcho-syndicalisme et Pouvoir ; Luis Andres EDO : Syndicalisme révolutionnaire ; Octavio ALBEROLA : Le déclin idéologique et révolutionnaire de l'anarcho-syndicalisme espagnol ; Yvon LEBOT : Le dernier pays de l'utopie ouvrière ? ; Nicolas TRIFON : Syndicalisme : révolutionnaire dans le socialisme réel ?

TOME 2. — *Aventures de la liberté.*

Roberto AMBROSOLI : L'anarchisme de tous les jours ; Roger BADOUN : Vivre l'anarchie ; Murray BOOKCHIN : Le changement radical de la nature ; Ariane GRANSAC : La « libération » des femmes ; Mario BORILLO : Vers un « 1984 » informatique.

TOME 3. — *L'Etat et l'Anarchie*

Eduardo COLOMBO : L'Etat comme paradigme du pouvoir ; Rudolf de JONG : Bilan et perspectives de l'anarchisme ; Nico BERTI : Pour un bilan historique et idéologique de l'anarchisme ; Murray BOOKCHIN : Un anarchisme pour 1984.

A PARAÎTRE

TOME 4. — *Sur la Révolution.*

I.S.B.N. 2-905691-03-4

L'ÉTAT  
ET  
L'ANARCHIE

ATELIER DE CREATION LIBERTAIRE

*13, rue Pierre-Blanc*

69001 LYON

## TABLE DES MATIERES

Introduction .....	5
L'Etat comme paradigme du pouvoir, par Eduardo COLOMBO	17
Bilan et perspectives de l'anarchisme, par Rudolf de JONG	43
Pour un bilan historique et idéologique de l'anarchisme, par Nico BERTI .....	61
Un anarchisme pour 1984, par Murray BOOKCHIN .....	93

AUX EDITIONS NOIR

Case postale 167, CH-1211 GENÈVE 4

Jean-Luc Babel, *Piogre*, roman.

Jean-Bernard Billeter, *Les règles de quel jeu ?*, roman.

*Cinéma et anarchie*, dossier illustré.

Pierre Enckell, *La joie de vivre*, journal intime perpétuel.

*L'imaginaire subversif*, interrogations sur l'utopie.

(en co-édition avec l'Atelier de création libertaire)

Jeanne-Maric, *Michel Bakounine, une vie d'homme*.

Jean-Pierre Keller, *La Galaxie Coca-Cola*, essai sur la nostalgie des origines.

Louis Mercier Vega, *La chevauchée anonyme*, récit.

*Les nouveaux patrons*, onze études sur la techno-bureaucratie.

Jacques Probst, *Théâtre*, I et II.

Gaspar Miklos Tomas, *L'œil et la main*, introduction à la politique.

DISTRIBUTION - DIFFUSION

ALTERNATIVE

36, rue des Bourdonnais - 75001 PARIS

A L'ATELIER DE CREATION LIBERTAIRE

13, rue Pierre-Blanc, F-69001 LYON

Murray Bookchin, *Sociobiologie ou écologie sociale.*

*Femmes, pouvoir, politique, bureaucratie.*

Jean-Jacques Gandini, *Pa Kin, le coq qui chantait dans la nuit.*

*Interrogations sur l'autogestion.*

*Le pouvoir et sa négation.*

Teodosio Vertone, *L'œuvre et l'action d'Albert Camus dans la mouvance de la tradition libertaire.*

DISTRIBUTION - DIFFUSION

ALTERNATIVE

36, rue des Bourdonnais - 75001 PARIS

## INTRODUCTION

*L'anarchisme traverse une crise, non pas une crise conjoncturelle ou seulement conjoncturelle, mais une crise structurelle. Ce qui a été conjoncture, ç'a été la reprise de l'immédiat après-guerre (surtout en France et en Italie), celle de 68 (un peu partout), celle de l'après-franquisme en Espagne. Mais la tendance est à une crise de longue durée. Serait-ce la fin de l'anarchisme, déjà donné pour mort et enterré depuis belle lurette par ses ennemis ? Point du tout. Si le mouvement anarchiste prend pleinement conscience de cette crise, il pourra s'en sortir comme d'une étape nécessaire à son développement, abandonnant la vieille peau d'un anarchisme défini historiquement, et désormais désuet.*

*En fait il y a plusieurs années que le mouvement anarchiste, un peu partout dans le monde, est en train de prendre conscience de la crise qu'il traverse et d'en témoigner sous différentes formes et à des degrés divers. Paradoxalement, c'est grâce à la reprise de ces vingt dernières années que l'anarchisme a pu voir que ce que l'on prenait pour une crise conjoncturelle était en fait une crise historique, et c'est de cette reprise qu'il a pu tirer l'énergie, la volonté, l'imagination nécessaires — mais peut-être pas suffisantes — à la résoudre.*

*Il s'agit donc aujourd'hui d'effectuer le passage dramatique de l'ancien au nouveau, même si le mouvement ne sait pas très bien ce qui est « nouveau » et ce qui est « ancien » en lui. Mai 68 (non pas la date, mais le processus culturel auquel on a donné ce nom par convention) avait permis de passer le seuil qualitatif et quantitatif de la survie ; désormais l'anarchisme doit dépasser le seuil qualitatif et quantitatif au-delà duquel il pourrait devenir un véritable sujet du changement social. Il faut passer ce seuil si l'on ne veut pas retomber tôt ou tard en dessous du premier.*



*Depuis un certain temps le sentiment plus ou moins clair va croissant que, pour passer ce second seuil critique, il faut surtout et le plus vite possible effectuer un saut qualitatif, une mutation dans l'anarchisme même.*



*La conscience de cette mutation nécessaire passe par l'affirmation de l'identité anarchiste, devenue un peu brumeuse autour de 68. Il est bon qu'il en soit ainsi. Il nous faut plus que jamais, me semble-t-il, affirmer que nous sommes anarchistes et fiers de l'être, cultiver cette fierté dans le passage de l'ancien au nouveau. Seule une identité anarchiste forte, proclamée, fière permettra à l'anarchisme d'effectuer ce profond changement, que je crois, que nous sommes tant à croire inéluctable, sans se perdre en cours de route, sans perdre non plus ce qui le rend différent et unique ; sans s'assimiler ni être assimilé. L'anarchisme doit opérer une mutation, mais une mutation irréductible aux cultures dominantes, qu'il s'agisse du christianisme, du marxisme, du libéralisme, de l'islam...*

*La fierté dont je parle n'est pas présomption, n'est pas arrogance ; au contraire, elle nous permet l'humilité intellectuelle nécessaire à être continuellement ouverts au doute, au dialogue, à la vérification, à la curiosité pour tout ce qui est en nous et autour de nous. Contrairement aux apparences, en effet, seul peut se permettre cette humilité celui qui est sûr de son identité. Celui qui n'en est pas sûr oscille entre les deux pôles de la fermeture dogmatique — cuirasse défensive contre autrui — et de l'identification à autrui — mimétisme à la Zelig.*

*Ce que l'on a considéré, avec beaucoup de hauteur, comme « l'idéalisme » naïf et pauvre de l'anarchisme, le « simplisme » scientifique de ses théories, « l'extrémisme » de ses propositions, l'a emporté à la longue — ainsi que le confirment les « dures réponses de l'histoire » — sur tous les autres projets d'émancipation, bien intentionnés peut-être mais qui avaient intégré le principe autoritaire. (Nico Berti)*

*Cette fierté est un état d'âme collectif fonctionnel au peuple anarchiste (en particulier dans sa crise ambivalente actuelle), comme elle est fonctionnelle à l'existence et à l'action collective*

*de tout groupe social. On pensera à l'orgueil d'être Noir, d'être femme, d'être gay... Plus traditionnellement on peut aussi penser à la fierté de la bourgeoisie, dans la phase ascendante de son histoire; et à la fierté de la classe ouvrière. Par le passé cette dernière se traduisait par la fière transmission du métier, ou pour le moins de la condition sociale, de père en fils. Aujourd'hui combien de pères mécanos (pour prendre le stéréotype gauchiste) ne rêvent-ils pas pour leurs enfants d'un cabinet de médecin ou pour le moins d'un bureau de fonctionnaire? La fierté ouvrière est en voie d'extinction, tout comme la classe ouvrière traditionnelle.*

Aux Etats-Unis les ouvriers sont passés à quelque 15 % des actifs et ce déclin doit se poursuivre jusqu'à ce que la classe ouvrière traditionnelle ne constitue plus qu'une faible portion de la population. Actuellement pas plus les « cols blancs » que les « cols bleus » ne manifestent une combativité comparable à celle dont fit preuve le prolétariat classique... Tout mouvement politique radical qui fonde sa vision du changement social sur un prolétariat révolutionnaire — qu'il soit ouvrier ou employé — vit dans un monde en voie de disparition. (Murray Bookchin)

*L'idée de la grande palingénésie prolétarienne a dominé pendant plus d'un siècle la théorie et la pratique du mouvement anarchiste, elle était au centre de l'imaginaire de l' « ancien » mouvement et pour une large part de celui des soixante-huitards, surtout dans les pays de culture latine. Que faire, aujourd'hui qu'elle chancelle, qu'elle fait eau de toute part? Il s'agit de réfléchir, il nous faut réinventer un anarchisme qui ne soit plus ni ouvrieriste ni millénariste.*

Que faire ? Pour les libertaires, la question ne sera jamais résolue une fois pour toutes... Il est intéressant de voir que bien des thèmes de l'anarchisme des années soixante entrent dans le cadre de la tradition communaliste : l'anarcho-féminisme, les luttes de quartier, l'antimilitarisme, les questions écologiques et nucléaires, l'autogestion... des domaines qui concernent les gens du commun : comme consommateurs plus que comme producteurs, comme victimes de toutes sortes de contrôles. [C'est] une attitude qui ne tend pas à l'isolement, qui rejoint les mouvements populaires avec des propositions pratiques et des activités militantes, nourries par le rêve anarchiste. (Rudolf de Jong)

Dans les conditions spécifiques de notre époque, toute lutte d'émancipation se heurte aux données bien connues de la période de transition. Nous avons affaire en effet à des couches sociales en déclin, mais qui pèsent encore fortement sur le changement social, les ouvriers ; à des couches nouvelles, qui sont en passe de devenir de puissants leviers, les travailleurs hautement qualifiés et les techniciens ; aux opprimés de longue date — femmes et minorités ethniques — qui ont toujours vocation à jouer un rôle important dans le changement social. (*Murray Bookchin*)

La théorie de la liberté... s'est faite l'écho de tous les réfractaires de notre monde, de ceux qui ne supportent aucun conformisme, des inquiets de toutes les générations. (*Nico Berti*)

S'il n'y a pas d'alternatives libertaires, l'érosion [de l'autorité] créera de la frustration et de l'agression, et de nouvelles formes de domination... Créer un anarchisme positif me semble le choix le plus prometteur : cela signifie l'érosion de la vieille autorité et la tentative d'en éviter de nouvelles, plus amères, par la création d'alternatives libertaires, non pour des individus ou des sous-cultures, mais pour tout un chacun, pour la société. (*Rudolf de Jong*)

A condition qu'il le veuille, c'est l'anarchisme qui pourrait le mieux se montrer créatif et innovateur pour le radicalisme d'aujourd'hui... Ne devons-nous pas nous-mêmes élever le niveau de notre débat théorique comme de notre critique sociale ? Dissiper l'image selon laquelle l'anarchisme n'est qu'un simple mouvement de *protestation* plutôt qu'un mouvement social, que nous sommes davantage capables de dénoncer l'injustice que d'offrir des alternatives. (*Murray Bookchin*)

\*  
\*\*

*Penser en anarchiste, aujourd'hui, c'est aussi important que d'agir en anarchiste, partout où l'action implique non seulement l'engagement militant, la propagande et la lutte mais tout le cadre de vie, son interaction avec le milieu humain et naturel. La réflexion me semble même une tâche prioritaire, étant donné le retard dramatique que nous avons accumulé depuis un demi-siècle — c'est ce retard que nous essayons de combler avec nos colloques, nos séminaires, nos revues, depuis une quinzaine*

*d'années. Penser pour agir, naturellement, mais penser. Et penser en anarchistes, c'est-à-dire en étant ouverts sans dogmatisme, mais non sans critique, à tout ce qui dans les cultures contemporaines va dans notre sens ; en affrontant tous les aspects de la réalité avec ce critère d'interprétation extraordinaire qu'est notre critique radicale de la domination.*

*Une tâche me semble particulièrement urgente. Il nous faut régler nos comptes avec notre passé, pour retrouver une identité sans nostalgie, une identité limitée à l'essentiel et, ainsi, plus adaptée aux temps et aux lieux, à tout temps et à tout lieu, à toute situation, à tout contexte. Notre identité anarchiste est un lourd bagage où s'entassent pêle-mêle des éléments essentiels et non, des éléments universellement valides et d'autres qui sont historiquement datés ou spécifiques à certaines réalités géo-politiques.*

*Le bagage est plein de trésors, mais encombrant et incohérent si on le prend en vrac ; qu'on songe seulement au caractère inconciliable, dans la tradition anarchiste, de l'individualisme et du communisme, de la lutte des classes et de l'humanisme, de la violence et de la non-violence... Le bagage est encombrant et apparemment incohérent ; périodiquement certains cherchent à l'alléger en jetant ce qui ne rentre pas dans leur garde-robe, mais ils risquent ce faisant de jeter l'enfant avec l'eau du bain.*

*Pourtant il faut que le bagage soit léger. Un long voyage nous attend en terrain inconnu et nous ne pouvons prendre que l'essentiel : nous enrichirons peut-être notre besace, chemin faisant, selon ce que nous trouverons à une étape ou l'autre. Le problème, c'est de définir l'essentiel : si nous en prenons trop ou trop peu, nous n'irons pas bien loin. Or je crois que nous sommes en route pour un très long voyage. Abandonnée la métaphore, le délicat problème qui se pose aujourd'hui, si l'on veut « penser l'anarchisme », est celui de définir l'essence de l'anarchisme, l'identité anarchiste au-delà des manifestations concrètes, historiques et géo-politiques, de l'anarchisme. Il ne s'agit pas de le désincarner en une pure essence philosophique, mais de le plonger à nouveau dans la réalité sous ses diverses facettes, de le rendre flexible, adaptable, seul moyen d'exprimer et de servir d'instrument de référence à toutes les formes actuelles de négation théorique et de résistance pratique à la domination, quel que soit le contexte social.*

*Proposons une autre métaphore. Il s'agit de distiller l'anarchisme sous toutes ses formes passées et présentes, parce que l'essence de l'anarchisme est à ces manifestations comme l'alcool aux innombrables boissons alcooliques qui — louée soit la nature humaine — ont été inventées sous toutes les latitudes et longitudes. Et de même que l'alcool pur est imbuvable, de même l'anarchisme « pur » est probablement imbuvable ; de même que les divers peuples ont produit et produisent des boissons plus ou moins alcoolisées et aux saveurs diverses adaptées à leur milieu et à leurs climats, de même l'anarchisme a donné naissance par le passé à des formes de pensée et d'action diverses, qui pourraient à l'avenir se diversifier encore plus et devenir encore meilleures. Mais qu'elles soient à base de raisin ou de noix de coco, d'agave ou de seigle, de maïs ou de pruneau, diluées ou concentrées, c'est l'alcool qui est l'essentiel de toutes ces boissons. Les producteurs et les buveurs de vin, de bière, de vodka, de cachaça, de loddy, de cidre, de whisky, de schnaps l'ont toujours su par intuition, et c'est confirmé aujourd'hui par la science et la technologie.*

*Partant pour un long voyage vers des rivages inconnus, il vaut donc mieux prendre avec soi de l'alcool fort que du vin ; mieux encore, prendre le savoir nécessaire à produire de l'alcool dans toutes les situations. Que les anarchistes mettent dans leurs besaces de l'anarchisme titrant un degré élevé, et dans leurs têtes ou dans leurs poches les bases de la distillation et de la fermentation des fruits de la terre en anarchisme — quelle que soit la domination qui s'exerce, quelle que soit la révolte qui gronde.*

\*  
\*\*

*Distiller l'anarchisme ne signifie pas le réduire à sa plus simple expression. L'anarchisme est une philosophie de l'histoire et de la société, ainsi qu'une philosophie de la nature ; c'est une conception du monde qu'il serait ridicule de traduire en quelques formules. Mais il est possible et nécessaire d'en extraire les structures essentielles, de tirer de ses caractères ambigus et génériques les valeurs qui le fondent et ses concepts clefs. Un exemple : il me semble évident qu'il ne suffit pas de parler d'égalité et de liberté pour nommer nos axiomes ; il faut définir ce que signifient ces deux concepts, dont on a tant usé et abusé,*

*dans le contexte spécifique de l'anarchisme. Il s'agit d'aller au fond de nos idées, à nos racines historiques, dans une réflexion lucide et passionnée. Sans lucidité il est impossible de dépasser l'inessentiel, le fait historiquement daté; sans passion il est impossible de parvenir à l'essence, qui est à la fois extrême désenchantement du monde — à la limite du nihilisme — et grandiose resignification du monde, qui permet de traduire la politique en éthique.*

L'anarchisme est le résultat d'une conjonction complexe entre l'onde longue de la sécularisation et les deux effets historiques qui en ont avalisé et scandé la progression : la révolution industrielle et la révolution française... La négation transversale de toute autorité divine et humaine, la critique du principe d'autorité à tous les niveaux de ses déterminations historiques données et possibles... situent l'anarchisme sur la frontière incertaine qui sépare le terrain de la critique révolutionnaire sous toutes ses formes du no man's land du nihilisme... L'anarchisme naît comme volonté de synthèse entre les deux grands principes, le principe de liberté et le principe d'égalité... il est à la fois réflexion théorique sur les limites historiques et logiques de l'idée libérale et de l'idée socialiste, et élaboration idéologique visant à dépasser ce qu'il y a de partiel dans leurs principes. (Nico Berti)

C'est l'imbrication, essentielle à la théorie anarchiste, de l'égalité et de la liberté créatrices de l'unique espace politique dans lequel la diversité des individus, l'inégalité des forces et des talents trouvent leur possible complémentarité. (Eduardo Colombo)

*Et tandis que l'anarchisme réfléchit sur lui-même, il ne peut pas ne pas penser à sa bête noire historique, à son image en négatif : à l'Etat. L'Etat comme institution (ou somme d'institutions), mais aussi et surtout l'Etat comme essence, comme forme moderne de la domination politique, comme « paradigme » de la domination. En distillant de la forme Etat le principe Etat, principe organisateur de la réalité sociale (et même aujourd'hui, partout dans le monde, le principe qui explique et organise « rationnellement » la société de la domination sous toutes ses formes), on restitue une formidable valeur scientifique à la négation radicale de l'Etat par les anarchistes, négation apparemment ingénue et démodée.*

*L'anarchie pourrait ainsi être considérée comme un principe organisateur elle aussi, comme l'élément central d'un imaginaire social — l'imaginaire anarchiste, bien sûr — totalement étranger à l'imaginaire étatique dominant, même à ses formes libéral-démocrates. Etat et anarchie, cela ne signale donc pas une opposition idéologique manichéiste et anachronique, mais deux modes divers et incompatibles de penser et d'organiser la réalité.*

L'anarchie est une figure, un principe organisationnel, un mode de représentation du politique. L'Etat est un principe différent ou opposé. L'Etat est, fondamentalement, un paradigme de structuration hiérarchique de la société... Le « principe de l'Etat », principe qui inclut la *domination* — et son noyau spécifique de commandement/obéissance — en tant que forme inéluctable du politique... perpétue l'hétéronomie du social, sanctionne la hiérarchie institutionnelle et reproduit la domination à l'infini... L'institutionnalisation du pouvoir dans sa *forme Etat* articule, au niveau de l'imaginaire social, un système d'idées de légitimation qui permettent la reproduction de ce même pouvoir politique ou domination sur la base d'une structure inconsciente de participation... L'Etat est une forme historique particulière du pouvoir politique, comme l'ont été en leur temps la « chefferie sans pouvoir », la cité grecque ou l'empire romain. La société sans Etat, sans pouvoir politique ou domination, est une forme nouvelle à conquérir, elle est dans le futur. (Eduardo Colombo)

\*  
\*\*

*Nico Berti, Murray Bookchin, Eduardo Colombo, Rudolf de Jong : un italien, un nord-américain, un franco-argentin, un hollandais. Quatre intellectuels anarchistes formés dans des contextes sociaux, culturels et nationaux bien différents, avec plus de vingt ans de différence entre le plus jeune et le plus âgé, mais qui tous font partie de la « génération intermédiaire » de l'anarchisme contemporain : ce groupe infime qui est venu à l'anarchisme vers 1950 ou 1960, entre le crépuscule avéré du vieil anarchisme et l'aurore incertaine du nouveau. Génération un peu névrotique, un peu privilégiée, comme toutes les générations de transition ; la génération à laquelle, par mon âge et ma manière de penser, j'appartiens moi aussi, comme ma tra-*

*ductrice. On ne s'étonnera donc pas si, par delà les différences, tous les auteurs des essais publiés ici ont un mode commun de saisir la réalité, qui projette sur le présent, avec passion et lucidité, le passé et l'avenir de l'anarchisme.*

Amedeo BERTOLO

*(Traduit de l'italien par Marianne Enckell)*



# L'ETAT COMME PARADIGME DU POUVOIR

par

Eduardo COLOMBO

*« Le plus grand, à vrai dire le seul  
crime contre l'Etat est l'anarchie... »*

Hegel

*« Egaler tous les hommes ; songe séditieux..., chimère impie  
et sacrilège.. »* (1) Quel danger plus grand que l'égalité, condi-  
tion indispensable à la liberté humaine, peut menacer la domina-  
tion et le privilège ?

L'égalité nous prédispose *« à considérer d'un œil mécontent  
toute autorité »* ; elle inspire l'indocilité, et — disait Tocque-  
ville — *« je l'admire en lui voyant déposer au fond de l'esprit et  
du cœur de chaque homme cette notion obscure et ce penchant  
instinctif de l'indépendance politique »*. (2)

Mais le credo libéral, en partant de l'individu autonome et  
complet du Droit naturel, rencontre rapidement ses limites  
étatistes même s'il revêt les habits du « néo-anarchisme ». Parce  
que la liberté de chaque être humain ne précède pas le fait  
social, n'est pas une abstraction qui trouve son expansion limitée

---

(1) Bossuet : *Oraisons funèbres*. Ed. Tallandier, Paris, 1972, p. 96.

(2) Tocqueville, Alexis de : *De la Démocratie en Amérique*. Ed. Génin,  
Paris, 1951, t. II, p. 393.

par une autre liberté. Les hommes ne cèdent pas une partie de leur liberté pour construire l'espace politique de la cité ; ils ne s'engagent dans aucun contrat, ils n'aliènent rien de par leur propre volonté.

« *La tyrannie, se réclamant du droit divin, était odieuse ; il [Rousseau] la réorganise et la rend respectable en la faisant, dit-il, dériver du peuple.* » (3) Proudhon ne tolère pas la supercherie du Contrat Social et de la Volonté Générale.

Bakounine, lorsqu'il définit le principe positif de la liberté, le fonde sur l'égalité et la solidarité collectives, puisque la liberté (ainsi que l'oppression) est un produit de l'activité sociale de l'homme. « *Enfin l'homme isolé ne peut avoir la conscience de sa liberté. Etre libre, pour l'homme, signifie être reconnu et considéré et traité comme tel par un autre homme, par tous les hommes qui l'entourent.* » Et Bakounine ajoute : « *Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres. La liberté d'autrui, loin d'être une limite ou la négation de ma liberté, en est au contraire la condition nécessaire et la confirmation. Je ne deviens libre vraiment que par la liberté des autres... Ma liberté personnelle ainsi confirmée par la liberté de tout le monde s'étend à l'infini.* » (4)

Citer une fois de plus ces paragraphes bien connus peut paraître banal pour des anarchistes, mais ils synthétisent merveilleusement cette imbrication, essentielle à la théorie anarchiste, de l'égalité et de la liberté créatrices de l'unique espace politique dans lequel la diversité des individus, l'inégalité des forces et des talents, trouvent leur possible complémentarité. Argument qui peut être formulé autrement : « *[Que] la liberté sans le socialisme est le privilège et l'injustice ; et [que] le socialisme sans la liberté est l'esclavage et la brutalité.* » (5)

Quand le pouvoir politique s'autonomise et s'organise en

---

(3) Proudhon, Pierre-Joseph : *Idée générale de la Révolution au XIX<sup>e</sup> siècle*. Ed. Groupe Fresnes-Antony de la Fédération Anarchiste, Paris, 1979, p. 96.

(4) Bakounine, Michel : *Œuvres complètes*. Ed. Champ Libre, Paris, vol. 8, 1982, p. 171-173.

(5) Bakounine, Michel : « Proposition motivée au Comité Central de la Ligue de la Paix et de la Liberté, Genève, 1867 », *Œuvres*. Stock+Plus, Paris, 1895-1980, vol. 1, p. 96.

Etat, entre la liberté et l'égalité naît une barrière qui devient infranchissable. *Le principe de l'Etat* perpétue l'hétéronomie du social, sanctionne la hiérarchie institutionnelle et reproduit la domination à l'infini.

C'est pour cela que depuis les origines de l'anarchisme, à partir de Godwin, Proudhon et Bakounine, est constante la critique de l'idée libérale du pacte originaire ou contrat social, lequel fonde en droit l'Etat. « *Les conséquences du contrat social sont en effet funestes, parce qu'elles aboutissent à l'absolue domination de l'Etat.* » (6)

Dans la perspective libérale individualiste, propre à la consolidation idéologique de l'Etat-nation à partir du XVII<sup>e</sup> siècle, la société est représentée comme la conséquence de l'abandon de l'« état de nature » et la construction consécutive d'un « corps » politique autonome qui est en même temps un principe hiérarchique d'ordonnement institutionnel : sa conséquence logique est la dissolution de la société dans l'Etat.

L'anarchisme conçoit l'*instance politique* comme faisant partie de la société globale et postule la possibilité organisationnelle d'une structure complexe, conflictuelle, inachevée, jamais transparente ou définitive, basée sur la réciprocité généralisée et l'autonomie du sujet de l'action et non pas sur une parcellarisation et une distribution du Pouvoir.

L'anarchie est une figure, un principe organisationnel, un mode de représentation du politique. L'Etat est un principe différent ou opposé. L'Etat est, fondamentalement, un paradigme de structuration hiérarchique de la société, nécessaire et irréductible dans l'espace du *pouvoir politique* ou domination. Car cet espace est construit à partir de l'expropriation effectuée par une partie de la société sur la capacité globale que tout groupe humain possède de définir des modes de relation, des normes, coutumes, codes, institutions, ce que nous avons appelé la capacité symbolico-instituante, et qui est le propre du niveau humain d'intégration sociale, ce qui le définit et le constitue. Cette expropriation n'est pas nécessairement un acte de force, elle contient et exige le postulat de l'*obligation politique* ou devoir d'obéissance.

---

(6) *Ibid*, p. 174.

En réalité, nous pensons qu'il y a deux aspects différents de l'Etat qui se trouvent fortement noués — comme fondus ou confondus — dans la notion que l'homme moderne a de Liéviathan.

Un de ces aspects est constitué par ce que nous avons appelé jusqu'ici le « principe de l'Etat », principe qui inclut la *domination* — et son noyau spécifique de commandement/obéissance — en tant que forme inéluctable du politique ; organisation hiérarchique du pouvoir présentée à l'intérieur du même discours qui constitue l'Etat en tant que principe ou paradigme, comme étant nécessaire à l'intégration des sociétés complexes.

Dans la perspective actuelle de la philosophie politique, avec la seule et honorable exception de l'anarchisme, l'*instance politique* dans sa totalité est considérée comme étant dépendante de ce principe.

L'autre aspect à considérer est celui de la composition et du développement des structures « empiriques » qui conforment un Etat dans chaque situation particulière. C'est-à-dire, les institutions qui forment les Etats nationaux, Etats qui occupent un territoire délimité, qui contrôlent une population grande ou petite et qui possèdent une organisation politique et un système idéologique de légitimation qui — à l'intérieur du modèle générale de l'Etat moderne — leur est propre.

En utilisant convenablement les deux contenus sémantiques que nous venons d'exposer, et en fonction des nécessités de la démonstration, le discours social en vigueur construit l'Etat comme un concept unifié et cohérent de la théorie politique dominante.

## La naissance de l'Etat

Voyons maintenant, dans une ébauche rapide et sommaire, quelques-unes des caractéristiques générales de la naissance de l'Etat moderne puisque, malgré les différences géographiques, politiques et socio-économiques des différents régimes, les Etats nationaux se conforment au schéma créé en Europe entre les années 1100 et 1600. (7)

---

(7) Strayer, Joseph R. : *Les origines médiévales de l'Etat*. Payot, Paris, 1979, p. 26.

En général, il y a consensus pour considérer que les origines historiques de l'Etat se situent dans une institutionnalisation particulière du pouvoir politique qui se développe à l'ombre du conflit qui oppose papauté et empire au sein de la chrétienté occidentale. Le pouvoir politique au Moyen-Age central (du X<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle) (8) se trouve fragmenté et épars ; la féodalité se présente comme une multiplicité bigarrée de royaumes, seigneuries, domaines de l'Eglise, vicariats de l'empire, villes indépendantes, principautés, en lutte constante pour imposer ou défendre une souveraineté sur terres, biens et vassaux. A partir du XII<sup>e</sup> siècle, la Papauté reconnaît, à des princes qui se séparent de l'Empire, la souveraineté dans l'ordre temporel. Et des juristes siciliens et français avisés préparent la formule définitive : *rex in regno suo est imperator*. Premiers signes de ce que sera, avec le temps, l'Etat national. (9)

Parler des origines historiques de l'Etat nous permet de porter notre attention sur le mot qui le désigne — dérivé, dans les langues européennes latines ou germaniques, du latin *status* (10) — et qui a trouvé son sens actuel à la fin d'un long processus de gestation des institutions et images qui conforment l'Etat moderne. C'est aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles que le mot *status* (« état », « stato ») se charge de significés liés au gouvernement et se transforme en synonyme de *potestas*, *regimen*, *gubernatio*. Généralement on reconnaît en Machiavel le « constructeur de l'objet politique moderne », et dans son œuvre le terme *Stato* est utilisé « en liaison avec ce qui, après lui, sera reconnu comme le trait caractéristique essentiel de l'Etat, c'est-à-dire d'être une organisation dotée de la capacité d'exercer et de contrôler l'usage de la force sur un peuple déterminé et dans un territoire donné. » (11) Mais traduire par Etat des termes tels que *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnum*, dans tout texte antérieur à 1500 signifie transposer à l'interprétation du passé certaines des lignes dures — ou idées force — de la pensée politique contemporaine, à savoir : la sur-détermination du social par l'autono-

---

(8) Cf. Le Goff, Jacques : *La civilisation de l'Occident médiéval*. Ed. Flammarion, Paris, 1982.

(9) Cf. Guenée, Bernard : *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les Etats*. P.U.F., Paris, 1971.

(10) Cf. Colombo, E. : *Lecture : Lo Stato. Volontà*, n° 4, 1983.

(11) Passerin d'Entrèves, A. : *La notion d'Etat*. Ed. Sirey, Paris, 1969, p. 42.

misation de l'instance politique dans sa forme Etat et l'idée qui en dépend, même si habituellement elle n'est pas formulée, de l'inélucltabilité du pouvoir politique ou domination.

Les grandes organisations politiques antérieures à l'apparition de l'Etat, qui ont laissé leur marque dans l'histoire, sont généralement groupées en trois catégories : la cité grecque, le royaume et l'empire.

Les empires occupaient de grandes étendues territoriales comme l'Empire Romain, qui connut le sommet de son expansion au II<sup>e</sup> siècle, ou l'Empire Qing (Ts'ing) de la dynastie sino-mandchoue qui, au XVIII<sup>e</sup> siècle, comprenait 12 millions de kilomètres carrés (deux millions de plus que la République Populaire de Chine) ; ils étaient fortement centralisés et dominaient les populations soumises par la force des armes ; leurs frontières s'élevaient face au chaos et la barbarie extérieures à l' « ordre du monde » connu. Mais même si certains empires, tel l'empire romain, ont développé un appareil administratif de premier ordre et un système juridique bien intégré, la cohésion du système a toujours été basse, ne réunissant à intégrer et à faire participer au processus politique qu'une partie très réduite de la population, d'où il découlait une absence totale de sentiments de loyauté ou d'appartenance au centre impérial.

La *polis* grecque nous fournit l'exemple contraire : limites spatiales réduites et population limitée, haute cohésion interne et forte participation politique, d'où il résulte un sentiment défini d'identité communautaire. Régie par des lois (*nomoi*) reconnaissant la souveraineté de l'assemblée — depuis le VII<sup>e</sup> siècle av. J.C. probablement, apparaissent des formules telles que « la Cité décida » ou, plus tard, « il a plu au peuple » — et l'égalité de ses membres, la *polis* doit faire face au problème de ses limites et de ses exclus : les femmes, les étrangers, les esclaves.

Même si la Cité grecque peut réclamer l'invention de la politique, elle est encore très loin du modèle étatique moderne ; il n'y existe pas l'autonomisation de l'instance politique par rapport à l'instance religieuse : la définition minimale de la cité se concentre dans un lieu, près de l'*agora*, où se trouve la salle du Conseil, le « Prytanée », « avec ce foyer commun qui est bien, dans un sens indivisément politique et religieux, le cœur de la

*citée.* » (12) Il n'y a pas non plus une séparation nette entre système politique et « système de parenté », et les rapports politiques ne sont pas universalistes et sont réduits à un nombre limité de « citoyens ». (13)

Le royaume, comme forme d'organisation politique, était dans le haut Moyen-Age la structure la plus courante en Europe Occidentale, et il était aussi la parfaite antithèse de l'Etat moderne, puisqu'il était fondé sur la loyauté à l'égard de quelques personnes, et non pas sur des bases abstraites et des institutions plus ou moins durables. Un royaume réunissait les populations qui acceptaient un certain individu en tant que roi ou qui reconnaissaient le droit héréditaire d'une famille à gouverner, mais l'espace territorial, par exemple, fondamental à l'Etat-nation, leur était indifférent : le royaume des Wisigoths s'est déplacé de la Baltique à la Mer Noire et au golfe de Gascogne en quelques générations. (14)

Quels sont alors les premières institutions, les germes de l'Etat moderne ? La réponse est connue, l'Etat naît avec les impôts et la guerre. Mais l'histoire a été sans doute plus nuancée et plus intéressante. Selon Strayer, les premières institutions permanentes d'Europe occidentale concernaient les affaires intérieures du royaume, fondamentalement la justice et les finances.

La guerre était une affaire trop onéreuse pour les petites unités politiques dont les souverains ne pouvaient ni former une armée nombreuse, ni l'entretenir pendant de longs mois. Ce n'est pas que les rois n'avaient pas pensé à l'obligation militaire pour tous, à la levée ou à la conscription obligatoire. En Angleterre, au nom de la fidélité que tout sujet devait, le roi proclama dans les statuts de Winchester (1285) qu'en cas de besoin les hommes valides de 15 à 60 ans devaient se présenter pour combattre avec l'armement exigé par leur fortune. Quelques années plus tard, Philippe Le Bel imposa le principe de la levée en masse (ou « arrière-ban »). (15) C'est ainsi que, dans les premières années du XIV<sup>e</sup> siècle, aussi bien en Angleterre qu'en

---

(12) Genet, Louis : *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Ed. Flammarion, Paris, 1982, p. 269.

(13) Cf. Badie, Bertrand ; Birnbaum, Pierre : *Sociologie de l'Etat*. Ed. Grasset et Fasquelle, Paris, 1979.

(14) Strayer, *op. cit.*, p. 27.

(15) Guenée, *op. cit.*, p. 208.

France, prit corps l'idée d'une armée nationale. Dans la pratique cela n'a pas réussi puisque les populations ne se sentaient ni directement impliquées ni suffisamment liées par un lien de loyauté avec le royaume et essayaient d'échapper massivement à l'obligation militaire, sans oublier le privilège traditionnel de la noblesse en ce qui concerne l'usage des armes, opposé au travail roturier, ce qui ajoutait une contradiction supplémentaire.

En revanche la question des impôts se développa sur des bases solides. Le pouvoir d'un Prince, au Moyen-Age, dépendait en grande partie de l'importance de ses domaines et, étant donné que ses terres étaient parcellisées et séparées les unes des autres, il fallait partager les droits de péage ainsi que d'autres droits féodaux, avec les membres de l'aristocratie et il devenait difficile de connaître les revenus.

C'est ainsi que les premiers fonctionnaires permanents ont été les régisseurs des domaines qui centralisaient les revenus dispersés dans différents territoires, les enregistraient et tenaient la comptabilité (16). Mais ce qui contribua à donner forme à l'Etat national naissant fut l'invention de nouvelles sortes d'impôts. D'abord les impôts indirects, tels que la « gabelle du sel » et les droits de douane ; ces derniers, par exemple, furent décidés en 1274 par la petite république de Gênes, qui fit payer deux deniers par livre à tout produit à l'importation ou à l'exportation. En 1275, c'est Edouard I<sup>er</sup> d'Angleterre qui impose à la laine un impôt de douane, et en 1277 Philippe III interdit l'exportation hors de France de la laine et d'autres marchandises. « Ces trois mesures, dit Bernard Guenée, ont en commun d'être concomitantes, d'être différentes par nature des vieux droits sur la circulation que connaissait le monde féodal, et de marquer la première apparition des jeunes Etats à leurs frontières. » (17)

Cependant, ce sont probablement les impôts directs qui ont produit les changements les plus fondamentaux, en favorisant les institutions représentatives d'une part et en exigeant, d'autre part, le recensement des biens de chaque habitant.

C'est seulement à la fin du XV<sup>e</sup> siècle que tous les Etats d'Occident ont réussi à imposer aux peuples qu'ils contrôlaient

---

(16) Strayer, *op. cit.*, p. 47.

(17) Guenée, *op. cit.*, p. 168.



le moderne impôt direct, et ceci en résolvant deux difficultés majeures : la première fut l'opposition populaire, puisque la contribution directe et universelle exige un certain consentement. Ce pas décisif dans la construction de l'Etat national fut fait avec le transfert des loyautés primaires du groupe, de la ville, du pays, sur l'Etat-nation, transfert concomitant avec la reconnaissance d'une autorité suprême et abstraite, capable de décider en dernière instance. C'est dans ce sens qu'on doit évaluer l'évolution des « états généraux » et du parlement.

En périodes de crise, les princes se sont vus obligés de consulter les assemblées représentatives ou *parlamentum* afin d'obtenir l'aide financière dont ils avaient besoin. Vers la moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, on ne pouvait exiger un impôt direct qu'en cas de besoin et avec le consentement des représentants du pays, parlement ou état.

La deuxième difficulté rencontrée par les gouvernements fut celle de connaître ou d'estimer le capital ou les revenus des personnes, ou plus simplement de compter le nombre des « feux du royaume ». D'abord apparut l'*estima*, à Pise en 1162, qui consistait dans le paiement de l'impôt direct non pas de façon uniforme, sur chaque « feu », mais proportionnellement à une estimation inscrite sur un registre. Après vinrent le *cadastre* en Italie et en France, le « pourcentage » en Angleterre, à partir de 1300 et consenti par le Parlement, etc.

Le développement de l'impôt amena à préciser et centraliser les techniques administratives et la création d'un corps spécialisé de fonctionnaires.

L'administration de la justice, appelée aussi à apporter sa contribution à la construction de l'Etat, fournit à l'origine une partie des revenus locaux — la plupart des délits étaient passibles d'amendes — et c'étaient les mêmes agents du pouvoir qui récoltaient les fonds et administraient la justice. Peu à peu, les souverains comprirent que la justice pouvait aussi être prétexte à l'extension de leur pouvoir et à la consolidation de leur autorité. En réservant les crimes majeurs, tels les assassinats, aux tribunaux royaux, le souverain avait la possibilité d'intervenir sur des territoires où il ne possédait aucune terre et sur lesquels il n'avait aucun droit de juridiction locale.

Pour terminer avec ces indications sommaires sur les institutions qui ont formé l'Etat national moderne, nous dirons que

« les deux piliers de l'État médiéval étaient le Trésor et la Haute Cour » ; qu'à ce moment de l'histoire de l'Occident commencent à se former des corps de fonctionnaires spécialisés qui assurent la régularité des gestions administratives, qui enregistrent et archivent, et qu'apparaît conjointement un organisme de coordination central : la « chancellerie ». (18)

Nous pouvons dire alors qu'à la fin du Moyen-Age, tous les éléments qui constituent l'Etat moderne ont complété leur lente formation. Les premiers signes avant-coureurs ont été une certaine permanence de l'unité politique, aussi bien dans l'espace que dans le temps ; les conditions de son émergence ont été données avec l'établissement d'institutions impersonnelles et différenciées ; l'étape décisive fut franchie avec la reconnaissance de « la nécessité d'une autorité suprême », dit Strayer, ce qui configure une situation tout à fait différente de la simple existence d'un monopole du pouvoir qui s'exerce de fait.

Nous reviendrons plus tard sur cette dernière affirmation, mais avant disons que l'Etat-nation ne s'est pas imposé facilement et que les tendances opposées de type communaliste et fédéraliste lui ont fait une longue guerre. Pierre Kropotkine, dans son opuscule bien connu *L'État, son rôle historique*, situe la naissance de l'Etat au XVI<sup>e</sup> siècle, une date plutôt tardive mais qui prend en compte que la consolidation de la forme institutionnelle étatique va de pair avec les grandes insurrections paysannes et millénaristes.

Comme le dit Guenée, « les sociétés politiques des Etats d'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles sont presque toujours des sociétés de privilégiés où la masse des citadins et des ruraux n'a pas normalement sa place. » (19) Les insurrections des masses rurales et des pauvres de la ville sont violentes et durables. La révolte en Flandre s'étend de 1323 à 1328, Toulouse se soulève à son tour en 1322, Cahors en 1336, la Jacquerie éclate en 1358 et « plus de cent mille vilains quittèrent la bêche pour la pique : les chaumières avaient assez brûlé, c'était le tour des châteaux. » (20) L'Italie avait déjà connu des soulèvements

---

(18) Strayer, *op. cit.*, p. 53-54.

(19) Guenée, *op. cit.*, p. 269.

(20) Henri Martin, cité par Maurice Dommanget : *La Jacquerie*. Ed. Maspero, Paris, 1971, p. 12.

à Rome (1347) et à Sienne (1355), et en Angleterre le mouvement insurrectionnel secoue les fondations de l'ordre social en 1381, sous l'influence des idées d'égalité et de propriété commune de Wyclif et grâce à l'action prophétique de John Ball qui prêche : « *Bonnes gens, les choses ne peuvent bien aller en Angleterre ni iront jusques à tant que les biens iront tout de commun et qu'il ne sera ni vilain ni gentilhomme, que nous ne soyons tous unis.* » (21) Au cours des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, la révolte se généralise et sous l'influence de l'hérésie sécularisée elle devient « politique », englobant dans un même mouvement l'Eglise et l'Etat. C'est ainsi qu'en 1419 s'allume, en Bohême, l'immense révolte hussite, qui accroît immédiatement le pouvoir des guildes d'artisans, lesquels organisent le mouvement à Prague, lui donnant le contenu révolutionnaire de son aile radicale — taborite — qualifiée généralement d' « anarcho-communiste ». Les Taborites recrutèrent leurs forces parmi les ouvriers non qualifiés, les pauvres et les exclus de la ville, mais leur remarquable capacité de mobilisation sociale leur venait de leur pénétration profonde dans la population rurale. Le mouvement taborite fut pratiquement détruit dans la bataille de Lipan en 1434 par l'armée des Ultraquistes de Bohême, c'est-à-dire l'aile modérée des Hussites.

Avec le même esprit, la rébellion reprend les armes en 1515 en Allemagne avec la Guerre des Paysans, avec l'agitation de Thomas Müntzer et, plus tard, avec les anabaptistes, et ce jusqu'en 1535.

Les insurrections continuèrent et elles n'ont pas encore fini, mais vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle l'Etat-nation est déjà debout, et va s'emparer du monde.

## **Le principe métaphysique de l'Etat**

Quatre siècles plus tard, dans l'année orwellienne de 1984, nous nous demandons : Comment peut fonctionner un Etat ? Qu'est-ce qui donne sa cohérence à ce modèle, à cette idée structurante de l'espace social qui est née en plein Moyen-Age en tant que produit involontaire d'une « sinistre conspiration

---

(21) Cohn, Norman : *Les Fanatiques de l'Apocalypse*. Ed. Payot, Paris, 1983, p. 217.

cléricale » ? Comment ont-ils pu franchir « l'étape décisive » — dont parle Strayer —, ces trois conjurés de l'Occident chrétien : le curé, le chef militaire et le juge romain ?

Pour essayer de répondre à ces questions, il faut comprendre que l'institutionnalisation du pouvoir dans sa *forme Etat* articule, au niveau de l'*imaginaire social*, un système d'idées de légitimation qui permettent la reproduction de ce même pouvoir politique ou domination sur la base d'une *structure inconsciente* de participation.

La forme politique du pouvoir qui apparaît à la fin du Moyen-Age réussit à réunir le sentiment de loyauté primaire, qui était dirigé auparavant vers le groupe immédiat, avec l'idée de « souveraineté absolue » d'un ensemble institutionnel abstrait et impersonnel.

Cet ensemble ou corps institutionnel a la caractéristique de se constituer en tant qu'unité, en unifiant en même temps la totalité de l'espace politique de la société, d'identifier son action avec la loi et de s'exprimer à travers des mécanismes d'interdiction et de sanction.

Dans cette perspective l'Etat moderne commence à exister réellement lorsqu'il acquiert la capacité de se faire reconnaître sans avoir besoin de faire appel à la force en acte ou à la menace de la force. Une fois constituée, la notion d'Etat est associée à l'idée d'une puissance impérative et supérieure à la volonté individuelle et implique l'obligation de se soumettre aux décisions du pouvoir politique. Ce devoir d'obéissance ou *obligation politique*, qui inspira La Boétie et étonnait Hume (22), est étroitement lié à une *théorie de la légitimité* du pouvoir. L'Etat n'est pas un tyran passionnel et capricieux, c'est une entité abstraite, « rationnelle » — d'une rationalité instrumentale sujette à l'obtention de ses fins — encadrée par la loi et le droit. Mais la loi est faite par les hommes pour produire des effets sociaux, elle est un produit du pouvoir politique. Assimiler la légalité et l'Etat est une tautologie propre au pouvoir qui légitime tout ce qu'il touche.

---

(22) De La Boétie, Etienne : « ...un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne... » *Le Discours de la Servitude Volontaire* (1548). Ed. Payot, Paris, 1976, p. 174 et Hume, David : « Rien ne paraît plus surprenant... que la facilité avec laquelle la minorité gouverne le grand nombre... » *Des premiers principes du gouvernement* (1742).

L'Etat médiéval naissant se nourrit du droit romain, mais d'un droit interprété et corrigé par les papes. Deux conceptions « légitimantes » de l'origine du pouvoir se disputent l'hégémonie durant le haut Moyen-Age : la première, chronologiquement la plus ancienne, fait dériver le pouvoir politique de la volonté populaire, « d'en bas », de la base. C'est ainsi qu'étaient gouvernées les tribus germaniques quand elles choisissaient un chef militaire ou un roi, et la conséquence pratique était l'admission du *droit de résistance*. La deuxième affirmait que tout pouvoir vient de Dieu — ou plus concrètement de l'Empereur, comme dans la doctrine césaro-papiste de l'Empire d'Orient —, en tout cas il vient d' « en haut », de l'être suprême, source de tout pouvoir terrestre. A partir du IV<sup>e</sup> siècle et en vertu du décret des empereurs Valentinien II, Gratien et Théodose, qui proclame le christianisme religion de l'Empire, la Papauté et l'Eglise vont peu à peu assumer le gouvernement politique. Deux conséquences fondamentales adviennent avec le triomphe de l'Eglise romaine : l'une est que pendant presque un millénaire la théorie du pouvoir « d'en bas » n'aura pas d'expression publique ; l'autre est que toute relation politique sera présentée sous une apparence juridique. « *Pour les créateurs de la chrétienté latine et de son patrimoine dogmatique, les rapports entre Dieu et l'homme étaient configurés comme des rapports juridiques, conçus selon le schéma des droits et des devoirs et insérés dans le cadre d'une conception juridique de type romain.* » (23)

Dans notre langage actuel, nous parlons de « relations politiques » comme si les différentes catégories qui nous sont familières étaient dissociables et autonomes : économiques, politiques, morales, religieuses, sociales. Mais le monde chrétien était une unité totalisante et il n'imaginait pas que religion et politique puissent être considérées comme des sphères distinctes. Dans ce contexte des premiers siècles du christianisme, l'insertion du comportement humain dans le moule de la loi fut une insidieuse et importante conquête de l'Eglise de Rome\*.

---

(23) Ullmann, Walter : *Il pensiero politico del medioevo*. Ed. Laterza, Roma, 1984, p. 15.

(\*) Nous voulons attirer l'attention sur le fait que ce qui met en rapport, dans leur structure symbolique, le niveau manifeste et le niveau inconscient de la *représentation du pouvoir* qui prévaut actuellement c'est, précisément, leur référence à la Loi. Comme le reconnaît Foucault,

Selon Ullman (24), la traduction latine du texte hébreu et grec de la Bible, faite par Saint Jérôme, a été déterminante dans cette entreprise. La Vulgate accentuait les éléments juridiques de l'Ancien Testament et restituait dans un style propre au droit romain tous les concepts qu'on pourrait appeler politiques. C'est ainsi qu'à partir du V<sup>e</sup> siècle, la Papauté élaborait une théorie politique sur l'hégémonie de l'Eglise romaine qui culminera « *d'une façon tout à fait cohérente avec la conception théocentrique — avec l'élévation du pontife à la place de monarque.* » (25)

Etant donné que nous ne pouvons pas suivre — avec tant soit peu de cohérence — le développement des idées qui, dans l'histoire de l'Occident, au sein d'un imaginaire social en constante évolution, ont conformé le « principe métaphysique de l'Etat moderne », nous nous limiterons à signaler certains jalons qui nous semblent fondamentaux.

Dans la théorie politique de la Papauté médiévale, nous pouvons isoler trois antécédents de taille : tout d'abord, il faut retenir la distinction fondamentale qu'établit le pape Léon I (440-461) en s'appuyant sur le droit romain, entre la fonction monarchique du pontife et la personne qui la détient, en permettant ainsi la continuité abstraite et institutionnelle du pouvoir, ainsi que celle des décrets, lois, et actions du gouvernement. Deuxièmement, c'est le même pape, Léon I, qui exprime l'idée maîtresse de l'Etat lorsqu'il affirme la *plenitudo potestatis*, idée qui, reprise au XIII<sup>e</sup> siècle, donnera lieu au concept de *souveraineté*. Et, troisièmement, deux postulats théoriques qui vont de pair : l'un, l'invention de la *théorie hiérarchique* en vertu de laquelle le pouvoir se ramifie, faisant que tout degré

---

même s'il conteste ses conséquences, c'est cette représentation du pouvoir en termes *juridico-discursifs* « qui commande aussi bien la thématique de la répression que la théorie de la loi constitutive du désir ». Et Foucault ajoute : « *N'imaginons pas du reste que cette représentation soit propre à ceux qui posent le problème des rapports du pouvoir au sexe. Elle est en fait beaucoup plus générale ; on la retrouve fréquemment dans les analyses politiques du pouvoir, et elle s'enracine sans doute loin dans l'histoire de l'Occident.* »

Foucault Michel : *La volonté de savoir*, T.I. de l'Histoire de la sexualité, Gallimard, Paris 1976, p. 109.

(24) Cf. Ullmann, *op. cit.*

(25) *Ibid.*, p. 17.

soit dépendant de celui immédiatement supérieur, et en conséquence, compte tenu du fait que le pouvoir « descend », l'obligation d'obéissance est confirmée à chaque échelon ; l'autre, c'est l'idée que celui qui est en bas de l'échelle, la majorité, le peuple, doit être traité comme un mineur qui a besoin d'être protégé et guidé.

Dans la deuxième moitié du XI<sup>e</sup> siècle, avec la redécouverte du Code de Justinien, le droit romain revient au premier plan de la réflexion politique. Mais alors la théorie papale sera fortement corrigée par l'importance croissante des corporations qui imposent à nouveau la reconnaissance d'une légitimation du pouvoir qui vient d' « en bas », c'est-à-dire que le consentement de la communauté peut être sollicité pour valider une loi. On invente alors la « fiction » de la représentation qui incarne la volonté collective des assemblées délibératives ou parlements, aussi bien ecclésiastiques que séculiers.

Cette évolution à la fin du Moyen-Age donnera lieu à une notion capitale, celle d'un pouvoir abstrait et normatif, déposé dans la règle juridique et qui s'impose de la même façon aux sujets et au gouvernement. Ainsi, peu importe la « source » du pouvoir, le peuple ou le prince, une *suma potestas* commence à exister, un pouvoir suprême qui, en théorie, n'est lié à aucune institution particulière, ni à la communauté, ni à l'assemblée, ni au gouvernement. L'embryon d'Etat, l'idée d'un corps politique qui possède la *souveraineté* absolue, commence à exister. Le XIII<sup>e</sup> siècle n'est pas encore capable de le formuler, mais peu à peu on lie le pouvoir suprême aux limites d'un royaume et d'un territoire. Avec l'éclatement de la *respublica christiana*, chaque royaume revendique la totalité de la *potestas* de l'Empire. Et chaque roi la majesté de l'Empereur. En même temps, dans un processus lent et turbulent, se créent les structures politico-sociales et institutionnelles qui rendent possible le nouveau pouvoir, ce qui culminera avec l'empreinte jacobine de la Révolution française.

Au XVI<sup>e</sup> siècle se produit le virage fondamental vers le monde moderne et l'Etat qui le représente. En 1567, Jean Bodin formule dans les *Six Livres de la République* la théorie de la souveraineté, laquelle doit être absolue, unique et perpétuelle. La souveraineté de la république est déposée dans le Prince mais si le Prince fait selon ses caprices, c'est la république

souveraine qui cesse d'exister. La souveraineté absolue n'est pas arbitraire.

Chez Bodin, on trouve encore des relents de l'ancien temps ; en fait Machiavel, quelques années auparavant, avait ouvert la voie à la construction de l' « objet politique » moderne. Machiavel décrit la lutte pour la conquête du pouvoir et sa conservation comme dépendante de l'action humaine de par l'utilisation de la force et de l'astuce. Le lieu social dans lequel le pouvoir s'exerce n'est plus protégé par le symbolisme religieux qui recouvre la cohérence de la domination jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle, ni par la rationalité abstraite de l'Etat qui n'est pas encore consolidé. Chez Machiavel, ce qui détermine et légitime l'institutionnalisation du pouvoir, c'est la *logique de l'action politique*, et c'est elle qui oblige au commandement et à l'obéissance.

Avec l'œuvre du Secrétaire florentin, la voie est libre et Léviathan peut déployer toutes ses possibilités. Presque cent quarante années se sont écoulées depuis l'époque où le *Prince* fut écrit (1513), et l'Etat-nation a acquis définitivement sa forme moderne. Hobbes écrit *De Cive* en 1642 et *Léviathan* en 1651. Alors que Machiavel considérait le pouvoir du point de vue de l'agent de l'action — le Prince ou le rebelle —, Hobbes, lui, intervient la perspective : « *Je ne parle pas des hommes, mais, dans l'abstrait, du siège du pouvoir (pareil à ces créatures simples et impartiales, qui dans le Capitole romain, par leur vacarme, défendirent ceux qui s'y trouvaient, non pour ce qu'ils étaient, mais parce qu'ils y étaient).* » (26) Et la logique du pouvoir n'est plus la logique de la situation dans laquelle les hommes se trouvent, mais la *logique de l'institution politique* à laquelle les hommes se soumettent.

En abolissant « l'état de nature », Léviathan fonde en droit la société civile, mais Léviathan est un « dieu mortel », un être artificiel créé par les hommes pour échapper à la peur de la mort violente des mains des autres hommes. Le corps politique qui naît avec le *contrat* est « *quelque chose de plus que consentement ou concorde ; c'est une unité réelle (...) instituée par le pacte de chaque homme avec les autres* », et le pouvoir qui en résulte doit être suffisant pour les protéger. Et ce pouvoir est suffisant seulement dans la mesure où il recevra autant de

---

(26) Cité par A. Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 134.



force et de pouvoir qu'il en faut pour former, par la terreur qu'il suscite, la volonté de tous, et pour assurer la paix à l'intérieur et créer une aide solidaire contre les ennemis de l'extérieur (27). Toute tentative de mettre des limites au pouvoir absolu de Léviathan signifierait détruire la légitimité du pacte qui l'a institué. Selon les principes de Hobbes, « *le corps politique ne peut avoir d'existence séparée du souverain qui, lui donnant l'unité, lui donne pour ainsi dire aussi l'être.* » (28) De la façon hobbesienne de concevoir un unique contrat qui fonde en même temps le pouvoir souverain et la société civile — et non pas la théorie des deux contrats (*pactum societatis/pactum subjectionis*) plus ancienne — découle comme conséquence que la loi fondamentale de tout Etat est l'*obligation politique*, ou devoir d'obéissance.

Hobbes est le philosophe du pouvoir politique ; avec lui l'Etat moderne abstrait, rationnel et « athée » — c'est-à-dire sans une légitimation transcendante — acquiert la dimension imaginaire qui est la sienne. « *Le mythe que Hobbes a créé est si puissant et si provoquant, qu'il hante encore nos esprits et nos cœurs. Si quelque chose a marqué, une fois pour toutes, la naissance de l'Etat moderne, c'est ce mythe* », affirme à juste titre un auteur contemporain (29).

Il serait injuste de laisser Hobbes tout seul en plein XVII<sup>e</sup> siècle, et plus injuste encore de ne pas voir que la pensée qu'institutionnalise le pouvoir souverain sur le terrain de la Raison est déjà travaillée par la force corrosive de la liberté humaine et la révolte sociale. Hobbes écrivait à une époque de guerre civile et de révolution. L'aristocratie, qui avait intérêt à défendre la royauté, considérait que Thomas Hobbes ne valait pas plus qu'un Niveleur par la foi qu'il avait dans l'égalité des hommes (30) et tout un monde de « vulgaire et de profanes » s'était mis à rêver « d'utopie et de liberté illimitée », rendant possible qu'un radical tel que Winstanley écrivit, en 1650 : « *La Loi... n'est que la volonté déclarée des conquérants sur la manière dont ils veulent que leur sujets soient gouvernés.* » (31)

---

(27) Hobbes, Thomas : *Leviatan*. Partie II, cap. 17, p. 141 de la traduction espagnole, Mexico, 1940.

(28) Manent, Pierre : *Naissances de la Politique Moderne*. Payot, Paris, 1977, p. 66.

(29) Passerin d'Entrèves, *op. cit.*, p. 131.

(30) Hill, Christopher : *Le Monde à l'envers*. Payot, Paris, 1977, p. 301.

(31) Cité par Hill, *op. cit.*, p. 210.

Il n'est pas du tout certain que Locke se soit inspiré du Digger Winstanley mais, persécuté et exilé à Amsterdam, il pense au droit de résistance et s'adonne à corriger Léviathan. En 1690 paraissent les *Deux traités du Gouvernement civil* et, bien que le droit à la résistance soit explicitement reconnu, puisque c'est par le *consentement* que les individus s'engagent dans le corps politique, ce consentement implique en même temps un acte de confiance — un *trust* — dans l'institution politique ; et en tant que sujets d'un corps politique constitué, ils sont tous liés par le devoir d'obéissance civique sans excuses. Au chapitre VII de *De la Société politique ou civile*, John Locke écrit : « Là seulement se trouve une société politique, où chacun des membres s'est dépouillé de son pouvoir naturel, et l'a remis entre les mains de la société... Par ce moyen, tout jugement des particuliers étant exclu, la société acquiert le droit de souveraineté... » (32)

David Hume fait figure d'exception vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, en critiquant l'idée de *contrat* en tant que légitimation du pouvoir politique sur la base de son irréalité historique d'abord, et ensuite par l'absurde logique qui fait dériver l'obligation de soumission d'une convention primitive, puisqu'il serait bien difficile de répondre à la question : « pourquoi devons-nous tenir nos engagements ? »

Dans la pensée de Hume, le devoir politique d'obéissance s'explique par l'existence du fait social lui-même ; si nous voulons chercher la légitimité du pouvoir dans ses origines, nous ne trouverons que l'usurpation et la violence, et si nous entreprenons un examen attentif nous verrons que la possession et la propriété s'avèrent, à un moment ou à un autre, fondées sur la fraude et l'injustice (*Du Contrat Primitif*, 1752). Ce qui ne l'empêche pas de conclure qu' « il faut considérer que l'obéissance étant notre devoir dans le cours ordinaire des choses, on ne saurait assez l'inculquer... » (*De l'obéissance passive*, 1752) (33)

A la même époque, l'imagination de Rousseau invente la « Volonté générale », fiction redoutable qui sanctionne, comme

---

(32) Locke, John : *Traité du Gouvernement Civil*. Flammarion, Paris, 1984, p. 241.

(33) Hume, David : in *Cahiers pour l'analyse*, n° 6, Paris, p. 98.

résultat du *pacte social*, « l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté. » (34) Puisque le pacte originaire se réduit aux termes suivants : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » (*Du Contrat social*, 1760). La conséquence était déjà prévue dans la structure mythique du pouvoir : le destin c'est la répétition de l'oracle. Alors, « le pacte social... renferme tacitement cet engagement... que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps... » (35)

Dans un certain sens Rousseau ferme le cycle dans lequel se constitue l'idée métaphysique de l'Etat moderne, en fondant explicitement le devoir d'obéissance politique non pas sur la sécurité et l'ordre social, mais sur la liberté individuelle. « L'homme est né libre et partout il est dans les fers », s'exclame le « citoyen de Genève ». Qu'est-ce qui a pu légitimer cette situation ? Le pacte social qui, en alliant le droit et la force, dépose dans l'Etat la souveraineté, la raison suprême, la *suma potestas*.

En réalité, le processus que nous sommes en train d'analyser — la formation de l'Etat — culmine onze ans après la mort de Rousseau, avec la Révolution française et le transfert de la souveraineté populaire sur la nation, sous l'influence jacobine.

Mais la Grande Révolution n'a pas été, ou pas seulement, une révolution bourgeoise ; la pression radicale de la « sans-culotterie » jeta les bases d'une critique insurrectionnelle du pouvoir. Varlet, l'enragé, écrit : « Quelle monstruosité sociale, quel chef-d'œuvre de machiavélisme en effet que ce gouvernement révolutionnaire. Pour tout être qui raisonne, gouvernement et révolution sont incompatibles. » (36) Et il ajoute : « Le souverain doit constamment présider le corps social. Il ne veut point qu'on le représente. » « Telle est, dit Harmel, la conclusion que le dernier des enrégés tirait de 1793, et cette conclusion est anarchiste : la révolution doit s'opérer par l'action directe du peuple, sans délégation de la volonté populaire à quelque

---

(34) Rousseau, Jean-Jacques : *Du Contrat Social*. La Pléiade, Gallimard, Paris, 1964, vol. III, p. 360.

(35) *Ibid.*, p. 364.

(36) Harmel, Claude : *Histoire de l'Anarchie*. Ed. Champ Libre, Paris, 1984, p. 85.

*autorité que ce soit, si populaire qu'elle paraisse, si provisoire qu'elle se veuille ou se dise.* » (37)

A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la critique anarchiste de l'Etat fait ses premiers pas. William Godwin dans sa *Justice Politique* (1793) dénonce le contrat social qui permet de fonder l'autonomie de l'instance politique et qui soumet la raison individuelle à la raison d'Etat. Ensuite Proudhon et plus tard Bakounine, comme nous l'avons déjà dit, critiqueront l'idée de contrat et surtout la formulation rousseauiste ; mais pour l'instant revenons à l'Etat qui est notre objet actuel.

### **La structure de la domination**

De notre lecture de l'histoire institutionnelle et de l'histoire de la philosophie politique de l'Etat, il apparaît avec une très grande clarté, pensons-nous, que l'Etat existant, réel et institutionnel, n'est pas réductible à l'organisation ou à l'ensemble des « appareils d'Etat » qui le composent : le Gouvernement, l'administration, l'armée, la police, l'école, etc. Ni, non plus, à la continuité institutionnelle dans le temps. Pour exister, l'Etat exige l'organisation du monde social et politique sur son propre modèle ou paradigme : le paradigme de l'Etat qui, à son tour, présuppose une certaine idée du pouvoir comme étant sa cause. Manent dit, en analysant Léviathan : « *La définition hobbienne est réelle, mieux génétique ou créatrice : l'existant, le réel dont il s'agit ici, c'est ce qui est créé en vertu et par le moyen du processus mental et volontaire dont la définition n'est que le compte rendu.* » (38)

C'est la raison de la difficulté à trouver une définition satisfaisante de l'Etat. En reconnaissant cette difficulté, Strayer ajoute : « *L'Etat existe essentiellement dans le cœur et dans l'esprit de ses citoyens ; s'ils ne croient pas en son existence, aucun exercice de logique ne pourra lui donner vie.* » (39) La croyance, argument de base qui sacralisa la crédibilité du contrat, la liturgie du consensus, la légitimité du monopole de coercition. « *L'Etat ? J'y crois parce que c'est absurde. J'y crois*

---

(37) *Ibid.*, p. 86.

(38) Manent, *op. cit.*, p. 63-64.

(39) Strayer, *op. cit.*, p. 13.

*parce que je ne saurais savoir. Il en résulte... que les positions anarchistes ne relèvent pas de l'ignorance, mais de la mécréance.* » (40) Ainsi s'exprime Louis Sala-Molins. Et G. Burdeau écrit dans l'*Encyclopaedia Universalis* : « *L'Etat est une idée... il n'existe que parce qu'il est pensé. C'est dans la raison d'être de cette pensée que réside son essence. (...) Il est construit par l'intelligence humaine à titre d'explication et de justification du fait social qu'est le pouvoir politique.* »

Réfléchissons alors sur ce qui constitue le noyau du problème : l'Etat est une *construction* qui explique et justifie le *fait social* qu'est le *pouvoir politique*. Or, « le fait social » n'est jamais neutre ou inerte, il est à son tour construit par une attribution de signification, il dépend de l'énoncé qui le définit, et il est tributaire de la structure symbolique qui l'inclut et le dépasse.

La société s'institue en tant que telle en instituant tout un monde de significations dans un processus circulaire selon lequel le « faire » et le « discours », l'action et le symbole, se produisent mutuellement (41). Dans cette perspective, l'organisation du pouvoir social sous la *forme Etat* délimite l'espace du social en fonction d'une *signification imaginaire centrale* « *qui réorganise, redétermine, reforme une foule de significations sociales déjà disponibles, par là même les altère, conditionne la constitution d'autres significations, et entraîne des effets* » (42) sur la totalité du système.

Ce qui est important pour notre analyse, c'est que ce type de significations clés — qui organisent l'univers symbolique comme un « champ de forces » dépendant de ces mêmes significations, lesquelles peuvent demeurer virtuelles ou occultes (inconscientes) dans d'innombrables situations — ne sont pas pensables « *à partir de leur « relation » à des « objets » comme leurs « référents ».* Car c'est dans et par elles que les « objets » et donc aussi la relation de « référence » sont rendues possibles. L'objet (dans notre cas l'Etat), comme référent, est toujours co-constitué par la signification sociale correspondante. » (43)

---

(40) Sala-Molins, Louis : « L'Etat ». *Le Monde*, Paris, 8 août 1982.

(41) Sur le symbolique, voir mon article « Le pouvoir et sa reproduction », in *Le pouvoir et sa négation*. Lyon, IRL/ACL, 1984.

(42) Castoriadis, Cornelius : *L'Institution imaginaire de la société*. Seuil, Paris, 1975, p. 485.

(43) *Ibid.*, p. 487.

Dans le long processus de formation de l'Etat, les représentations, images, idées, valeurs, qui s'organisent au niveau de l'*imaginaire collectif* comme représentation d'un pouvoir central suprême — différencié de la société civile et capable du « monopole de la contrainte physique légitime » (Max Weber) sur une population donnée et à l'intérieur des limites (frontières) d'un territoire — acquièrent ou se chargent d'une force émotionnelle profonde qui, à un moment de l'histoire, relie chaque sujet du corps politique à l' « Idée » qui constitue celui-ci comme commonwealth, civitas, république, Etat.

Le passage à la forme Etat, étape décisive, s'achève lorsque le système symbolique de légitimation du pouvoir politique étatique réussit à capter, ou attirer vers lui, une partie fondamentale des loyautés primitives — identifications inconscientes — qui auparavant étaient sollicitées par le *groupe primaire* : tribu, clan, « famille », village. Processus fondamental puisque les « loyautés primaires » contiennent, préformée, en tant que système en grande partie inconscient d'intégration au monde socio-culturel, ce que nous avons appelé la *structure de la domination* (ou deuxième articulation du symbolique) (44).

La structure de la domination émerge en fonction de l'institutionnalisation du pouvoir politique étant en même temps partie et élément formateur dudit pouvoir. Nous entendons le pouvoir politique dans le sens donné par Bertolo au concept de *domination* (45), c'est-à-dire en tant qu'expropriation et contrôle de la part d'une minorité de la capacité régulatrice de la société, ou, ce qui revient au même, du « processus de production de socialité ».

Les sociétés humaines ne se régulent pas de façon homéostatique comme les autres sociétés animales, mais à travers un mode spécifique, plus complexe et instable, qui est la création de significations, normes, codes et institutions, autrement dit : d'un système symbolique. Un système symbolique ou signifiant exige, en tant que condition nécessaire pour exister, la positivité d'une *règle*. Mais si la règle est nécessaire au système signifiant, la relation avec la *représentation* qui l'incarne, ou opérateur

---

(44) Cf. Colombo, « Le pouvoir et sa reproduction », *op. cit.*

(45) Cf. Bertolo, Amedeo : « Pouvoir, autorité, domination », in *Le pouvoir et sa négation*. IRL/ACL Lyon, 1984.

symbolique, est contingente. En choisissant comme opérateur symbolique la métaphore paternelle, ou son élément central, l'interdit de l'inceste, un type d'ordonnement socio-culturel, le nôtre, présente la règle comme une Loi, et la relation contingente se transforme en universelle et nécessaire à l'existence même de l'ordre signifiant.

Ainsi la sexualité et le pouvoir sont étroitement associés de par la façon de lier la filiation et l'échange, les générations et les sexes, à partir d'une même interdiction : l'interdiction de l'inceste. De cette façon la Loi primordiale organise l'ordre symbolique, se reproduit en institutions et constitue l'individu en tant que sujet social. La loi de l'inconscient et la loi de « l'Etat » se reconstituent mutuellement. La Domination apparaît alors comme normative d'une organisation hiérarchique qui sanctionne et institutionnalise l'expropriation de la capacité symbolico-instituante du social dans l'un des pôles de la relation asymétrique ainsi établie.

L'Etat moderne, ou plutôt l'idée ou « principe métaphysique » qui le constitue, complète le processus d'autonomisation de l'instance politique et introduit dans la totalité du tissu social la détermination sémantique imposée par la structure de la domination : toute relation sociale, dans une société à forme Etat, est, en dernier lieu, un rapport de commandement-obéissance, de dominant à dominé.

C'est ce qui a permis à Landauer de dire que « *l'Etat est une condition, un certain rapport entre les êtres humains, une forme de comportement entre les hommes...* » (46) De cette dimension totalisante de la domination qui configure aussi bien le « monde interne » du sujet que la structure mythique et institutionnelle du « monde externe », et sur laquelle le pouvoir politique se reproduit, découlent deux conséquences majeures (que nous ne pouvons pas développer ici) : l'une est ce qui a été appelé le « principe d'équivalence élargi » (47), grâce auquel toute institutionnalisation de l'action sociale reproduit la forme Etat, et l'autre, intimement liée à la première, est le fait,

---

(46) Landauer, Gustav, in *Der Sozialist*, juin 1910.

(47) Lourau, René : *L'Etat inconscient*. Les Ed. de Minuit, Paris, 1978.

généralisé et surprenant, de la « servitude volontaire », de l'acceptation et du fonctionnement du devoir d'obéissance ou obligation politique.

Nous pouvons être d'accord avec la proposition qui dit que le pouvoir « *c'est le nom qu'on prête à une situation stratégique complexe dans une société donnée* » ; que le pouvoir « *s'exerce à partir de points innombrables, et dans le jeu de relations inégalitaires et mobiles* » (48) ; mais les jeux multiples d'asymétries et d'influences ne s'organisent pas de la base au sommet pour produire l'Etat, ils sont organisés par l'Etat pour se reproduire lui-même. La hiérarchie institutionnalise l'inégalité et sans hiérarchie il n'y a pas d'Etat.

\*  
\*\*

En guise de conclusion, nous préciserons certains concepts que nous avons utilisés.

Nous pouvons définir le *champ du politique* comme tout ce qui touche aux processus de régulation de l'action collective dans une société globale. Cette régulation est un produit de la *capacité* symbolico-instituante de toute formation sociale. C'est le niveau qu'A. Bertolo définit comme *pouvoir* (49) et que nous préférons appeler *capacité* ou « *niveau du politique sans pouvoir constitué ou autonomisé* ».

En accord avec notre camarade Bertolo, ou l'inverse si l'on préfère, Proudhon disait : « *Dans l'ordre naturel, le pouvoir naît de la société, il est la résultante de toutes les forces particulières groupées pour le travail, la défense et la justice.* » Et il ajoutait : « *D'après la conception empirique suggérée par l'aliénation du pouvoir, c'est la société au contraire qui naît de lui...* » (50) Avec l'aliénation du pouvoir naît le *pouvoir politique* ou *domination* qui est, en réalité, le résultat de l'expropriation de la capacité symbolico-instituante par une minorité ou groupe spécialisé. L'instance politique s'autonomise.

---

(48) Foucault, Michel : *La volonté de savoir*. Gallimard, Paris, 1976, p. 123.

(49) Bertolo, Amedeo, *op. cit.*

(50) Proudhon, Pierre-Joseph : *De la Justice dans la Révolution et dans l'Eglise*. Garnier Frères, Paris, 1858, t. I, p. 491.



L'Etat est une forme historique particulière du pouvoir politique, comme l'ont été en leur temps la « chefferie sans pouvoir », la cité grecque ou l'empire romain.

La société sans Etat, sans pouvoir politique ou domination, est une forme nouvelle à conquérir, elle est dans le futur.

*Nota :* Ce court travail ne nous a pas permis de traiter de multiples problèmes nécessaires à la compréhension de l'Etat ; surtout nous ne nous sommes pas occupé d'aspects sociologiques, tels que l'importance de la lutte des classes, la différenciation, bureaucratisation et complexité sociale, etc... ce qui ne veut pas dire que nous sousestimons leur importance.

*(Traduit de l'espagnol par Heloisa Castellanos)*

# BILAN ET PERSPECTIVES DE L'ANARCHISME

par

Rudolf de JONG

— I —

A considérer aujourd'hui le temps qui nous sépare de l'époque où Orwell écrivait son célèbre roman *1984*, il faut bien admettre qu'il y a beaucoup de raisons de dire que l'Etat et la société sont devenus orwelliens depuis lors, que le monde est en totale contradiction avec ce que veut l'anarchisme. Il suffit de voir la répression qu'exercent partout dans le monde l'Etat, la police et les forces spéciales ; la montée du militarisme, la puissance du capitalisme, les dictatures et les régimes totalitaires du tiers monde. « L'ignorance, c'est la force », et même la passion du foot est pleine de haine.

Mais encore.

Pratiquement personne, où que ce soit, n'aime vraiment les Big Brothers d'Amérique, de Russie ou de Chine (pour ne rien dire de leur frangine anglaise). Quant aux petits Big Brothers des nations moins importantes, personne ne pense qu'un Khomeiny, un Khadafi ou un Castro — pour citer trois hommes très différents, chacun essayant de jouer au Big Brother dans son pays — pourra être accepté et aimé longtemps, comme le prévoyait Orwell. (Par ailleurs, l'existence même des petites nations contredit les prédictions d'Orwell.)

En fait, à l'accroissement de l'Etat et de son contrôle

a correspondu un accroissement des frustrations et des mouvements de protestation, et l'anarchisme est réapparu sur scène.

En 1948, lorsqu'Orwell écrivait son livre, l'anarchisme était généralement considéré comme un phénomène « historique », complètement passé de mode tant dans les démocraties occidentales, où l'on idéalisait l'Etat-providence, que dans le monde stalinien. Les seuls survivants du vieux mouvement anarchiste étaient quelques anciens combattants en voie de disparition. Le retour de l'étalon noir de l'anarchisme, dans les années soixante, a surpris tout le monde, même les anciens du mouvement.

Mais était-ce vraiment une surprise ? A l'époque même où Orwell écrivait son roman, un jeune chercheur allemand, Peter Heintz, qui n'était pas anarchiste, écrivait un petit livre resté obscur, *Anarchismus und Gegenwart* (1). Il cherchait à y interpréter en clef libertaire l'évolution sociale — et surtout l'évolution culturelle — de la société occidentale de l'époque. Pour Heintz, le mouvement historique était mort, mais la société moderne allait vers des modèles libertaires.

Il faut bien reconnaître qu'aujourd'hui le 1984 d'Orwell est plus réaliste, sous bien des aspects, qu'en 1948. Mais il nous faut aussi reconnaître qu'une évolution s'est faite vers des relations et des modes de vie plus libertaires. Les idées de Heintz aussi semblent plus réalistes aujourd'hui qu'elles ne l'étaient en 1951.

Dans son livre, Heintz opère une distinction entre anarchisme positif et anarchisme négatif. Ce dernier est la lutte contre l'autorité sous toutes ses formes et tous ses aspects. Selon Heintz, le mouvement anarchiste historique, avec sa conception de la révolution sociale et de la lutte de classes, est à classer dans l'anarchisme négatif et appartient au passé.

L'anarchisme positif se caractérise par les efforts visant à créer des relations, des structures et des situations sans autorité ni hiérarchie. En 1951, Heintz voyait pareils efforts se faire jour surtout dans la sphère culturelle et dans la science. Aujourd'hui, il est facile de voir que ces tendances s'étendent à d'autres sphères : relations homme-femme, adultes-enfants, modèles

---

(1) Peter Heintz, *Anarchismus und Gegenwart*, Zürich 1951 ; rééd. : Berlin, Karin Kramer Verlag 1973.

d'organisation et d'action de groupes militants, modes de vie et sous-cultures alternatifs. Dans les structures hiérarchiques existantes, les gens tendent à accepter moins automatiquement l'autorité et cherchent des structures moins autoritaires, luttent même pour y parvenir.

Tout cet « anarchisme positif » est né hors du mouvement anarchiste, sans du tout être familier avec les idées et la philosophie anarchistes.

Je voudrais faire trois remarques au sujet de cette situation ambiguë.

En premier lieu, tant Orwell que Heintz avaient partiellement raison. S'agissant des perspectives de l'anarchisme, nous avons bien des raisons d'être optimistes, et bien des raisons d'être pessimistes. Il suffit de constater que les dangers de l'autoritarisme, que les possibilités de détruire l'humanité et son environnement, de contrôler et de déshumaniser les individus n'ont jamais été si menaçants.

La même ambiguïté (pessimisme et optimisme, espoir et désespoir) se retrouve dans le mouvement historique, bien que cet aspect ait été négligé par la majeure partie des historiens. Prenons par exemple Kropotkine. Il conclut ses mémoires (2) sur un ton plutôt optimiste : il voit l'anarchisme (un anarchisme positif à la Heintz) croître partout. George Woodcock, dans son *Anarchism* (3), cherche à comprendre, en citant articles et conférences de Kropotkine, les raisons de cette attitude favorable à l'évolution de la société anglaise. A l'opposé, Martin Miller, utilisant d'autres citations de Kropotkine tirées de sa correspondance privée, nous présente dans sa biographie (4) un homme plutôt pessimiste, parfois même désespéré par la montée de l'impérialisme et des sentiments impérialistes dans l'Angleterre de son époque, ou par l'absence d'esprit révolutionnaire et libertaire dans les syndicats.

Deuxième remarque : L' « esprit » anarchiste va bien au delà et est bien plus important que le « mouvement ».

---

(2) Pierre Kropotkine, *Autour d'une vie*, Paris, Stock 1901 ; rééd. : Lausanne, La Guilde du livre 1972.

(3) George Woodcock, *Anarchism*, Cleveland-New York, Meridian Books 1962.

(4) Martin Miller, *Kropotkin*, Chicago, The University of Chicago Press 1976.

Cela n'est d'ailleurs pas nouveau pour un sou. Prenez par exemple les romans de B. Traven (5) : même s'il faut s'accorder à reconnaître qu'il idéalise ses héros, ses livres dépeignent un monde plein d' « anarchistes », qui n'ont aucune idée de ce qu'est l'anarchisme.

Aujourd'hui les gens sont bien plus conscients de la présence d'un autoritarisme informel dans les organisations (même dans celles qui ont une structure anti-autoritaire), dans les écoles, dans les relations humaines. Si l'on étudie l'histoire des organisations anarchistes ou syndicalistes révolutionnaires, on ne peut pas ne pas être d'accord avec Robert Michels qui inclut les organisations syndicalistes dans son étude sur les tendances oligarchiques dans les organisations socialistes (*Zur Soziologie des Parteiwesens*, 6). Une histoire des relations entre hommes et femmes dans le mouvement anarchiste d'hier serait pénible à lire aujourd'hui (7). Il en va de même pour les relations entre parents et enfants. Il y a un siècle, Albert Parsons, l'un des martyrs de Chicago, écrivait une lettre d'adieu à ses enfants en leur disant : obéissez à votre mère... (8) Je pense qu'il serait difficile aujourd'hui de trouver dans les rangs anarchistes un homme de la stature de Parsons, mais il serait impossible aujourd'hui à un anarchiste d'écrire ces mots.

Ma troisième remarque a à voir avec la différence entre les vieux anarchistes et ceux d'aujourd'hui. Par le passé, il y avait une vision assez générale et cohérente de la société existante et des bases de la société nouvelle. La voie vers la société nouvelle n'était pas forcément simple, mais au moins les anarchistes voyaient quelle direction prendre et ils avaient une idée générale de ce qu'il faudrait faire une fois que la révolution sociale aurait éliminé les obstacles sur la voie de la liberté. Aujourd'hui, même dans le mouvement, il n'y a guère de con-

---

(5) Voir surtout *Le Vaisseau des morts* (ou *Le Vaisseau fantôme*), *Gouvernement*, *Le trésor de la Sierra Madre*, etc.

(6) Roberto Michels, *Les Partis politiques, essai sur les tendances oligarchiques des démocraties* (1911).

(7) José Alvarez Junco (in *La ideologia politica del anarquismo 1868-1910*, Madrid 1976, p. 288) mentionne même que selon certains anarchistes les femmes devraient avoir beaucoup d'enfants pour accélérer le processus révolutionnaire !

(8) Cité par Paul Avrich, *The Haymarket Tragedy*, Princeton, NJ, 1984, p. 411 : « [your mother] is the greatest, noblest of women. Love, honor and obey her. »

sensus sur la contribution que les anarchistes peuvent apporter aux grands problèmes actuels : questions économiques et démographiques, pollution, automation et travail, sous-développement, etc.

— II —

Je ne suis pas complètement d'accord avec la distinction tranchée qu'opère Heintz entre anarchisme positif (constructif) et négatif (destructif). La célèbre phrase de Bakounine, « le désir de détruire est aussi un désir constructif », qui date de sa période hégélienne, peut être considérée comme une synthèse dialectique subtile entre anarchisme négatif et constructif ! (Cela dit, je ne suis pas tellement amateur de dialectique, hégélienne ou autre.)

Il reste que les anarchistes, dans leur lutte contre diverses formes de gouvernement et de structures autoritaires, mettaient de grands espoirs dans les effets et les succès de l' « anarchisme positif », une fois la bataille gagnée. Ils espéraient et souhaitaient que le résultat de la lutte de classes contre le capitalisme, du combat contre la dictature politique, l'absolutisme et l'oppression, de la lutte contre la domination impérialiste et coloniale serait une libération de type libertaire ; le rêve anarchiste ne se réaliserait peut-être pas complètement, mais la moindre des choses à attendre était l'effort décisif pour essayer de le réaliser d'une manière anarchiste.

A la fin des mémoires de Kropotkine, on trouve des phrases pleines d'espoir sur la révolution qui va bientôt se produire dans la Russie tsariste. Les anarchistes et anti-militaristes hollandais qui eurent une influence sur le mouvement entre les deux guerres étaient extrêmement impressionnés et inspirés par l'héritage anti-autoritaire et pacifiste des anciennes cultures de la Chine et de l'Inde. Ils voyaient bien les dangers de l'influence autoritaire dans la lutte anti-coloniale, mais malgré cela ils espéraient que cet ancien héritage revivrait. Dans les années soixante, lors de la première vague d'indépendance en Afrique, la revue anglaise *Anarchy* a publié plusieurs articles passionnants sur les caractéristiques libertaires des cultures de tribus africaines, comme la spontanéité et la capacité d'exprimer des émotions individuelles.

Nous savons bien ce qui s'est passé.

Les luttes de libération contre la domination coloniale ont eu pour résultat des formes extrêmement autoritaires d' « émancipation », sans qu'il n'y ait aucune « libération » au sens anarchiste du terme. Bien au contraire, les nouvelles formes de domination, les nouveaux Etats apparaissent comme encore plus oppresseurs, encore plus autoritaires que ne l'étaient les anciens maîtres.

C'est ainsi que chaque victoire, chaque révolution s'est terminée par une crise profonde du mouvement anarchiste, donnant lieu à des discussions internes sans fin et à de dures accusations contre les autoritaires qui se seraient « approprié » la révolution et auraient empoisonné les fruits promis de la victoire. Les révolutions russe et espagnole, dans une moindre mesure les révolutions algérienne et cubaine, voire la révolution culturelle chinoise sont de clairs exemples de ces victoires perdues, de ces espoirs évanouis.

L'amertume des anarchistes est bien compréhensible. Les révolutions ont toujours commencé comme des libérations dans le vrai sens libertaire du terme : organisations spontanées non hiérarchiques des travailleurs eux-mêmes (soviets, collectivités, autogestion), créativité, etc. Mais l'amertume et les accusations ne peuvent relayer la réflexion et l'analyse.

Je ferai trois remarques au sujet de cette amertume. La première concerne les divergences d'opinion parmi les anarchistes lorsqu'ils se trouvent dans une situation révolutionnaire. Ceux qui ont étudié le mouvement anarchiste russe pendant la révolution distinguent trois attitudes :

— les anarcho-bolcheviques ont collaboré avec les bolcheviques et accepté provisoirement la dictature du prolétariat ;

— d'autres rejetèrent totalement la nouvelle dictature du parti de Lénine et la combattirent, voyant en elle un ennemi mortel de la révolution russe ;

— un troisième groupe prit une position en quelque sorte intermédiaire, espérant que la révolution sociale pourrait survivre à la dictature de Lénine.

Bien des anarchistes changèrent évidemment de position au cours de la révolution, mais les seuls survivants ont été quelques représentants de la deuxième tendance, qui avaient

pu quitter la Russie à temps. C'est par conséquent leur attitude face à la révolution russe qui est devenue *l'attitude* anarchiste face à cette révolution.

La même diversité d'attitudes — collaboration, condamnation, bénéfique du doute — se retrouve dans d'autres révolutions. En Espagne, cela n'a pas entraîné de scission, peut-être parce que tout le monde était frustré par la politique de la CNT-FAI. Lors des discussions qui ont suivi, au sujet de la révolution libertaire anéantie par la guerre, on retrouve très clairement les trois positions (9). Nos camarades italiens se rappellent certainement la discussion qui a eu lieu lors du congrès international des fédérations anarchistes à Carrare, en 1968, au sujet du mouvement libertaire cubain en exil. Et aujourd'hui je crois que nous avons tous les mêmes sentiments partagés au sujet de la révolution nicaraguayenne et des sandinistes.

Ma seconde remarque porte sur les débuts splendides des révolutions : les soviets en Russie, les collectivisations en Espagne, les comités d'action dans la France de 1968, les occupations de 1974 au Portugal, l'organisation des arrondissements de Paris au cours de la révolution française et dans les premières semaines de la Commune, cet air de liberté qu'on respirait à Cuba dans les premiers mois de la révolution, comme dans tant d'autres pays libérés de dictatures ou d'occupations étrangères. Il s'est passé la même chose lors des premiers stades

---

(9) Il est intéressant de comparer les discussions sur la guerre civile espagnole et la CNT-FAI avec les remarques que Victor Serge écrivit en 1921 (cité par Alexandre Skirda, *Les anarchistes et la révolution russe*, Paris 1973) :

« On peut... distinguer parmi eux trois tendances :

1. Les « anarchistes clandestins » ou « souterrains », ennemis mortels de la dictature communiste à laquelle ils reprochent ses abus, les excès d'autorité de ses agents, sa centralisation et les misères subies par la population du fait de la révolution. Ils ont préconisé la lutte à main armée...

2. Ceux que j'appellerai le *centre* parce qu'ils occupent une place intermédiaire entre les anarchistes anti-communistes et communistes (au sens bolchévique du mot). C'est la très grande majorité... A première vue, leurs critiques sont très fortes ; mais sitôt qu'on les approfondit, elles apparaissent vaines, n'étant pas complétées par l'indication des remèdes.

3. Les anarchistes « soviétistes » qui se croient un devoir de travailler à l'heure actuelle avec le Parti communiste bolchévique, voire s'y rallier complètement. Nombreux sont, en effet, les camarades qui y sont entrés, pensant que l'heure n'était pas aux réserves philosophiques et que son programme était le seul applicable, le seul pratique pour assurer les conquêtes de la révolution d'octobre. »



de révolutions qui ont eu lieu avant l'ère industrielle et le socialisme moderne (les paysans et Thomas Münzer en Allemagne, les premiers baptistes aux Pays-Bas, les Diggers et Levellers en Angleterre). Dire que tous ces projets prometteurs ont été détruits par les vainqueurs autoritaires de la révolution, c'est une explication trop simple. La révolution devait non seulement se défaire des ennemis (anciens et nouveaux) et des difficultés extérieurs, mais elle devait aussi faire face à un grand nombre de problèmes internes et souvent à des évolutions autoritaires dans les nouvelles structures, même si elles n'étaient pas autoritaires à l'origine. L'histoire des soviets et des collectivisations n'est pas nécessairement l'histoire des bons dedans contre les mauvais à l'extérieur des nouvelles institutions ! La construction d'un monde sans autorité n'a jamais été chose facile. Cela m'amène à une troisième remarque.

Max Nettlau fait une distinction intéressante entre deux types de révolutions : si elles ont été précédées par une défaite nationale dans une guerre, ou par une longue période de dictature et de répression dure, qui ont effacé les traditions sociales et libres d'un pays, on ne peut pas attendre grand chose des révolutions.

En revanche, une révolution a bien plus d'avenir d'un point de vue libertaire si elle émerge après un long processus de préparation, de possibilités croissantes d'exprimer de nouvelles idées sur la liberté, et une fois que ces idées ont eu le temps de croître et de pénétrer l'esprit des gens. Selon Nettlau, même les anarchistes ont trop attendu de la révolution russe, enfantée par le tsarisme et la première guerre mondiale. Bien sûr, ces idées de Nettlau sur la révolution sont liées à sa conception plus générale que la liberté naît de la liberté, que beaucoup de liberté provient d'un peu de liberté.

### — III —

Si Nettlau a raison, il n'y a pas de raison d'être optimiste quant aux perspectives anarchistes des révolutions en Amérique latine ou dans d'autres pays en développement. Il y a partout un grand potentiel révolutionnaire. Mais les conceptions et modèles radicaux des intellectuels révolutionnaires, qui sont eux-mêmes les victimes de la répression exercée par les régimes

de droite, sont loin d'être anarchistes. « La révolution par l'Etat », c'est le titre du dernier livre de Louis Mercier Vega. Il y analyse et rapproche des régimes aussi différents que ceux de Castro, de Pinochet, de Peron et d'Allende (sans pour autant nier leurs différences) : modernisation autoritaire par « la révolution par l'Etat ». La plupart des gauchistes, qui s'appellent souvent marxistes, ne s'intéressent qu'à l'idéologie de la classe dirigeante. Mercier s'est intéressé au fait que, derrière les façades idéologiques différentes, le même processus social se passe : la montée d'une classe moyenne, partie ou dépendance de l'appareil d'Etat, utilisant l'Etat pour le renforcer et renforcer sa propre position sociale. On peut observer ce processus de modernisation autoritaire, par une révolution par le haut et un rôle toujours plus grand de l'Etat dans la vie sociale, dans tous les pays en développement. (10)

L'archétype a été le régime de Kemal Atatürk en Turquie. Il y a plus de 50 ans, Max Nomad (Max Nacht) appelait à juste titre ce régime « le chaînon manquant entre la Russie bolchevique et l'Italie fasciste » (Hitler n'était pas encore au pouvoir). Le régime d'Atatürk amena de grands progrès : droits des femmes, alphabétisation, européanisation, séparation de l'Etat et de l'Islam. En même temps, c'est lui qui fut responsable du génocide des Arméniens. Ce « chaînon manquant » est aujourd'hui le modèle de l'Etat dans les anciens pays coloniaux, quelle que soit leur idéologie.

Même si nous avons ou que nous essayions d'avoir des préjugés favorables pour les aspects positifs de ces formes de progrès et de modernisation, ils manquent totalement de perspective libertaire ou même humanitaire.

Leurs effets intéressants ne se trouvent que chez les victimes : les paysans des campagnes, les pauvres des villes. Luttant pour leur survie et des améliorations matérielles, ils s'organisent souvent en organisations de base de petites dimensions, fondées sur la solidarité, l'entraide, l'action directe, la participation. L'historien anarchiste qui lit des informations sur ces luttes a un choc, parce qu'il s'y reconnaît. Il doit toutefois réaliser que, par le passé, ces luttes ont seulement contribué à changer la société existante, sans la détruire.

---

(10) Louis Mercier Vega, *La révolution par l'Etat*, Paris, Payot 1978.

Si nous prenons pour argent comptant la remarque de Nettlau sur la liberté qui ne peut naître que de la liberté, partout et toujours, il n'y a rien à attendre des sociétés d'Europe de l'Est, dominées par leurs Etats « socialistes ». Mais je crois que le tableau y est tout de même plus intéressant.

Les mouvements révolutionnaires et les révoltes plus ou moins importantes dans les années qui ont suivi la mort de Staline ont secoué presque tous les pays du monde communiste : en Russie même, dans les camps de travail forcé, en Tchécoslovaquie et en Allemagne démocratique, en Pologne et en Hongrie. Au Vietnam, le chiffre de 50 000 personnes tuées dans la province natale de Ho Chi Minh a été prononcé. Cette vague révolutionnaire ne peut se comparer qu'à celle de 1848 et aux années suivant la révolution russe. Elle s'est terminée dans la violence et la répression, partout, mais elle a entamé un processus à long terme d'érosion du communisme autoritaire, avec plusieurs éclats spectaculaires (en Tchécoslovaquie en 1968, en Pologne en 1970 et plus tard).

Ce processus d'érosion a atteint lentement, trop lentement, l'Europe de l'ouest et les partis communistes occidentaux. Et l'une des idées forces de l'anarchisme s'est mise à regagner du terrain : il n'y a pas d'alternative autoritaire à la domination autoritaire.

#### — IV —

Selon Bakounine, la classe ouvrière allemande de son époque avait peu de potentialités révolutionnaires ou socialistes ; elle était déjà devenue petite-bourgeoise, partageant les valeurs et les normes de la petite-bourgeoisie.

Marx et les marxistes étaient d'un autre avis. Ils croyaient que le prolétariat allemand et ses organisations allaient devenir le modèle pour les travailleurs de « tous les pays ».

Aujourd'hui, il faut bien reconnaître que tant Marx que Bakounine avaient raison !

Partout la classe ouvrière a adopté le monde de la bourgeoisie. Le mouvement ouvrier et ses luttes, ses organisations et ses idéologies ont bien fait changer la société bourgeoise, mais ne l'ont pas détruite. Au contraire, la classe ouvrière a

changé encore plus que la bourgeoisie et a suivi l'exemple allemand, qu'abhorrait Bakounine.

Le prolétariat n'a évidemment pas disparu. Dans le monde occidental, les travailleurs sont bien conscients de leur situation, même s'ils sont maintenant moins affamés et qu'ils vivent mieux. La première chose que les pauvres apprennent à l'université de la vie, c'est que certains animaux sont plus égaux que les autres — pour reprendre l'image fameuse d'Orwell — et que ce sont eux qui sont les moins égaux, qui ont le moins de chances, le moins d'argent. La grève des mineurs en Angleterre est aussi fière et dure en 1984 qu'elle l'a été en 1926.

Les travailleurs d'aujourd'hui doivent toujours lutter pour se faire une place au soleil. Mais il y a une différence entre hier et aujourd'hui. Les socialistes révolutionnaires de toutes tendances, anarchistes et marxistes y compris, n'ont jamais cru qu'il y avait une place pour les travailleurs au soleil de la société bourgeoise. Ce n'est pas pour cela qu'ils luttaient. Ils luttaient pour l'aube rouge d'un nouveau soleil, le soleil du socialisme. Bien entendu, ils défendaient les luttes ouvrières et se battaient pour des avantages matériels (le terme de « résistance » est un mot clef pour les premières générations de travailleurs conscients). Mais en même temps ils croyaient qu'on ne peut rien attendre du capitalisme bourgeois ni de l'Etat. A lire les journaux de l'ancien mouvement ouvrier, on trouve toujours des remarques du genre : « cette société ne peut offrir aux ouvriers... », « le capitalisme est bien incapable... » (de donner à manger, de loger, de faire justice aux ouvriers ou à leurs enfants), « nous n'avons rien à attendre de la bourgeoisie », etc.

C'est cette mentalité qui s'est fondamentalement transformée. Les travailleurs veulent toujours du travail, des salaires plus élevés, des prix plus bas, la justice, le bien-être, mais ils les réclament et luttent dans les structures existantes ; ils critiquent les gens au pouvoir plutôt que la structure du pouvoir ; ils acceptent la politique et ils acceptent l'Etat ; ils espèrent changer leur situation dans la société. Ils sont « dans le ventre de la baleine. » (11)

---

(11) Allusion à un essai de George Orwell, *Inside the Whale* (1940).

Ce n'est ni l'Allemagne, comme l'espérait Marx, ni des pays comme l'Espagne ou l'Italie, comme s'y attendait Bakounine, mais les Etats-Unis qui sont devenus le « modèle de développement » de la classe ouvrière. Les Etats-Unis ont une longue histoire de luttes ouvrières, mais les luttes comme les organisations ouvrières y ont toujours fini dans le ventre du rêve américain.

Les anarchistes, marxistes et socialistes du XIX<sup>e</sup> siècle avaient en commun l'idée fautive que la bourgeoisie du monde occidental — avec son système économique fondé sur la propriété privée des moyens de production, la concurrence et le capitalisme de laissez-faire — représentait l'ordre bourgeois à son stade suprême. Chaque changement, chaque lutte, croyaient-ils, ne pouvait que se terminer par la lutte finale : la chute de la bourgeoisie, une révolution sociale donnant naissance à la société des travailleurs et au socialisme.

Ils ne prévoient pas que d'autres formes de société bourgeoise puissent se développer. Et c'est pourtant bien ce qui est arrivé. La société bourgeoise n'a pas disparu dans les luttes mais elle a changé (dans les sociétés occidentales) et d'autres formes de domination bourgeoise ont émergé après des révolutions (les nouvelles classes des Etats « communistes » et du tiers monde). La bourgeoisie ne s'est pas évanouie de la surface de la terre suite aux luttes sociales des travailleurs, des anarchistes, des socialistes, des syndicalistes ; bien au contraire, la bourgeoisie s'est servie de l'Etat pour entamer un processus fort réussi, par lequel la classe ouvrière a été absorbée par le système bourgeois. Tandis que la classe ouvrière — qui jadis était une entité sociale autonome, avec sa mentalité spécifique et son système propre de valeurs morales — tombait en décadence, la bourgeoisie ne faisait qu'évoluer. La classe ouvrière a perdu son tempérament révolutionnaire — et l'anarchisme a disparu.

Ce processus — le capital faisant usage de l'Etat pour lâcher quelques concessions aux ouvriers, et détruisant ainsi l'anarchisme, qui ne savait que répondre aux concessions — s'est aussi produit dans les pays qui ont les traditions anarchistes les plus héroïques et les plus longues, comme l'Argentine (12).

---

(12) Voir Osvaldo Bayer, « Die argentinischen Anarchisten », in *Unter dem Pflaster liegt der Strand* 5, Berlin, Karin Kramer 1978 : « On peut dire

La société est devenue plus bourgeoise, et pas moins. La croissance incroyable de l'Etat moderne est une indication du triomphe de la bourgeoisie. L'Etat, avec son appareil impersonnel, ses règles et ses lois, sa philosophie abstraite, est né et a grandi avec la bourgeoisie. C'est l'Etat, et non la propriété privée des moyens de production, qui est l'institution la plus typique de la bourgeoisie. Aujourd'hui la bourgeoisie peut exister sans propriété privée — voir la Russie — mais non pas sans l'Etat.

Les rapports entre l'anarchisme, le mouvement ouvrier et la classe ouvrière reflètent le processus d'absorption des travailleurs dans la société bourgeoisie. Tôt ou tard, partout l'anarchisme et les idées libertaires doivent faire place, au sein du mouvement ouvrier, aux conceptions et aux formes d'organisation politiques et parlementaires. Ce n'est pas parce que les organisations ouvrières ont « mûri », comme le croyaient les socialdémocrates et les communistes, mais parce que ces modèles accélèrent le processus d'intégration. Les résultats sont bien connus : législation sociale par l'Etat, contrôle des organisations syndicales non plus par les travailleurs mais contrôle de ceux-ci par les organisations, par l'Etat et par la politique. On connaît le sort du syndicalisme révolutionnaire et de l'anarcho-syndicalisme.

---

que depuis 1960 le mouvement anarchiste argentin n'existe plus. Que s'est-il passé ? Comment est-il possible qu'un mouvement disparaisse de cette manière, qui était depuis le début du siècle le moteur de toutes les luttes ouvrières, où il avait la majorité absolue ? [...] L'anarchisme pouvait compter sur la grande masse des pauvres tant que la société argentine donnait l'image sans nuance d'une société d'exploiteurs et d'exploités, tant que le travailleur sans aucun droit était livré à un employeur tout puissant. Mais dès que l'Etat s'est mis à distribuer quelques miettes pour que le système ne s'écroule pas, dès que les travailleurs se sont vu accorder quelques garanties et quelques lois fondamentales, dès que l'Etat en tant que fidèle représentant du capital s'est mis à discuter avec les représentants des travailleurs, alors l'anarchisme n'a plus trouvé de réponse convenable. Il a conservé sa position incorruptible : pas de dialogue, pas de pacte. Mais il s'est heurté à l'hostilité. D'abord de la part des socialistes, qui, bien qu'ils aient le même but — la libération des travailleurs — offraient un chemin moins rocailleux : reconnaître l'Etat, discuter avec lui, ne pas s'écarter du parlementarisme et ne pas trop faire de charme aux bêtes fauves. Puis, dès 1917, la révolution russe et le communisme. L'euphorie qui s'en est suivie a fortement désécurisé la classe ouvrière. Bien des groupes étaient fatigués de dizaines d'années de lutte et furent séduits par la voie apparemment plus aisée du bolchevisme. »

Dans le processus d'ajustement de la classe ouvrière par la législation et les réglementations d'Etat, le syndicalisme révolutionnaire est entré en crise parce qu'il ne savait faire face aux dilemmes émergents, et il a presque disparu (il suffit de voir le déclin de l'AIT de Berlin, la scission de la CNT, l'évolution de la SAC vers des positions relativement modérées).

Bakounine et les syndicalistes révolutionnaires partageaient avec Marx une conception fondamentale : les « idées », la « propagande », le « bon exemple » (les projets « utopiques ») ne suffisent pas à réaliser le socialisme, il y faut une force sociale. Le socialisme devait être lié à la lutte économique des travailleurs, à la lutte de classes contre le capitalisme. Ce lien a été brisé par la politique (où les marxistes ont joué un rôle essentiel). La politique liait la lutte économique à la législation sociale et à l'Etat. Ainsi la lutte économique a perdu ses dimensions socialistes et libertaires. Cependant, l'anarchisme (tout comme le syndicalisme d'ailleurs) a plus de dimensions que la seule lutte économique.

L'argument a été avancé que tout le concept de la lutte de classes, que les syndicalistes partagent avec Marx, ne correspond pas à la vision anarchiste de l'humanité. Et il est vrai que l'idée marxiste de la lutte de classes comme seul et unique véhicule de l'histoire humaine et du progrès humain n'est pas une idée anarchiste. Pour l'anarchisme, c'est un des nombreux points dans le combat pour la justice et la liberté. Mais en 1984 il y a d'autres questions, plus fondamentales aujourd'hui : la guerre et la paix, le désastre nucléaire et écologique, le sous-développement.

L'attitude anarchiste face à la classe ouvrière et à la lutte de classes doit être la même désormais que face aux luttes anti-colonialistes : solidaire, mais sans trop d'illusions quant aux perspectives anarchistes.

« Que faire ? »

— V —

Depuis que le romancier révolutionnaire russe Tchernychevsky (13) a posé cette question, elle a hanté des générations de révolutionnaires.

---

(13) Nicolaï Tchernychevsky, *Que faire* (1863).

Lénine l'a délibérément utilisée comme titre de sa brochure sur l'organisation du parti bolchevique. Dans *Fontamara*, le roman d'Ignazio Silone (14), les paysans en font un cri antifasciste dans leur journal clandestin. J'ai retrouvé ce titre sur un périodique du nouveau mouvement ouvrier espagnol, au début des années 70.

Lénine avait une réponse exacte et détaillée à cette question. Dans *Fontamara*, il n'y a pas de réponse : la question reste ouverte. Mais Lénine représentait un principe autoritaire, il était en quête du pouvoir, tandis que Silone et ses paysans ne pensaient pas en termes de rapports de pouvoir autoritaires. Pour les libertaires, la question ne sera jamais résolue une fois pour toutes. Il nous faut nous demander encore et toujours : que faire ?

Je ne prétends pas avoir de réponse, mais peut-être certaines des remarques qui suivent peuvent-elles être utiles.

Tant la composition sociale que la position sociale du mouvement anarchiste se sont profondément modifiées. Les anarchistes rejettent toujours l'ordre existant et sa structure autoritaire. Mais ils ne luttent plus de l'extérieur contre les requins capitalistes : ils sont « dans le ventre de la baleine ». Un de nos problèmes, aujourd'hui, c'est de trouver comment lutter contre le système si nous en sommes partie.

Je sais que nombre d'anarchistes auront des objections contre cette affirmation. Les anarchistes refusent d'être « dans le ventre de la baleine », ils sortent du système et luttent contre lui, ou s'essaient à des alternatives. Mais cela est une décision personnelle (15), et je fais référence au contexte social.

Marx, Bakounine et les syndicalistes révolutionnaires étaient d'avis que le prolétariat, en tant que force socio-économique, était contraint de lutter contre le système, par le simple fait

---

(14) Ignazio Silone, *Fontamara* (1930).

(15) Les « autonomes » emprisonnés à Ségovie (souvent considérés comme les « enragés » de notre époque) répondent comme suit à la question « Que pensez-vous de la jeunesse actuelle ? » « De vastes secteurs de cette jeunesse refusent de jouer le rôle d'exploiteurs, d'exploités ou d'intermédiaires dans ce type d'exploitation ; en un mot, ils refusent le travail salarié » (cit. in *Insurrection*, Londres 1984, n° 2). Le mot clef ici est « refus », c'est-à-dire une décision personnelle. Il vaut la peine de relever que cette décision peut être prise dans toutes les classes : les « exploités » (les premiers cités !), les « exploités », les « intermédiaires ».



de son existence, et non par une simple décision personnelle des travailleurs individuels.

Bien sûr, les décisions personnelles ont toujours été importantes dans la tradition anarchiste. Le terme « anarcho-syndicaliste » lie la décision personnelle (être anarchiste) à une position sociale donnée (être un travailleur organisé).

Il y a toutefois une autre tradition basée seulement — ou essentiellement — sur les décisions personnelles : l'objection de conscience, l'« acte gratuit » et toutes les formes de projets anarchistes, écoles modernes, associations de producteurs, communes.

L'idée qui sous-tend ces projets est bien connue : il nous faut sortir de l'ère capitaliste (comme le dit Landauer) et montrer l'exemple. Au début les projets sont de petites dimensions et idéalistes, et ils le restent ; jamais un vaste mouvement ne s'est développé à partir d'eux. Beaucoup de ces projets ont disparu dans des conflits et des problèmes internes.

Y a-t-il aujourd'hui plus de perspectives pour des projets, des expériences, des modes de vie alternatifs ? Ils sont bien plus nombreux que jamais auparavant, touchent un très grand nombre de personnes — surtout des jeunes — et ont sans aucun doute une influence bien plus considérable que n'en ont jamais eue les vieux idéalistes. Les gens concernés ne « quittent » pas le capitalisme de la manière pacifique à laquelle songeait Landauer, bien au contraire. Ils entrent dans de terribles confrontations avec l'ordre régnant. Aux yeux du public, ce sont ces confrontations qui fixent l'image de l'anarchiste. Ce qui est plus intéressant, toutefois, c'est la distance incroyable qu'il y a entre des revendications souvent modestes et la dureté des confrontations (pas seulement avec les flics, mais aussi avec la presse, dans les débats publics). Le mouvement zurichois de 1980 en est un bon exemple. Je crains qu'il n'y ait souvent beaucoup de violence sans guère de perspectives de créer des alternatives réelles pour l'ensemble de la société. Je crains aussi que la violence n'ait pour effet l'isolement par rapport à la population (16).

---

(16) Dans l'anarchisme individualiste, comme dans ces projets, il y a une forte tendance à l'auto-isolement anarchiste. Il n'est pas surprenant que les individualistes aient rejoint les vraies communautés sociales anarchistes dès après 1900. Aujourd'hui encore on se rappelle la vignette

L'idée d'une révolution « complète », détruisant l'ordre régnant, n'est plus réaliste pour les anarchistes « dans le ventre de la baleine », elle a même perdu son attrait, du moins dans le monde occidental. La plupart des gens s'intéressent à la manière dont on peut transformer les structures autoritaires en relations anarchistes.

Cela veut dire que l'ancienne tradition ouvrière de l'anarchisme, avec le syndicalisme révolutionnaire, l'idée de la grève générale et de la lutte de classes, est quasiment passée et offre des perspectives limitées.

Il en va de même pour la deuxième tradition, la création d'îlots libertaires dans l'océan autoritaire : là aussi les perspectives sont bien limitées.

Mais il existe une troisième tradition, associée à Kropotkine et au communisme anarchiste, la tradition communaliste. Elle s'est plus intéressée aux gens dans leur totalité, à l'individu comme consommateur, et moins au concept de classe. Il est intéressant de voir que bien des thèmes de l'anarchisme des années soixante entrent dans ce cadre : l'anarcho-féminisme, les luttes de quartier, l'antimilitarisme, les questions écologiques et nucléaires, l'autogestion (qui ne se limite plus aujourd'hui aux travailleurs industriels), les questions de consommation.

Je ne prétends pas bien sûr faire revivre Kropotkine. Ce que j'ai à l'esprit est une attitude par rapport à des domaines qui concernent les gens du commun : comme consommateurs plus que comme producteurs, comme victimes de toutes sortes de contrôles. Une attitude qui ne tend pas à l'isolement, qui rejoint les mouvements populaires avec des propositions pratiques et des activités militantes, basée sur et nourrie par le rêve anarchiste.

Le vieil anarchisme avait une ardente ferveur militante. Aujourd'hui les perspectives ne consistent pas dans la révolution contre l'autorité, mais dans l'érosion du principe d'autorité. Les structures autoritaires sont plus puissantes que jamais,

---

du journal d'E. Armand, *L'Unique* : l'anarchiste libre regardant du haut d'un rocher les masses éloignées marchant comme des moutons vers trois bâtiments — l'usine, la caserne et l'école (ou l'église). Il n'y a certes pas de relation maître-esclave entre l'homme libre sur son roc et les masses, mais Armand semble avoir oublié que l'homme n'est libre que si les autres le sont aussi.

mais peut-être leur érosion est-elle plus aisée qu'à l'ère du socialisme révolutionnaire.

Non seulement la classe ouvrière a évolué vers la bourgeoisie, mais la bourgeoisie même a évolué. La révolte contre les valeurs de l'ordre régnant dans les années soixante a été une révolte des fils et des filles de la bourgeoisie, redécouvrant ou réinventant l'héritage socialiste et libertaire.

Il est impossible de prédire comment cette érosion va affecter les pouvoirs de destruction et l'autoritarisme. S'il n'y a pas d'alternatives libertaires, l'érosion créera de la frustration et de l'agression, et de nouvelles formes de domination autoritaire. Hier encore fascisme et stalinisme étaient à l'œuvre. Aujourd'hui nous voyons que sont au pouvoir la frustration, l'agression et de petits Big Brothers. Créer un anarchisme positif me semble le choix le plus prometteur : cela signifie l'érosion de la vieille autorité et la tentative d'en éviter de nouvelles, plus amères, par la création d'alternatives libertaires, non pour des individus ou des sous-cultures, mais pour tout un chacun, pour la société.

*(Traduit de l'anglais par Marianne Enckell)*

# POUR UN BILAN HISTORIQUE ET IDEOLOGIQUE DE L'ANARCHISME

par

Nico BERTI

L'anarchisme est parvenu à un tournant radical de son histoire. Les forces qui lui avaient donné naissance et avaient permis son développement se sont désormais évanouies, et il faut considérer cette disparition comme irréversible. L'anarchisme a perdu une grande partie de ses caractéristiques historiques et idéologiques, qui s'étaient constituées à une époque aujourd'hui révolue. D'où un problème fondamental : l'achèvement de ce cycle historique ne met-il pas en cause l'identité même de l'anarchisme en tant que tel ? Que reste-t-il de l'anarchisme ? Ce qui en reste a-t-il encore quelque chose à voir avec l'anarchisme que nous avons connu et pratiqué ? Si ces questions ont un sens, est-il possible de faire comme le *Guépard*, de tout changer pour ne rien changer ? de modifier intégralement pour conserver intégralement ?

Je crois qu'il faut répondre sérieusement à ces questions : il en va de l'avenir de l'anarchisme et, par conséquent, du nôtre. Voilà pourquoi j'ai commencé par ces interrogations. Elles seront l'horizon « spéculatif » du projet, certes présomptueux, que je forme : celui de tracer, fût-ce à grands traits et sommairement, un bilan historique et idéologique de l'anarchisme, afin justement de retrouver le sens et la direction qu'il peut prendre dans l'avenir.

La première question concerne la nature même de l'anarchisme : on ne peut faire un bilan si l'on ne s'est pas mis d'accord sur ce qu'on entend par anarchisme, de quel anarchisme nous parlons. Question, peut-on dire, « ontologique », puisqu'il faut parvenir à l'être de l'anarchisme, à son essence ultime et irréductible. Il s'agit de mettre en lumière et ses origines — ses éléments originaux et constitutifs — et le cadre de sa phénoménologie historique (car tout n'a pas été anarchiste qui s'est proclamé tel). Donc, décider de quel anarchisme nous parlons, cela veut dire indiquer de manière nette sa réalité historique concrète et sa nature idéologique. Cela suppose un raisonnement de type circulaire : « choisir » d'une part ce que l'on veut voir dans l'histoire, puis tirer de cette histoire l'histoire de l'anarchisme qui soit en mesure de confirmer idéologiquement le critère du choix. L'être de l'anarchisme ne vit pas dans les cieux, mais dans les entrailles de l'histoire réelle : dire quelle est l'histoire réelle de l'anarchisme, donc son historicité, c'est précisément dire quelle est son essence véritable, donc son être. L'ontologie de l'anarchisme est la synthèse cohérente de sa réalité historique concrète et de sa nature idéologique.

Mais cette démarche ambivalente, oscillant entre histoire et idéologie, ne fait que marquer le cadre méthodologique de notre recherche et non son contenu ni ses propositions. Voici donc une première affirmation décisive : pour mettre au jour l'être de l'anarchisme, il faut opérer une distinction fondamentale entre anarchisme et mouvement anarchiste, entre une réalité historique concrète, précise et univoque et le modèle idéal tel qu'on peut le concevoir de la façon la plus complète, plurielle et extensive. Cette distinction épistémologique est d'une absolue nécessité. Ces considérations sont bien compliquées, mais j'insiste pour qu'on veuille bien franchir ce passage, au-delà duquel — que le lecteur se rassure — le terrain est plus défriché.

Etablir une distinction fondamentale entre anarchisme et mouvement anarchiste, entre les potentialités d'un modèle universel et les traits spécifiques d'une réalité, cela signifie non seulement libérer toute notre capacité de penser l'universalité de ce modèle, mais encore introduire un critère d'interprétation qui permette de porter un jugement de valeur sur l'histoire de l'anarchisme, qui est l'histoire réelle du mouvement anarchiste.

## L'anarchisme

En schématisant à outrance, nous pouvons dire que l'anarchisme est le résultat d'une conjonction complexe entre l'onde longue de la sécularisation (\*), avec ce qu'elle comporte de « désenchantement » progressif et inexorable du monde, et les deux effets historiques qui en ont avalisé et scandé la progression : la révolution industrielle et la révolution française. L'anarchisme est le sommet culturel atteint par cette formidable conjonction, marquée tout entière par une dimension révolutionnaire au sens le plus large du terme ; il est donc — de toute nécessité — le point le plus élevé de ce processus. La négation transversale de toute autorité divine et humaine, la critique du principe d'autorité à tous les niveaux de ses déterminations historiques données et possibles, ou si l'on veut la critique de l'existant et de toute réalité future qui se conformerait aux mêmes principes, situent l'anarchisme sur la frontière incertaine qui sépare le terrain de la critique révolutionnaire sous toutes ses formes du no man's land du nihilisme.

En tous cas, les origines de l'anarchisme doivent être recherchées dans les événements révolutionnaires qui se produisent dans l'Europe des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle et qui marquent l'émergence de l'ère contemporaine. Plus précisément, on peut dire que l'anarchisme est l'enfant des Lumières, dans leur version extrémiste, et donc d'une expression fondamentale de l'histoire humaine. Seule la présence au même moment de tous ces éléments a permis son jaillissement. En somme, *ce n'est que lorsque la sécularisation va au bout de sa logique* que peut prendre naissance une culture anarchiste au sens plein du terme. C'est pourquoi l'anarchisme est né en Europe et non, par exemple, en Afrique ou au Moyen Orient, c'est pourquoi il apparaît entre la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle et non auparavant. Voici son universalité : une fois ouverte la voie de la sécularisation, l'anarchisme devient un aboutissement absolument logique, un rendez-vous immanquable de

---

(\*) J'entends par sécularisation le processus d'érosion progressive de la foi en Dieu qui caractérise l'époque moderne et qui débouche dans l'âge des Lumières athée. Le concept de sécularisation imprègne toute forme de refus des valeurs absolues. C'est donc une condition pour jeter un regard désenchanté sur le monde, et donc en un certain sens un mode de déchiffrement de l'idéologie de la domination.

l'esprit humain. L'anarchisme, qui s'est constitué culturellement en tant que création humaine universelle, reste dans son essence conforme à cette marque d'origine. Dans sa constitution historique, ce moment créatif universel est prioritaire et fondamental, car il précède de beaucoup la naissance de l'anarchisme en tant que mouvement politique et social. *L'anarchisme n'a aucune origine de classe, à la différence du mouvement anarchiste.* Son apparition, et par conséquent ses caractères premiers sont irréductibles à toutes les explications des historiens qui ont voulu l'assimiler à la naissance du mouvement anarchiste, déduisant en quelque sorte sa nature et ses traits idéologiques des contingences composites et contradictoires du mouvement.

Quelles sont alors les propositions de l'anarchisme, entendu comme moment de création humaine universelle, comme aboutissement de la sécularisation ? Ce sont celles-là même qui sont à la base du socialisme et du libéralisme, eux aussi produits de la sécularisation. Pour mettre en évidence les contenus positifs de l'anarchisme, il suffit de montrer la *genèse historique d'une synthèse* qui au cours de son développement s'est peu à peu dépouillée des éléments inconciliables avec leur logique propre.

L'anarchisme naît comme volonté de synthèse entre deux grands principes, le principe de liberté et le principe d'égalité ; plus précisément, il se veut l'articulation logique des fondements du libéralisme et du socialisme. Ce n'est pas un hasard s'il se constitue à cheval entre les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle : il est à la fois réflexion théorique sur les limites historiques et logiques de l'idée libérale et de l'idée socialiste, et élaboration idéologique visant à dépasser ce qu'il y a de partiel dans leurs principes. La liberté individuelle ne se réalise vraiment que par le développement complet de l'égalité sociale, et celle-ci ne se réalise vraiment que par le complet développement de la liberté individuelle. En somme, pour réaliser l'égalité il faut avoir recours à la liberté, pour réaliser la liberté il faut avoir recours à l'égalité. Pour réaliser l'une, *avoir recours* à l'autre : c'est-à-dire mener jusqu'au bout les présupposés de l'une et de l'autre, donc en accepter toutes les conséquences. En d'autres termes, l'anarchisme reproche au libéralisme d'être une doctrine partielle de la liberté, et au socialisme d'être une doctrine partielle de l'égalité. Ces deux doctrines entendent réaliser leurs

principes par le moyen de la loi — et donc par celui d'un pouvoir — alors que l'anarchisme veut démontrer que ce n'est qu'en dépassant le cadre juridique qu'on peut donner pleine valeur à ce que l'une et l'autre s'efforcent de promouvoir. Pour l'anarchisme, le parcours qui va de tous pour arriver à chacun (l'idée de l'égalité sociale) ne peut s'interrompre à mi-chemin, là où l'égalité tend *de fait* à devenir liberté, une liberté qui, s'élargissant peu à peu *selon les présupposés de l'égalité*, mène à organiser les relations entre les hommes non plus en fonction de l'expression juridique du principe d'égalité, mais en fonction des *conséquences* entraînées par la liberté de chacun. De même, le parcours qui part de chacun pour arriver à tous (l'idée de la liberté individuelle) ne doit pas s'interrompre à mi-chemin, là où la liberté tend *de fait* à devenir égalité, une égalité qui, s'élargissant peu à peu *selon les présupposés de la liberté*, mène à organiser les relations entre les hommes non plus selon l'expression juridique du principe de liberté mais selon les *conséquences* entraînées par l'égalité entre tous. Ce sont les rapports de forces produits par le complet développement des principes (et non de leur expression juridique) qui permettent leur réalisation. Les principes doivent devenir des choses pour pouvoir valoir comme principes ; pour cela ils doivent être réalisés et acceptés jusqu'à leurs dernières conséquences.

L'intégration des deux principes en un seul développement organique constitue la « formule idéale » de l'anarchisme. En tant que doctrine, on voit donc qu'il est à égale distance du libéralisme et du socialisme, et que ce qui le sépare et le distingue de ces derniers, c'est sa double définition épistémologique et éthique. L'ambition est gigantesque : l'anarchisme prétend en effet avoir forgé la clef épistémologique sans laquelle il n'y a pas d'émancipation humaine réelle et complète. Cette clef consiste à prendre à la lettre les principes éthiques de la liberté et de l'égalité qui sont la base de sa construction théorique. Principes qui, lorsqu'ils s'inscrivent *en même temps* — et c'est là tout le secret — dans le réel, sont intrinsèquement révolutionnaires.

Ce qu'il faut donc entendre par anarchisme au sens le plus global, c'est-à-dire *l'être* de l'anarchisme, est un produit du processus de sécularisation porté à son plus haut point. Ce processus donne naissance aux deux grands mouvements



éthico-politiques de l'ère contemporaine, le libéralisme et le socialisme, dont la synthèse la plus cohérente et la plus poussée aboutit à l'anarchisme. Celui-ci, toutefois, est bien plus qu'une synthèse : il provoque une mutation génétique radicale des deux grands principes de la liberté et de l'égalité, qui se transforment en principes libertaires et égalitaires. La dimension révolutionnaire de l'anarchisme vient de la reconnaissance logique et éthique des deux principes de la liberté et de l'égalité pris, pour ainsi dire, à la racine. Ils deviennent principes libertaires et égalitaires en donnant naissance à une idéologie révolutionnaire, à quelque chose de nouveau qui est précisément l'idéologie anarchiste. La nature idéologique intime et irréductible de l'anarchisme réside donc dans cette mutation génétique due à la reconnaissance logique et éthique du principe de la liberté et du principe de l'égalité, sous l'angle de leur mise en œuvre simultanée comme instrument révolutionnaire.

Ce qui précède pourrait être défini comme la condition formelle nécessaire (au sens kantien du terme) pour distinguer, d'un point de vue doctrinal, ce qui est anarchiste et ce qui ne l'est pas. De même que pour Kant il n'y a de connaissance qu'à travers les formes pures a priori de l'espace et du temps, de même on ne peut parler d'idéologie anarchiste que si celle-ci satisfait a priori les conditions formelles de l'équilibre cohérent entre les instances de la liberté et celles de l'égalité.

Autour de cet axe central, de ce modèle à la fois interprétatif et idéal, on peut dessiner la carte de l'idéologie anarchiste comme doctrine positive telle qu'elle s'est manifestée dans l'histoire et telle qu'elle a été élaborée et exposée par ses théoriciens et ses militants. Sans entrer dans une analyse détaillée, qui serait inutile ici, il suffira de rappeler que les diverses tendances produites par la pensée libertaire selon les époques, les lieux, les traditions et les circonstances doivent, précisément pour être libertaires, suivre cette orbite. Toutes les tendances, depuis l'ultra-communiste jusqu'à l'ultra-individualiste, en passant par les multiples gradations et variables possibles, doivent respecter cette condition formelle pour être véritablement anarchistes, sous peine d'être exclues du sein de l'anarchisme. Nous pouvons aujourd'hui en mesurer l'authenticité, et dire par exemple ce qu'il y avait d'anarchisme cohérent et de non anarchiste dans les doctrines de Malatesta, de Bakounine, de Kropotkine, de Proudhon, sur la base de ce

modèle « herméneutique » et « idéal », de cette discrimination formelle a priori.

## Le mouvement anarchiste

J'ai mis au jour l'être de l'anarchisme, comme création humaine universelle, à partir de ses origines ; je vais maintenant chercher à retrouver ses caractères historiques primaires à partir du mouvement anarchiste, en tant que mouvement politique et social spécifique. Si le modèle de son essence idéologique nous donne aujourd'hui un critère pour évaluer et distinguer ce qui a été ou n'a pas été anarchiste, ses caractères historiques primaires nous permettront d'expliquer les scissions essentielles de son histoire concrète — qui est, je le répète, l'histoire réelle du mouvement anarchiste.

Une première question se pose ici, qui est à dire vrai absolument décisive. Comment expliquer le décalage entre cette équidistance « parfaite » qui met l'anarchisme entre le libéralisme et le socialisme d'une part, et d'autre part l'appartenance historique « objective » du mouvement anarchiste au mouvement socialiste et ouvrier en général ? N'y a-t-il pas là une contradiction qui obscurcit considérablement la connexion entre anarchisme et mouvement anarchiste ? On pourrait répondre par une pirouette, et dire que l'histoire est en soi une perpétuelle contradiction, que la réalisation d'un modèle parfait n'appartient pas aux choses d'ici-bas. Dans le monde où nous vivons, la réalisation est toujours imparfaite et se traduit, dans le cas présent, par un déséquilibre. Mais c'est justement dans le rapport entre l'histoire « manquée » de l'anarchisme en tant que tel et l'histoire concrète du mouvement anarchiste que se manifeste pleinement cette « ontologie » dont nous parlions au début, qui se situe entre la nature idéologique et l'histoire concrète de l'anarchisme. La connexion entre ces deux aspects, entre anarchisme et mouvement anarchiste, est historique : en bref, le mouvement anarchiste devait naître dans le milieu socialiste, parce qu'en Europe c'est le mouvement socialiste qui se trouvait de fait, et pas seulement en théorie, dans le prolongement historique de la sécularisation. Mais attention : de la sécularisation sous sa forme particulière de la transformation sociale révolutionnaire.

C'est là que l'on trouve la raison de la connexion étroite

entre anarchisme et mouvement anarchiste, et entre ce dernier et mouvement socialiste. Voyons cela de plus près.

Nous avons dit que le libéralisme, le socialisme et l'anarchisme sont des produits historiques de la sécularisation, et que l'anarchisme représente la confluence logique des exigences fondamentales du principe de liberté et du principe d'égalité, qu'il est donc l'aboutissement logique ultime et inévitable de cette phase historique. Nous avons dit aussi que l'anarchisme est idéologiquement à égale distance du libéralisme et du socialisme ; la démonstration peut être étayée en retraçant les différentes positions de ces trois mouvements face à la modernisation déclenchée par le processus de sécularisation. Tandis que le libéralisme et le socialisme absorbent sans critique toute la logique inhérente à la rationalité capitaliste que produit ce processus (le marxisme, comme on le sait, n'est autre chose que la rationalité capitaliste retournée), l'anarchisme n'a pas de position univoque. S'il est pour une part le point le plus poussé de la sécularisation, il en est aussi la contestation radicale. Et c'est précisément ce que montre le mouvement anarchiste, dont toute l'histoire consiste en une réaction radicale et univoque à la perte de sens entraînée par cette sécularisation même.

Quel est en effet le caractère fondamental du mouvement anarchiste, depuis ses origines jusqu'à nos jours ? Personne, me semble-t-il, ne contestera qu'il réside dans une dualité insurmontable et contradictoire : le mouvement anarchiste est le seul mouvement qui ait été historiquement politique mais afin seulement de satisfaire ses exigences éthiques premières et irréductibles. Aux origines du mouvement anarchiste — né véritablement à Saint-Imier en septembre 1872 — il y a un refus irréversible et frappé d'une contradiction intrinsèque, puisque d'une part il se constitue politiquement, et que de l'autre il se nie comme tel. Toute l'action politique du mouvement anarchiste tend à nier la politique, dans le sens où il se refuse a priori à la gérer de quelque façon que ce soit. De sorte que si l'anarchisme, dans sa version illuministe, participait de l'esprit désacralisateur et dissolvant de la sécularisation, le mouvement anarchiste apporte une réponse à cette sécularisation, précisément sous la forme d'une rupture historique et radicale avec la tradition machiavélienne fondée sur la séparation entre l'éthique et la politique. On peut même dire

que la sécularisation qui a commencé à la Renaissance trouve ici son terme, dans la mesure où la perte de sens entraînée par cette séparation se conclut avec la naissance du mouvement anarchiste, qui y répond en restituant à la politique une signification d'ordre éthique. Que l'on relise les « minutes » de son acte de naissance, les fameuses résolutions de Saint-Imier, et l'on verra qu'elles sont d'une part l'expression évidente de la « logique du dépassement » produite par le processus de sécularisation (l'avant-garde politique du prolétariat y est à juste titre désignée comme un nouveau véhicule de mystification et de domination, la révolution authentique est rapportée à une « logique » et non pas à un sujet historique déterminé), tandis que de l'autre elles reflètent exactement la limite ultime de cette même logique, au-delà de laquelle, évidemment, seule une dimension éthique peut redonner un sens à la politique.

Par rapport à la modernisation objective mise en route par le processus de sécularisation, le mouvement ouvrier et socialiste est né plus comme un phénomène de réaction que comme un phénomène de révolution. En effet la modernisation, en dissolvant toutes les codifications antérieures des significations sociales, politiques, économiques, éthiques, etc., provoque justement une réaction à cette dissolution. Ce n'est pas par hasard que le mouvement anarchiste naît dans le milieu socialiste et ouvrier, parce qu'il participe de cette réaction, mais il en participe à un double sens. En abolissant la séparation machiavélienne, il porte à ses dernières conséquences le processus de sécularisation lui-même, dont il traduit la dimension politique en termes éthiques. Il accomplit donc une reconstitution de sens. Mais cette reconstitution repose sur la logique du « dépassement » caractéristique de la sécularisation, et c'est pourquoi le mouvement ouvrier et socialiste, qui socialement et historiquement est une réaction à la modernisation, devient avec le mouvement anarchiste un phénomène de révolution radicale.

Voici donc comment s'établit la comparaison historique entre libéralisme, socialisme et anarchisme. Le libéralisme et le socialisme se reflètent l'un l'autre, car l'un et l'autre se situent clairement dans le sillage de la sécularisation : le premier incarne la rationalité des Lumières, historiquement extérieure à la logique capitaliste ; le second est une réaction sociale à la perte de sens entraînée par le processus de sécularisation,

et aboutit au marxisme non pas en apportant une signification nouvelle, mais en se contentant de renverser cette logique. Tous deux se situent irrémédiablement dans l'histoire, et seulement dans l'histoire. Qu'en est-il de l'anarchisme ?

L'anarchisme introduit dans le corps social du mouvement ouvrier et socialiste la logique sécularisante des Lumières. En tant que mouvement, résolvant la politique dans l'éthique, il apporte une signification autonome (hors de toute nécessité dialectique) à la réaction sociale entraînée par la modernisation et la transmute en révolution radicale. Dans la mesure où il participe pleinement à ce processus historique, il éclate et se divise inéluctablement, tantôt prenant une position critique radicale à l'égard de la sécularisation même, justement en résolvant la politique dans l'éthique, tantôt activant sans trêve la logique désacralisante de la sécularisation. L'anarchisme est *dans* l'histoire mais *contre* l'histoire.

La connexion entre anarchisme et mouvement anarchiste, et entre mouvement anarchiste et mouvement socialiste, s'éclaire donc à la lumière de cette dualité, qui n'est pas un artifice dialectique mais correspond à l'historicité effective de l'anarchisme lorsqu'il se fait mouvement anarchiste. On voit ici comment sa situation à équidistance du libéralisme et du socialisme se traduit par un éclatement et une division dramatiques et parfois conflictuels, clefs de l' « ontologie » évoquée plus haut, et dont le développement devient désormais explication de son histoire réelle.

### **La phase socialiste du mouvement anarchiste**

Ce que nous avons dit jusqu'ici montre combien il est difficile d'appliquer les seules catégories politiques aux vicissitudes historiques complexes du mouvement anarchiste. Pour en saisir le sens, il faut en effet avoir recours à plusieurs disciplines et à plusieurs logiques. Avant tout, pour comprendre pourquoi le mouvement anarchiste a perdu (dans la mesure où toute son histoire en tant que mouvement politique motivé par des intentions éthiques est l'histoire d'un sujet perdant, sans autre destin), il faut savoir mesurer dans toutes ces conséquences possibles sa dualité « ontologique » structurelle, source à son tour d'une division paralysante entre le moment éthique et le moment politique.

Une définition pertinente du mouvement anarchiste selon cette clef d'interprétation historique pourrait être celle-ci : le mouvement anarchiste est un sujet éthique qui agit politiquement à l'intérieur d'un corps social. Tout en ayant des dimensions multiples, il parcourt ainsi sans grandes contradictions sa première phase historique, soit de 1872 à 1917. Le mouvement anarchiste, apparu comme « hérésie » dans la Première Internationale (mais la revendication de l'authenticité internationaliste était justement de signe anarchiste, et non marxiste), conserve jusqu'en 1917 ces prérogatives fondamentales : l'internationalisme demeure révolutionnaire dans la mesure seulement où la lutte politique ne se superpose pas à la lutte sociale et ne la domine pas : la révolution, par définition, ne peut être ni « remise » ni « diluée » parce qu'on ne peut ni remettre ni diluer un principe et une logique, c'est-à-dire une manière d'être et une attitude ; donc elle ne peut pas être politique, mais seulement sociale (c'est-à-dire universelle) ; entre le « Monde bourgeois », avec son Dieu, son Etat et son Capital, et le monde prolétaire il ne peut y avoir aucune médiation.

Ce qu'il importe de voir dans cette phase historique, ce sont deux caractéristiques fondamentales, l'une subjective, l'autre objective. La caractéristique subjective concerne évidemment le mouvement anarchiste, dont l'action historique peut être ramenée à une signification précise : l'application de la logique sécularisante, sous la forme particulière d'une révolution sociale renversant la révolution politique, l'amène à prendre de plus en plus le rôle de gardien, à ses yeux comme aux yeux du prolétariat, d'une image : l'image de la révolution. De cette façon, la diversité croissante du déroulement de l'histoire, tout en l'alimentant et en la médiatisant par de multiples formes idéologiques et opératives (mutualisme, collectivisme, communisme, individualisme, anti-militarisme, communautarisme, pacifisme, syndicalisme, etc.), ne modifie en rien son essence ultime, qui reste révolutionnaire tout court, sans médiation. Paradoxalement, au fur et à mesure qu'il est médiatisé, il se décante, mais en même temps qu'il se décante en tant qu'anarchisme pur et pure révolution (gardien d'une image toujours plus « pure » face aux trahisons et aux médiations réformistes et autoritaires), il tend à occuper un espace social de plus en plus restreint (hormis en Espagne et pour partie en Russie) et à ne ressurgir que lorsque l'antagonisme social fait reculer la médiation politique et prend la forme d'une rébellion ouverte

(comme divers mouvements insurrectionnels ou à forte connotation conflictuelle en Italie, France, Espagne, Russie, Etats-Unis, etc.). La fusion anarchiste de la politique dans l'éthique, c'est-à-dire la révolution sociale comprise comme une révolution humaine universelle, internationaliste, politique et économique également, sexuelle et anti-autoritaire, pédagogique et participative, partout et toujours, comme pathos éthique, dans son ampleur planétaire et illuministe, ne néglige pas les possibilités historiques mais les réduit à une « occasion » (c'est là le sens précis de l'insurrectionnalisme). Ce qui reste prioritaire, c'est donc la révolution, et non pas ses formes contingentes que détermine de fois en fois le développement historique médiatisé par le surgissement des nouvelles subjectivités.

Quant à la caractéristique objective, elle peut se résumer en quelques mots : pendant toute cette phase il y a deux camps, le monde prolétaire et le monde bourgeois. Comme système sociologique, il n'y a qu'une seule société, la société capitaliste bourgeoise, et un seul terme antagoniste, le mouvement ouvrier. C'est à l'intérieur de celui-ci que s'affrontent le mouvement anarchiste et le mouvement marxiste. Même si, au cours des années, les marxistes (surtout leurs versions réformiste et social-démocrate) gagnent beaucoup de terrain sur les anarchistes, l'issue de la lutte reste ouverte et on ne peut encore dire si la victoire reviendra à coup sûr aux autoritaires. En effet, la société bourgeoise doit encore être abattue et le socialisme reste à réaliser. En somme, la signification historique et stratégique de toute cette phase se résume dans le fait qu'il y a deux sujets principaux, socialisme contre capitalisme, et deux sujets concurrents dans le socialisme, anarchisme et marxisme. L'objectivité de la situation historique fait toutefois que la lutte entre ces deux derniers n'aboutit jamais à un duel à mort : *ils sont subjectivement ennemis, mais objectivement alliés.*

## **La révolution russe et ses conséquences**

C'est la révolution d'octobre qui change tout, en assignant à chacun le rôle qui correspond historiquement à ses propres caractères génétiques. La révolution d'octobre fait d'abord de l'affrontement entre marxisme et anarchisme une lutte à mort (l'anarchisme, comme on le sait, sera purement et simplement

exterminé), mettant ainsi en évidence leur différence idéologique et sociale radicale ; elle déplace ensuite l'anarchisme, de manière définitive, sur un nouveau terrain historique, afin qu'il sorte *de facto* du camp socialiste même s'il y reste sur le plan idéologique ; elle modifie, enfin, tout le cadre mondial des rapports de force. A partir de la révolution russe, le champ de bataille n'est plus divisé en deux mais en trois : le monde socialiste, le monde capitaliste et le mouvement révolutionnaire anarchiste. Mais le mouvement anarchiste se réduit désormais à un espoir lointain, du moment que le marxisme l'a emporté et a pour la première fois au monde réalisé le socialisme. Quel impact cette victoire a-t-elle eu sur la lutte entre marxisme et anarchisme, ce n'est pas ici le lieu d'en parler : le prolétariat a pu voir en Russie le socialisme se transformer d'une utopie vague en une réalité concrète. Le mythe durera des décennies et influencera des millions de prolétaires, faisant reculer le mouvement anarchiste qui perdra en quelques années, dans la plupart des pays, des positions qu'il avait gagnées dans la sueur et le sang. Il produira partout, pour les marxistes actifs hors de Russie, une rente de situation qui aujourd'hui encore n'est pas totalement épuisée.

Naturellement tout ceci est dit d'un point de vue historico-stratégique. Mais du point de vue du socialisme comme émancipation humaine intégrale, du point de vue anarchiste, quelle est la signification de la révolution russe ?

Eh bien, je crois que son expérience désastreuse, véritable déchet historique du socialisme, résume de manière exemplaire (l'autre exemple étant la révolution espagnole) à la fois le sens de la confrontation entre marxisme et anarchisme et les apories internes de l'anarchisme. La révolution russe souligne bien l'absence totale, dans le socialisme, d'une théorie politique adéquate au socialisme même. Dans le marxisme, cette absence est compensée par la dictature du prolétariat qui se traduit, comme elle ne peut pas s'explicitier en tant que telle, non pas par une théorie politique opérationnelle mais par une idéologie démagogique. Dans l'anarchisme, en revanche, l'absence d'une théorie politique est la raison même du mouvement anarchiste, né justement de cette négation (la sécularisation révolutionnaire, par laquelle la révolution sociale humaine universelle dépasse la révolution politique, véhicule d'un nouveau pouvoir). Elle ne peut donc être surmontée. C'est ainsi que la révolution russe



devient la proie des marxistes, parce que les anarchistes ne savent pas opposer à leur idéologie démagogique une action politique anarchiste. A la manipulation machiavélique des soviets par les bolcheviques, les anarchistes répondent en proposant une simple généralisation des soviets, c'est-à-dire pratiquement rien. En d'autres termes, ils sont incapables de défendre politiquement le principe méthodologique (ou l'un des principes) de la révolution sociale.

C'est ici que les anarchistes peuvent constater pour la première fois, face à une épreuve décisive, les effets pratiques néfastes qu'entraîne l'absorption complète de la politique dans l'éthique. Et cela au moment même où, paradoxalement, l'anarchisme l'emporte sur le plan théorique. Il l'emporte surtout dans la mesure où la révolution russe confirme les analyses anarchistes sur le primat de la politique sur l'économie : la révolution n'a pas éclaté au centre du système capitaliste, mais à sa périphérie. Plus précisément, on voit l'importance décisive de la volonté politique comme facteur déterminant de rupture révolutionnaire, et donc le rapport entre cette volonté subjective et la possibilité historique de réalisation du socialisme, possibilité qui est justement indépendante du degré de développement capitaliste et de modernisation globale (comme toutes les révolutions dites socialistes, après la révolution russe, le confirmeront). L'anarchisme l'emporte aussi par ses prévisions sur la nature irrémédiablement totalitaire du socialisme marxiste, véhicule de la domination d'une nouvelle classe (la « bureaucratie rouge ») dont tout le pouvoir repose non sur la propriété privée-juridique des moyens de production mais sur leur propriété intellectuelle. Enfin il l'emporte parce que ce pouvoir même de la bureaucratie, qui s'établit avec le caractère totalitaire de l'Etat, provient non pas de l'élimination du capitalisme (comme le voudrait l'historiographie libérale) mais de la forme particulière que prend cette élimination. En somme, c'est la dimension politique qui est la cause décisive de l'échec du socialisme et du succès de l'Etat : les marxistes ont établi le régime le plus totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle dans la mesure où ils se sont acharnés à déléguer au pouvoir d'Etat les chances du socialisme.

La victoire de l'anarchisme au plan de la raison théorique est donc directement proportionnelle à sa défaite au plan de la raison pratique, comme si tout s'était joué sur ce rapport

tragique et paradoxal. Le mouvement anarchiste ne peut transmuier sa volonté révolutionnaire — qui, répétons-le, est politique dans sa forme mais éthique dans son intention — en une volonté toute politique qui dirigerait le processus révolutionnaire dans son ensemble (sous peine de mettre fin à la dimension sociale spontanée de l'instauration des soviets, dont se nourrit le subjectivisme anarchiste) ; il est donc incapable de passer du moment négatif de la révolution/insurrection au moment positif de sa gestion. Mais il est tout aussi incapable de s'opposer à la détermination de type léniniste et jacobin, car pour ce faire, étant donnés les rapports de force défavorables, il devrait s'allier avec d'autres forces politiques et sociales qui, dans ce contexte révolutionnaire d'une transformation socio-économique profonde et quasi-irréversible, sont sûrement plus modérées que les anarchistes et que les bolcheviques.

Dans la mesure où la révolution sociale « spontanée » a besoin d'une révolution politique « volontaire » (la condition historique qui donne théoriquement raison à l'anarchisme et tort au marxisme), le mouvement anarchiste finit ainsi par être prisonnier de lui-même. S'il s'aventure trop loin sur le plan politique (à supposer que dans cette situation il ait eu la capacité théorico-opérative de le faire), il tend à se substituer à la spontanéité sociale, et entre donc en contradiction avec ses propres fins ; si en revanche il laisse libre jeu aux forces sociales et qu'il se désengage sur le plan politique (comme cela s'est passé en fait, à l'exception de la complexe expérience makhnoviste), il œuvre alors en faveur de l'expansion bolchevique qui est fondée sur la détermination toute politique d'assumer entièrement la gestion du processus révolutionnaire ; si, enfin, il tente d'endiguer l'avance bolchevique en s'alliant avec d'autres forces, il est contraint d'accepter une politique (ou du moins de composer avec elle) qui tend à freiner ou à faire reculer le processus révolutionnaire, ce qui répugne naturellement aux anarchistes en tant que révolutionnaires. En somme, pour agir à son avantage, le mouvement anarchiste devrait mettre de côté son « extrémisme révolutionnaire », renonçant ainsi en partie à son identité ; il devrait être beaucoup moins « idéologique » et avoir beaucoup moins de scrupules, être moins éthique et plus politique.

## Entre la démocratie et le totalitarisme

Pendant les vingt ans qui vont de 1917 à 1937, toutes les possibilités historiques du mouvement anarchiste né en 1872 sont consumées. Un cycle se clôt pour toujours. Dans le monde socialiste, le mouvement anarchiste a été exterminé physiquement : il ne peut plus constituer en aucun cas une alternative. Dans le monde capitaliste, il doit tenir compte de la réaction totalitaire qui monte en Europe (Italie, Espagne, Allemagne, Hongrie). L'avènement des divers fascismes, ou du moins de régimes autoritaires, extirpe le mouvement anarchiste de ses bases sociales, le contraignant à l'exil, et menant donc à la désintégration de ses organisations.

Simultanément au développement implacable de la réaction fasciste se répand le mythe néfaste de la révolution bolchevique. Néfaste d'un point de vue pédagogique, parce que les masses ouvrières et socialistes, sous l'effet extrêmement puissant d'une évidence concrète et indiscutable (la réalisation du socialisme), veulent « faire comme en Russie ». Grâce aussi à la propagande communiste surgit ainsi dans l'imaginaire collectif populaire l'idée désastreuse qui associe — condition indispensable — la réalisation du socialisme et la pratique d'une volonté politique autoritaire. Le stalinisme, au lieu d'apparaître comme une horreur, devient la confirmation cristalline de la vertu ; l'extermination des adversaires, au lieu d'être vue comme une pratique liberticide, est finalement considérée comme la marque indubitable d'une volonté révolutionnaire intacte et intransigeante.

Ce mythe est aussi néfaste d'un point de vue stratégique, parce que le prolétariat, au lieu d'agir en fonction des conditions historiques données, c'est-à-dire selon les moments et les modalités correspondant à ses traditions et situations, agit selon un modèle répressif. Ici aussi le mouvement communiste joue son rôle, exportant de Russie des stratégies et des programmes conformes aux préceptes d'un dessein hégémonique. Il en résulte que l'action révolutionnaire globale des masses populaires perd son homogénéité. Le mouvement ouvrier et socialiste, en effet, éclate et se divise, parfois de façon irrémédiable, justement sur ces questions stratégiques et opérationnelles, ce qui est tout à l'avantage de la réaction bourgeoise.

Dans cette situation, soit le mouvement anarchiste se replie sur lui-même sous les coups de la réaction, soit il se trouve *de facto* de plus en plus isolé. Maintenant fermement sa critique inflexible du socialisme totalitaire qui s'est réalisé en Russie (et comment aurait-il pu faire autrement ?), il voit se dissoudre (ou il est contraint de dissoudre) nombre de liens organisationnels qui l'unissaient au mouvement ouvrier et socialiste. Par ailleurs, il ne peut évidemment pas chercher d'appuis ou d'alliances dans le camp libéral-démocrate, parce que sa critique du socialisme réalisé conserve bien entendu une intention révolutionnaire. C'est ainsi que les effets internes et externes de la révolution russe et la montée de la réaction fasciste en Europe (deux phénomènes historiquement confluents) mettent le mouvement anarchiste dans une situation stratégique quasi désespérée : pour rester tel, c'est-à-dire pour ne pas perdre son identité, il ne peut ni s'enraciner historiquement dans le camp bourgeois, ni éviter d'être définitivement déraciné du camp socialiste. Il paie le prix extrêmement élevé de cet isolement historique progressif dans la mesure même où il accentue son caractère anarchiste, c'est-à-dire où il maintient la dualité « ontologique » qui le situe *dans* l'histoire mais *contre* l'histoire.

S'il avait tenté une greffe historique dans le camp libéral, il aurait dû abandonner ses exigences socialistes, renoncer à prendre part à cette reconstitution de sens que seule la culture socialiste — avec le communitarisme, le mutualisme, le communisme, etc. — avait su élaborer comme riposte social-révolutionnaire à la modernisation. En abandonnant le mouvement ouvrier et socialiste, il se serait éloigné du sillage historique de la sécularisation sous la forme particulière de la transformation sociale.

D'autre part, le prix à payer pour éviter d'être définitivement déraciné du camp socialiste, c'était d'abandonner ses exigences de sécularisation, inspirées des Lumières, et renoncer à appliquer cette logique du « dépassement révolutionnaire » qui était à la source de sa critique de l'instauration du socialisme en Russie comme instauration d'un nouveau pouvoir.

Dans les deux cas l'anarchisme aurait perdu sa dualité « ontologique ». S'il se déplaçait vers le camp libéral, il s'enfermait dans la logique de la modernisation, sans reconstitution de sens, il restait certes dans le cours de l'histoire, mais sans pouvoir s'opposer à lui de manière révolutionnaire. S'il restait

dans le camp socialiste, il devait renoncer à conjuguer la reconstitution de sens dirigée contre l'ancien monde bourgeois (la critique de l'exploitation et de l'aliénation qui le caractérisent) et la logique révolutionnaire illuministe qui le situait alors, par rapport à la nouvelle histoire du monde socialiste, contre l'histoire.

Voilà ce qui permet de comprendre l' « érosion historique » progressive qu'a connue le mouvement anarchiste autour des années trente, où il se trouve coincé entre le totalitarisme communiste et fasciste et les démocraties libérales. Le mouvement anarchiste international perd l'histoire en cours de route, et cela coïncide avec le déclin progressif de ses formes anarcho-syndicalistes ou syndicalistes révolutionnaires — de la France au Brésil, de l'Argentine aux Etats-Unis, du Portugal à l'Allemagne : cela renvoie à l'essence anarchiste progressive du mouvement anarchiste, qui ne sait pas choisir parce qu'il ne peut pas choisir. Ainsi son caractère révolutionnaire se transforme lentement mais inexorablement en un immobilisme idéologique, et c'est dans ce sillage obligé mais stérile qu'il affronte les effets dévastateurs de la deuxième guerre mondiale.

## **La révolution espagnole**

Toute cette histoire des années trente et du rapport entre anarchisme, totalitarisme et démocratie ne concerne naturellement pas l'Espagne. En Espagne, la situation historique concrète est bien différente, parce que le mouvement anarchiste est une force majoritaire et que la présence communiste est quasi insignifiante. Mais il s'est trouvé que la révolution espagnole en a exalté la logique au maximum, concluant ainsi le cycle historique commencé en 1917.

On pourrait définir la révolution espagnole comme une occasion unique. Et c'est bien vrai. Mais c'est une occasion qui rassemble et met en évidence, dans un scénario tragique, tous les problèmes historiques et stratégiques de la lutte pour l'émancipation, sans en avoir résolu aucun. De juillet 1936 à mai 1937, on voit en Espagne le point le plus haut atteint par l'effort séculaire de libération humaine ; en même temps on y a la confirmation tragique que l'anarchisme n'a pas résolu le rapport entre éthique et politique. C'est cette absence de solu-

tion qui divise l'anarchisme ibérique entre ses *représentants politiques* au gouvernement catalan et madrilène et les *formations sociales* vivantes des collectivités autogérées. Tandis qu'une partie de l'anarchisme se fait pseudo-Etat (soumission anarchiste à la politique sans théorie ni stratégie politique), par une autre il se fait révolution sociale (sans avoir toutefois une action politique capable de défendre stratégiquement les conquêtes révolutionnaires). De là une situation paradoxale et tragique : la présence anarchiste au gouvernement ne sert qu'à légitimer « révolutionnairement » l'Etat, tandis que simultanément, pour la même raison, elle délégitime l'anarchisme. En même temps, l'immense force sociale de l'anarchisme espagnol, surtout en Catalogne, se révèle incapable d'une action politique permettant de défendre la révolution sociale.

On peut ouvrir ici une parenthèse et se demander pourquoi le mouvement anarchiste en Espagne n'a pas été plus profondément révolutionnaire (ce qui lui aurait interdit d'envoyer des représentants au gouvernement) alors qu'en Russie il l'avait été presque trop. En 1936 les « moments historiques » (prise en compte « réaliste » des conditions historiques données, avec la subordination du principe d'utopie au principe de réalité) ont eu la primauté sur les moments révolutionnaires (estimation révolutionnaire de la réalité), tandis qu'en Russie il s'était passé le contraire. Mais le résultat fut exactement le même, puisque dans les deux cas c'est la contre-révolution marxiste qui a été favorisée. Pourquoi cela s'est-il produit ?

La réponse, à mon sens, réside dans le fait qu'en Russie le mouvement anarchiste n'était pas un mouvement majoritaire ; il ne pouvait donc se poser aucun problème de gestion ou de direction de tout le processus révolutionnaire. En Espagne, au contraire, le mouvement anarchiste, étant majoritaire, se trouvait donc en mesure de prendre de telles responsabilités. On a constaté en Espagne ce qu'on avait déjà pu constater en Russie : que l'absence d'un critère politique signifie l'absence d'un critère historique, que l'incapacité d'utiliser stratégiquement et sans scrupules la force dont on dispose ne conduit pas à une victoire de l'éthique sur la politique, mais à une victoire de la politique sur l'éthique. Passer immédiatement d'une estimation idéologique à une estimation politique — automatisme qui implique une « indifférence » envers toute forme de pouvoir, qu'il soit libéral, communiste, démocratique, fasciste, nazi, etc. — conduit toujours et partout à la défaite.

Car, pour revenir à l'Espagne, comment expliquer la présence anarchiste au gouvernement ? Il me semble inévitable de revenir à la catégorie de la politique.

L'anarchisme ibérique se fait Etat justement parce qu'il se trouve hériter, dans une situation politico-militaire sans alternative, du problème non résolu de la politique. La présence de l'anarchisme au gouvernement est un compromis qui révèle toute l'impuissance politique du mouvement anarchiste né en 1872. Plus précisément, c'est la peur de pousser jusqu'au bout la logique de la révolution sociale. Celle-ci en effet impliquait une rupture radicale et irréversible avec toutes les forces politiques existantes, mais une rupture qui n'aurait pu se réaliser que si l'immense force de l'anarchisme espagnol s'était traduite en une volonté politique autonome, prête à assumer, personnellement, la direction et la responsabilité de tout le processus révolutionnaire. A partir du 20 juillet 1936, les anarchistes en Catalogne pouvaient le faire, et ils ne l'ont pas fait. Ils ne l'ont pas fait parce qu'ils ne savaient pas par où commencer, sur le plan politique.

En tout cas, le dilemme « dictature anarchiste ou collaboration démocratique » était un faux dilemme par rapport aux objectifs de la révolution sociale. Ne disposant ni de théorie ni de stratégie politique, ni pour gérer entièrement la révolution ni pour en défendre au moins les conquêtes, l'anarchisme était partout promis à la défaite. La « dictature anarchiste », sans théorie et sans stratégie politique de la révolution, se serait traduite en « totalitarisme révolutionnaire », avec deux conséquences possibles : ou le retour des modérés, ou la victoire des communistes. La « collaboration démocratique » a abouti, de 1936 à 1937, à ce que nous savons tous : la manipulation des modérés, la victoire finale des communistes.

A la question : pouvait-il en être autrement ? je réponds : non. Non, pour les mêmes raisons qu'il ne pouvait en être autrement des rapports entre anarchisme, totalitarisme et démocratie.

Nous avons dit qu'en Espagne le mouvement anarchiste se divise entre le moment politique de sa pseudo-présence au gouvernement (« pseudo », parce qu'il est vrai que les anarchistes au gouvernement restaient anarchistes) et le moment social des collectivités. Eh bien, si ce qui est déterminant par rapport à

l'objectif d'une productivité révolutionnaire, c'est le moment social (mais ce n'est pas le cas), pourquoi, peut-on se demander, l'anarchisme des collectivités n'a-t-il pas prédominé sur l'anarchisme politique au gouvernement ? La réponse est simple : parce qu'en fin de compte c'est toujours la politique qui décide (utilisation concentrée, dans un but défini, de la force collective, comme l'enseignait Proudhon) et jamais le social (expression spontanée de la force des collectivités, mais inapte à mettre en place des solutions). C'est surtout dans la politique que s'exprime, par nature, toute forme de volonté humaine, et donc aussi la volonté révolutionnaire. On peut donc dire qu'à partir du moment (septembre 1936) où les anarchistes sont entrés au gouvernement de Catalogne, l'image révolutionnaire de l'anarchisme est morte dans l'imaginaire collectif populaire, sans ressurgir — ou sans ressurgir suffisamment — dans l'action d'inspiration révolutionnaire qu'exprimait l'anarchisme héroïque des collectivités d'Aragon, du Levant et de Catalogne. C'est tragique, mais c'est vrai.

Mais l'explication de la division de l'anarchisme ibérique entre son moment politique et son moment social n'est pas exhaustive si nous ne revenons pas, pour un moment du moins, sur le rapport entre anarchisme, totalitarisme et démocratie. L'intensification du caractère anarchiste du mouvement anarchiste, qui se produit dans les années trente — et qui conditionne, comme nous l'avons vu, ses rapports avec le totalitarisme et la démocratie —, ne se produit pas ici, ou pas suffisamment. Qui souhaiterait en effet, en Espagne, un tel processus d'intensification de l'anarchisme, c'est-à-dire l'intransigeance révolutionnaire à l'égard du communisme comme de la démocratie libérale ? Qui jugea insensée, comme elle le fut, la reddition anarchiste face à la manœuvre contre-révolutionnaire des communistes lors des journées de mai 37 à Barcelone ? Ce ne sont pas les anarchistes espagnols (sauf exceptions), mais les anarchistes qui avaient été forcés à l'exil par la division du terrain entre totalitarisme et démocratie. Et si l'anarchisme ibérique n'est pas devenu intégralement anarchiste, marqué en ceci par le mythe néfaste du front populaire, c'est parce que dans sa base sociale la composante anti-moderniste à fond religieux était trop puissante. C'est elle qui a empêché l'extension et l'assimilation de la logique sécularisante, indispensable pour que l'anarchisme se situe *dans* l'histoire mais *contre* l'histoire,



et qu'il soit révolutionnaire malgré le décalage entre ses éléments libéraux-illuministes et socialistes-communautaires.

La tragédie de la révolution espagnole a été véritablement la tragédie et la fin du mouvement anarchiste né en 1872. Les années qui ont suivi jusqu'au « tournant », si l'on peut dire, de 1968 n'ont pas amené de changements substantiels dans la situation irrémédiable créée par la défaite de la révolution espagnole. Le mouvement anarchiste n'a pas connu un véritable renouvellement de génération, parce que la situation d'après 1945 l'a placé dans un isolement encore plus marqué ; il était *contre* l'histoire, mais avec une stérilité telle qu'il se mettait de fait *hors* de l'histoire.

### **L'analyse anarchiste du pouvoir**

La dualité ontologique de l'anarchisme, le fait qu'il soit dans l'histoire mais contre l'histoire, explique, nous l'avons vu, les origines du mouvement anarchiste qui se constitue en prolongement de la sécularisation dans une perspective révolutionnaire, à la différence du marxisme où il repère précisément la mise en place d'une nouvelle histoire à travers l'instauration d'un nouveau pouvoir. Pouvoir ultime, quasiment à l'état pur, parce que fondé sur la propriété intellectuelle du processus révolutionnaire : le marxisme, dans le processus radical de retour à l'immanence ouvert par la sécularisation, divinise à nouveau la révolution en y réintroduisant le principe d'autorité par le parti qui devient producteur d'un nouveau pouvoir politique (comme le prouve le léninisme, conséquence inévitable du marxisme).

Il faut souligner ici que cette dualité ontologique de l'anarchisme — qui rend compte historiquement des origines du mouvement anarchiste et, corrélativement, de la nature autoritaire du marxisme — est aussi, de toute nécessité, à la source de sa pensée scientifique et de son élaboration idéologique. Être dans l'histoire mais contre l'histoire, cela veut dire, d'un point de vue théorique, pouvoir analyser scientifiquement la réalité historique dans le but cependant de s'opposer à elle. On comprend maintenant pourquoi la diversité culturelle des deux plans, ou encore le fait d'être à la fois dans l'histoire (ce qui veut dire en l'occurrence analyser scientifiquement le processus historique donné) et contre l'histoire (c'est-à-dire

élaborer ses objectifs éthico-idéologiques par contraste, si nécessaire, avec ce processus) renvoie par analogie à l'hétérogénéité entre le caractère éthique du but poursuivi et le caractère politique des moyens utilisés, hétérogénéité qui nourrit la tension révolutionnaire. C'est dans cette tension/conflit, c'est-à-dire dans le fait d'imprimer aux moyens une logique qu'ils ne contiennent pas, que réside toute la dimension révolutionnaire de l'anarchisme, qui est donc *révolutionnaire dans la mesure où il est éthique*.

Mais tandis que, dans la pratique, l'anarchisme recherche l'intégration idéologique des fins et des moyens — d'où son infériorité et son impuissance politique récurrentes —, en théorie il rejette toute nécessité déductive qui fasse dépendre les fins idéologiques de l'analyse scientifique et vice-versa. C'est grâce à cette différence entre pratique et théorie, et à cette division épistémologique au sein même de la théorie, que l'anarchisme a pu l'emporter sur le plan théorique et sur le plan idéologique face au marxisme comme face au libéralisme. La place me manque pour développer ce sujet. Je me bornerai donc à analyser, sous cet aspect, le seul anarchisme, en recherchant çà et là quelques confrontations.

La division épistémologique au sein de la pensée anarchiste ne traverse naturellement pas toute la pensée anarchiste : on peut toujours trouver, si l'on veut, des auteurs anarchistes ou libertaires qui mélangent consciemment ou non les deux plans. Il n'est pas non plus possible dans tous les cas de développer une pensée scientifique sans aucune interférence idéologique. Toutefois, cette recherche d'une tension épistémologique divergente, destinée du reste à le demeurer toujours, est présente au cœur de la pensée anarchiste, qui dans cette dualité se constitue comme pensée radicalement libre et radicalement universelle. Radicalement libre, parce qu'elle ne contient rien de systématique : en elle l'éthique n'est pas contrainte de coïncider avec l'histoire, ni la liberté de coïncider avec la vérité scientifique, ni la vérité scientifique de coïncider avec la totalité de l'expérience humaine. Ce qui prédomine, c'est la logique de la liberté. Et radicalement universelle, parce que c'est dans cette division que l'anarchisme fonde sa propre transcendance révolutionnaire, c'est-à-dire sa capacité de renouvellement à l'infini. Car si, dans son contenu, l'éthique n'est pas déduite des vicissitudes historiques du pouvoir ou soumise

à celles-ci, il est toujours possible de la proposer à nouveau à une nouvelle volonté révolutionnaire.

Ainsi la division entre idéologie et science conduit l'anarchisme à un résultat décisif : elle lui permet de reposer constamment sa perspective éthique, tout en permettant à sa théorie de se donner des formulations scientifiques toujours nouvelles. C'est pourquoi l'anarchisme peut abandonner, s'il le considère comme dépassé, le schéma d'analyse scientifique formulé antérieurement, sans renoncer le moins du monde à ses fins idéales. La séparation entre éthique et science nous introduit au cœur de l'anarchisme, dans cette relation entre l'analyse du pouvoir dans ses déterminations historiques particulières, et l'analyse du pouvoir en tant que tel. Une fois encore, ce qui apparaît comme prédominant, c'est la dualité « ontologique » de l'anarchisme, car si l'analyse des déterminations historiques du pouvoir exprime la pertinence de l'analyse scientifique insérée *dans* l'histoire, l'analyse du pouvoir en tant que tel se situe, « métaphoriquement », *contre* l'histoire.

La différence entre la critique scientifique d'un pouvoir historique déterminé et la critique, scientifique et idéologique à la fois, du pouvoir en tant que tel renvoie par analogie à la différence entre l'analyse de l'exploitation et celle de l'inégalité. L'analyse de l'exploitation est toujours celle d'une réalité historique précise, tandis qu'analyser l'inégalité consiste à rechercher les causes structurelles de la reproduction du pouvoir. De même qu'un pouvoir historique déterminé est l'expression variable et particulière de la logique de reproduction du pouvoir en tant que tel, de même la forme historique de l'exploitation est une expression variable et particulière de la reproduction de l'inégalité. C'est pourquoi, même d'un point de vue scientifique, l'anarchisme diffère radicalement du marxisme et s'oppose à lui. C'est dans ce cadre que la pensée anarchiste réfléchit sur le capitalisme en tant que forme historique variable de l'inégalité, qui a connu d'autres formes. Le capitalisme n'est pas la cause structurelle de l'inégalité ni de l'oppression de l'homme par l'homme, mais une forme historique particulière, la dernière venue dans l'ordre historique et dans celui de la logique économique de la modernisation.

Pour la pensée anarchiste, la propriété bourgeoise est une forme phénoménologique du pouvoir ; ou, mieux, toute forme de propriété exprime une des nombreuses formes phénoméno-

logiques du pouvoir. Ainsi, toutes les formes possibles de la propriété — depuis la propriété économique jusqu'à la propriété intellectuelle — représentent toutes les formes historiquement possibles du pouvoir, tandis que celui-ci se reproduit dans l'inégalité. Par conséquent, si la propriété n'est qu'une variable historique de l'inégalité reproduite par le pouvoir, il en résulte que, pour saisir la raison de l'exploitation, ce n'est pas l'analyse de la propriété sous sa forme capitaliste qu'il faut approfondir, mais la science de la reproduction du pouvoir et ses lois fondamentales. On voit donc pourquoi il n'y a pas, dans la pensée anarchiste, de recherche en économie politique (sauf chez Proudhon, chez qui d'ailleurs cette recherche est subordonnée à l'étude sociologique du pouvoir), et d'où vient cette profonde différence avec le marxisme (lequel n'est rien de plus qu'une critique révolutionnaire de l'économie politique).

On peut ici ébaucher une comparaison avec la pensée libérale, en ce qui concerne la réalisation effective de la liberté. Pour l'anarchisme, la propriété économique sous la forme des rapports de production capitalistes est toujours réductible à une phénoménologie historique du pouvoir, de même que toute forme de propriété en général est l'expression phénoménale du pouvoir en tant que tel. La propriété étant une forme du pouvoir, elle possède la même nature profonde, c'est-à-dire le fait d'être un rapport social, ou plutôt un rapport de forces. En tant que rapport de forces, la propriété (c'est là que le libéralisme a raison) ne peut être éliminée. Les rapports de force peuvent être équilibrés ou modifiés, mais ils ne peuvent être dépassés (comme le prétendent le marxisme utopique et une partie de l'anarchisme naïf) — sinon ce serait la fin de la société.

Mais pour réaliser le règne de la liberté il faudrait « redistribuer » la propriété (comme le proclame le marxisme, entendant par là son élimination) ; mais pour « redistribuer » la propriété il faudrait également « redistribuer » le pouvoir qui lui est attaché. C'est bien pourquoi la redistribution *effective* de la propriété, qui aboutit à être en relation étroite avec une *redistribution du pouvoir illimitée*, ou plutôt poussée jusqu'aux limites tracées par l'instauration de l'équilibre des forces hors de toute hypothèque légaliste, est finalement inacceptable tant pour le marxisme (simple critique révolutionnaire de l'économie politique) que pour le libéralisme (extension

universelle, mais contradictoire, et de toutes façons irréalisable, de l'économie politique « classique »).

### **La liberté, cause ou effet ?**

Nous voici amenés au problème du principe constitutif qui préside aux théories socialiste, libérale et anarchiste. Notre thèse, en termes sommaires, est que la différence entre anarchisme, libéralisme et socialisme consiste en ce que la liberté est le principe constitutif de toute la théorie anarchiste, tandis que pour les deux autres la liberté se présente comme l'effet d'une cause historique.

Pour le libéralisme, la liberté peut se réaliser dans la mesure où elle est fonctionnelle à la croissance de la société civile ; mais elle ne représente pas son principe constitutif. Le principe constitutif de la société libérale dérive de la prémisse épistémologique de l'économie politique classique, selon laquelle la recherche de la liberté passe par le maintien de la propriété. La propriété ne pouvant s'étendre à tous, il en résulte que la liberté ne peut pas être universalisée. Et même, dans cette société, protéger la liberté des propriétaires grâce au pouvoir politique, c'est-à-dire de l'Etat, apparaît comme une nécessité inéluctable. Il subsiste cependant une division insurmontable entre la société civile, où la liberté s'affirme par la propriété, et l'Etat, où la liberté est rapportée à sa « fonctionnalité ».

Avec le socialisme, les choses ne sont pas vraiment différentes. La réalisation de la liberté y va de pair avec l'extension des bases économiques socialistes, et avec leur aptitude à renverser et à dépasser les bases économiques bourgeoises. Dans le communisme, stade ultime du socialisme, les contradictions du libéralisme, qui dérivent de la division entre le citoyen et le bourgeois, seraient résolues. Mais là encore ce n'est pas la liberté qui est le principe constitutif, car les prémisses épistémologiques du socialisme renvoient à autre chose, elles sont liées au renversement révolutionnaire de l'économie politique classique. Le communisme postule que la réalisation de la liberté est rendue possible par le dépassement inéluctable de l'économie, des lois économiques tout court.

Ainsi donc socialisme et libéralisme aboutissent l'un et l'autre, de façon au fond tout à fait analogue, à poser la liberté comme un résultat historique, et plus précisément

comme le produit final d'un processus de modernisation. *Pour le socialisme comme pour le libéralisme, la liberté est un effet produit par des causes qui ne sont pas intrinsèques, ontologiquement, à la liberté même.* Les prémisses épistémologiques sur lesquelles reposent les stratégies « constructives » de la société socialiste et de la société libérale sont d'une autre nature que les fins poursuivies en théorie. C'est pourquoi, dans le socialisme comme dans le libéralisme, les moyens finissent par être en profonde contradiction avec les fins, et par conséquent la dimension du politique, c'est-à-dire de l'Etat, c'est-à-dire de la domination, est impossible à éliminer.

On voit donc quel est l'abîme qui les sépare de l'anarchisme. Rien ne leur est plus étranger que de poser la réalisation de la liberté comme une fin en soi, que l'on recherche pour elle-même, sans autre justification (historique, économique, politique, sociale, etc.). Ils sont donc bien loin de penser et de pratiquer la liberté comme *critère discriminant universel*, comme principe constitutif de toute conduite humaine, qu'elle soit individuelle ou sociale, politique ou économique, éthique ou esthétique, ludique ou productive, sexuelle ou amoureuse... Ce ne sont pas des « amants frénétiques » de la liberté, comme l'est l'anarchisme de par sa nature ontologique. C'est pourquoi socialisme et libéralisme situent la liberté dans l'histoire, à titre de conséquence de la modernisation, tandis que l'anarchisme la pose contre l'histoire, comme cause de la modernisation ; alors que les premiers sont « dans le monde de façon univoque », l'anarchisme s'y trouve de façon ambivalente ; c'est pourquoi socialisme et libéralisme ne parviennent jamais à être totalement révolutionnaires. Tout au plus peuvent-ils indiquer vaguement, à partir du domaine de l'autorité, les frontières au-delà desquelles s'étend à l'infini le domaine de la liberté. Mais ils ne peuvent, sous peine de se détruire eux-mêmes, franchir le seuil qui sépare en toutes choses le principe d'autorité et le principe de liberté.

Dans le monde moderne, c'est l'anarchisme qui reste l'emblème suprême, peut-être unique, de la liberté. C'est lui et lui seul qui a sans relâche, au cours de ce siècle, montré que le principe d'autorité, principe constitutif de la société, était la cause dernière de toutes les défaites infligées aux tentatives d'émancipation humaine (au-delà, naturellement, des conquêtes réalisées dans le domaine social, économique, politique, etc.)

— si l'on entend par émancipation la réalisation simultanée et poussée aussi loin que possible de la liberté et de l'égalité. Seul l'anarchisme a montré que l'Etat, qui résume en son principe même toutes les déterminations autoritaires de toute société historique, est l'obstacle majeur à toute émancipation, l'écueil sur lequel se sont brisées toutes les intentions régénératrices, qu'elles soient inspirées d'un rêve utopique et sentimental ou d'un froid projet scientifique. Seul l'anarchisme, avec le double dispositif théorique de l'analyse critique d'un pouvoir donné et de l'induction idéologique du pouvoir en tant que tel (celle-ci orientant celle-là), a pu montrer que la liberté, avant même d'être l'objet possible d'une science politique, économique ou sociale, était une « métaphysique ». La liberté s'est ainsi offerte à un double usage : à un usage scientifique, car la théorie de la liberté, n'étant déposée définitivement sous aucune forme théorique, a pu être indéfiniment corrigée et recorrectée, « à la Popper » ; et à un usage humain, car elle s'est faite l'écho de tous les réfractaires de notre monde, de ceux qui ne supportent aucun conformisme, des inquiets de toutes les générations ; de sorte que c'est grâce à cet usage « abusif » de la liberté humaine que celle-ci reste une possibilité historique dans le monde, en dépit de toutes les tendances à la massification totalitaire.

Ce que l'on a considéré, avec beaucoup de hauteur, comme « l'idéalisme » naïf et pauvre de l'anarchisme, le « simplisme » scientifique de ses théories, « l'extrémisme » de ses propositions, l'a emporté à la longue — ainsi que l'ont confirmé les « dures réponses de l'histoire » — sur tous les autres projets d'émancipation bien intentionnés mais qui avaient intégré le principe autoritaire.

C'est là tout le problème auquel s'est attachée depuis toujours la pensée anarchiste. Toute sa logique semble animée par une contradiction, par un paradoxe : d'une part, tout ce qu'il y a de positif dans son idéologie se situe entièrement dans une dimension éthique ; d'autre part, la réflexion analytique s'attache de façon presque obsessionnelle au problème du politique. Il est vrai que l'interprétation de la réalité existante aboutit toujours à cette catégorie, puisque l'anarchisme ramène toujours la complexité du réel à la raison univoque mais décisive de la domination. En elles-mêmes, politique et domination sont réductibles l'une à l'autre : on pourra toujours

invoquer la domination économique, sociale, culturelle, raciale, psychologique, religieuse, etc., mais *la domination en tant que telle* (c'est-à-dire le fait de dominer et d'agir en dominant, au-delà de toute détermination économique, politique, sociale, culturelle, etc.) est toujours politique, et seulement politique. Ce qui a été et reste le plus important dans la pensée anarchiste, c'est cette réflexion continue et obstinée sur la relation entre domination et politique, réflexion qui l'a conduit à réunir ces deux concepts dans la définition du « principe d'autorité », et à identifier l'objet de cette définition avec la réalité vivante, en soi logique et cohérente, qui en personnifie dans le monde moderne la figure suprême et l'essence ultime : l'Etat.

De même que le mouvement anarchiste est un sujet éthique qui agit politiquement au sein d'un corps social (selon la définition que nous avons retenue plus haut), de même on peut dire que la pensée anarchiste est une pensée éthique qui considère le politique dans le but de trouver le moyen de mettre fin à ce qui le rend nécessaire, dans le cadre d'une solution plus générale qui s'appelle la liberté. C'est là une entreprise d'une difficulté extrême, due précisément à la distance « ontologique » qu'il y a entre domination et liberté. La domination, en tant que principe constitutif de la réalité, est en soi un principe fini, c'est-à-dire qu'en décrivant cette réalité existante on a décrit du même coup tous ses modes d'être possibles. La liberté, en revanche, ne jouit pas de cette prérogative en quelque sorte « physique ». Elle reste principe constitutif d'une volonté éthique dirigée vers le renversement, ou plutôt le dépassement de ce qui existe. C'est pourquoi elle ne peut jamais être décrite entièrement. La description immédiate de la liberté se présente en fait comme une description en négatif, puisque l'on entend par liberté l'absence de domination. En outre la liberté est en soi « incommensurable », parce qu'elle n'a pas de fin et ne peut pas en avoir, que l'exploration du domaine de la liberté soit économique, sociale, religieuse, raciale, sexuelle, amoureuse, etc.

L'absence d'une théorie politique de l'anarchisme en tant qu'anarchisme positif, en tant qu'anarchie (le fédéralisme, ce n'est pas encore l'anarchie) est en relation directe avec la nature de la domination, qui est politique. Si l'anarchisme ne peut pas avoir sa propre théorie politique, c'est parce qu'il perdrait alors sa raison d'être. D'où l'impasse où il s'est trouvé et se trouve



encore. Ce qui ne l'a pas empêché, bien entendu, de mettre en lumière, à travers cette difficulté même, le problème historique de l'émancipation.

Nous avons pu voir l'importance qu'a revêtu, pour l'histoire de l'anarchisme, ce rapport non résolu entre éthique et politique. Non résolu, parce que c'est précisément cette impossibilité de le résoudre qui a constitué la raison d'être de l'anarchisme en tant que mouvement. Si l'on va au fond des choses, il faut ajouter que cette contradiction jusqu'à maintenant insurmontable a caractérisé le mouvement anarchiste dans la mesure où elle a caractérisé la mise en œuvre de la liberté. Le rapport non résolu entre éthique et politique ne représente rien d'autre que l'épineux problème de la défense et du développement de la liberté dans la liberté même, comme nous l'enseigne l'expérience espagnole. Si l'anarchisme, en tant que modèle théorique universel, est cet équilibre entre les exigences de l'individu et celles de la société, l'anarchisme en tant que réflexion sur le problème historique de l'émancipation humaine est la démarche, hautement difficile, qui veut tirer de la fin éthique les moyens qui lui sont adéquats dans leur forme, leur contenu et leur logique, et ceux-là seulement. Démarche *presque impossible*, car si par définition la fin est purement éthique, les moyens, eux, sont toujours historiques, c'est-à-dire politiques, et ne peuvent pas ne pas l'être. Il y a donc une hétérogénéité structurelle entre la fin et les moyens. D'autre part, s'il voulait même partiellement atténuer le caractère éthique de ses fins ou y renoncer, l'anarchisme retomberait inéluctablement, en fonction du moment historique, dans l'une ou l'autre des deux articulations de sa doctrine positive. En d'autres termes, il finirait par être soit une radicalisation (ou une réélaboration) du socialisme, soit une formulation extrême (ou une réélaboration) du libéralisme, car il aurait ainsi fait disparaître cette *tension révolutionnaire* qui est justement ce qui le distingue de l'un et de l'autre.

Pour l'anarchisme, les raisons de sa défaite historique ont été en même temps celles de sa victoire idéologique : vouloir maintenir, *contre* l'histoire, l'objectif intégral de l'émancipation humaine, ne pouvait le mener ailleurs. S'il en est ainsi, c'est parce que les conditions de sa défaite historique renvoient à son impuissance historique, ou à la façon dont il s'est lui-même condamné à l'impuissance politique : le mouvement anarchiste

ne pouvait pas devenir politique de part en part, car il aurait alors fait disparaître sa raison idéologique. Et d'autre part, cette raison idéologique a démontré, à travers sa défaite politique, que le problème historique de l'émancipation ne trouverait de solution qu'avec l'élimination de la politique. Emancipation humaine, c'est-à-dire dépassement de la politique, c'est-à-dire élimination du pouvoir. Élimination du pouvoir ou, pour être à la fois plus moderne et plus précis, élimination de la domination.

Le problème, comme on voit, reste le même : celui de la politique. Donc, en perdant, l'anarchisme a eu raison, et continue à avoir raison, pour autant, bien entendu, que l'on se propose de réaliser vraiment l'émancipation.

*(Traduit de l'italien par Claude Orsoni  
et Marianne Enckell)*

# UN ANARCHISME POUR 1984

par

Murray BOOKCHIN

Jusqu'à ce que l'apocalypse nucléaire nous anéantisse tous, nous vivons une époque comme jamais l'humanité n'en a connue depuis la révolution industrielle et depuis même le passage à l'agriculture de nos ancêtres, voici des milliers d'années.

Je n'exagère pas l'énormité du changement en cours, dont nous expérimentons déjà les premiers effets : découverte des « secrets » de la matière (physique nucléaire) et des « secrets » de la vie (génétique) aux conséquences incalculables ; bombe à hydrogène et à neutrons, missiles à tête chercheuse lancés depuis la terre ou d'une station spatiale, aviation supersonique, sous-marins atomiques à durée d'immersion illimitée ; parmi les armements de sols : fusils automatiques, chars tous terrains, puissante artillerie, armes bactériologiques et chimiques, commandement informatisé, techniques de surveillance allant de satellites photographiant des individus en train de parler depuis des centaines de kilomètres à des microphones enregistrant leur conversation à quelques mètres d'une fenêtre fermée. Tous ces moyens de destruction, aujourd'hui à l'avant-garde de la technique, seront considérés comme primitifs d'ici une ou deux générations.

Il est évident aussi que notre ordre social existant se trouve dans l'incapacité morale de faire face aux découvertes de la science et de la technique. On peut dire avec certitude — et les faits en témoignent — que le capitalisme, *de par sa nature*

*même*, utilise inévitablement chaque « progrès » technique dans un but autoritaire et destructeur. Et quand je dis destructeur, je ne me réfère pas seulement aux destinées de l'humanité, mais à celles de la nature dont toutes les espèces complexes dépendent pour leur survie. Il n'y a aucune différence à discuter de bombe ou d'antibiotique, de gaz paralysant ou d'engrais chimique, de radar ou de téléphone. Les quelques progrès techniques qui ont profité à l'humanité ne sont que gouttes d'eau au milieu d'une orgie de destruction, qui a dévoré plus de vies humaines en ce siècle que jamais dans l'histoire. Nos grandes déclarations en faveur de la vie humaine, de la liberté et de l'intégrité individuelle apparaissent dérisoires lorsqu'on se souvient d'Auschwitz et d'Hiroshima. Aucun système politique n'a porté atteinte plus brutalement à l'idée de « civilisation » que celui qui parle si pieusement de liberté, d'égalité et de bonheur, ces mots qui masquent notre vieille croyance dans le « progrès » et l'essor de la civilisation.

Ce qui me préoccupe le plus ici n'est pas tant le changement technique qui menace notre survie et celle de notre planète. A cet égard, je me demande comment, bizarrement, nous pouvons « survivre », tout en étant capables de détruire notre propre espèce. Je voudrais surtout m'interroger sur les mutations en cours dans l'industrie et l'information, mutations qui entraîneront des bouleversements considérables dans notre système de relations sociales, la structure de notre volonté et sa capacité de résistance à l'autorité.

Nous devons être extrêmement attentifs à la manière dont notre existence s'est déjà transformée, socialement et psychologiquement, depuis la fin de la seconde guerre mondiale : c'est de cette époque que date l'orientation *systématique* de la science vers la guerre, l'industrialisation et le contrôle social, à une échelle sans équivalence dans l'histoire. Et je tiens à insister sur le terme « systématique ». La technologie militaire de la première guerre mondiale, si meurtrière qu'elle fût, était encore primitive, non seulement dans son pouvoir de tuer (la guerre de tranchées était au moins géographiquement limitée et laissait la majorité de la population civile à l'écart du feu), mais dans sa mise au point même. L'amélioration de l'armement dépendait d'éclairs d'invention, plutôt que de l'application planifiée des lois de la physique à l'art de la destruction de masse.

La seconde guerre mondiale mit fin violemment à la conception naïve, démodée, selon laquelle la science pouvait « aussi » servir à des fins militaires. Le « Manhattan Project » qui nous donna la première bombe atomique mobilisa en masse, selon un plan concerté, les plus compétents des physiciens et des mathématiciens, dans le but de produire une arme déterminée, de la même manière qu'il mobilisa en masse la population au nom de « l'effort de guerre ». Des scientifiques participèrent à certaines décisions militaires, notamment lorsque J. Robert Oppenheimer, le chef du projet, donna au Secrétariat d'Etat américain à la guerre les arguments décisifs pour jeter la bombe sur Hiroshima et Nagasaki. De nos jours, l'utilisation de la science et de la technique pour développer l'armement ne pose plus le moindre scrupule moral à la communauté scientifique. La science a donc le pouvoir illimité de nous détruire. A-t-on des chances de survivre ? A mon avis, rien ne peut empêcher les puissances d'Etat et les militaires du monde entier d'entrer dans l'espace en disposant des moyens de destruction les plus efficaces ; rien non plus ne peut dissuader l'ordinateur et les média d'envahir nos consciences avec des méthodes de manipulation dignes du 1984 d'Orwell.



Nous assistons aux Etats-Unis, au Japon ainsi que dans certains pays d'Europe, à des mutations industrielles aussi importantes que celles dont j'ai parlé pour l'armée. Je les avais d'ailleurs prévues dans mon livre *Vers une technologie libératrice* (1). A l'époque, il y a vingt ans de cela, je croyais naïvement que tous les changements pourraient servir à libérer l'humanité. Or, je m'en aperçois à présent, ils n'ont fait que renforcer l'ordre existant et la domination sur l'homme. Je me réfère ici à la formidable restructuration de l'économie par l'électronique, nouvelle révolution industrielle qui remplacera tôt ou tard le savoir faire humain par des robots. Et nous n'en sommes qu'au début d'une « avancée » technique qui rendra désuets l'usine traditionnelle, le bureau et la ferme ; qui renforcera au-delà de tout ce que nous pouvons imaginer la centralisation

---

(1) Paris, Librairie Parallèles, 1974.

politique, la surveillance policière et le contrôle social, sans parler du conditionnement des esprits par les médias.

D'autre part, la science est devenue anonyme. Qui ne savait pas, autrefois, que l'invention de la chaîne de montage, l'un des principaux acquis industriels d'avant la première guerre mondiale, était due au fameux industriel Henry Ford ou, avant lui, à Eli Whitney ? De même, chacun connaissait le nom de ceux qui avaient bouleversé par leurs découvertes les moyens de communication, que ce fût la transmission par les ondes, l'électricité, le cinéma, le télégraphe ou la radio : Hertz, Bell, les frères Wright, Edison et les autres. Aujourd'hui, tout a pris un caractère impersonnel. Comme pour le Manhattan Project, les résultats doivent être attribués à l'effort collectif d'équipes militaires et civiles qui peuvent produire tout ce dont on a besoin, à volonté, selon des objectifs illimités. Le mot « invention » a perdu sa signification traditionnelle, qui découlait d'une découverte ou d'une création personnelle. Ce n'est plus un individu scrupuleux et soucieux du bien public qui nous offre une nouvelle technique. Les Henry Ford et Thomas Edison, malgré leur talent, ont été remplacés par le Pentagone, General Dynamics, General Motors et compagnie, qui s'interdisent toute considération éthique et sociale par l'anonymat de leurs « équipes de travail ».

Il faut nous rendre compte que ces mutations techniques marquent le point final de toute l'histoire antérieure à la seconde guerre mondiale, où précisément tant de nos théories ont vu le jour. Le syndicalisme révolutionnaire a longtemps partagé avec le marxisme la conviction que le prolétariat industriel était le « sujet historique » de l'histoire, par lequel s'effectuerait le renversement révolutionnaire du capitalisme. Bien que je n'y croie plus moi-même depuis longtemps, pour des raisons théoriques et par expérience personnelle, je constate que cette thèse a perdu de sa pertinence, sinon de sa validité, pour la simple raison que le prolétariat a cessé de croître, en nombre et en force stratégique. Contrairement à tous les espoirs des syndicalistes et des marxistes, le prolétariat diminue historiquement, en même temps que l'usine traditionnelle qui lui a donné naissance en tant que classe. Si nous tentons d'élargir notre définition du mot « prolétariat » aux « cols blancs » et même aux fonctionnaires, nous pouvons observer que ces couches sociales sont, elles aussi, numériquement en baisse. Aux

Etats-Unis, où la restructuration industrielle n'en est encore qu'à ses débuts, les ouvriers sont passés de quelque 25 % des actifs à environ 15 % et ce déclin doit se poursuivre jusqu'à ce que la classe ouvrière traditionnelle ne constitue plus qu'une faible portion de la population. Actuellement, il nous faut bien voir que pas plus les « cols blancs » que les « cols bleus » ne manifestent une combativité comparable à celle dont fit preuve le prolétariat classique jusqu'à la seconde guerre mondiale. Il serait intéressant de se demander, à titre théorique, si la classe ouvrière allemande du début du siècle et des années vingt, ouvrière de père en fils, fut jamais révolutionnaire, au contraire des prolétariats espagnol et russe, d'ascendance paysanne récente, qui eurent beaucoup de mal, venant du monde rural, à s'adapter à la rationalisation et à la routine industrielle.

Le verdict de l'histoire, cependant, compte davantage que n'importe quelle théorie. Même les professions des secteurs de pointe comme l'informatique, et à tous les échelons, devront faire face à une réduction de leurs effectifs et de leur rôle social, avec l'apparition des ordinateurs « smart » dont le degré de sophistication n'est qu'une question de temps. Tout mouvement politique radical qui fonde sa vision du changement social sur un prolétariat révolutionnaire — qu'il soit ouvrier ou employé — vit dans un monde en voie de disparition, si tant est que celui-ci ait jamais existé. A considérer le prolétariat d'il y a cent ans en Europe, composé d'ouvriers de métier et de travailleurs de souche paysanne récente, on peut en effet se poser la question.



Loin de moi, pourtant, l'idée de diminuer la part importante prise par la classe ouvrière ou les efforts du syndicalisme dans la lutte pour l'émancipation de l'homme. Aujourd'hui encore, toute action à qui il manquerait l'appui des travailleurs n'aurait aucune chance de réussir. Les « cols bleus », aux côtés de leurs collègues en « col blanc », exercent toujours un pouvoir économique considérable. Mais, de la même manière, toute cause libératrice qui ne saurait rallier les jeunes du monde entier est vouée à l'échec. Dans les conditions spécifiques de notre époque, toute lutte d'émancipation se heurte aux données bien connues de la période de transition. Nous avons affaire en effet, à la fois à des couches sociales *en déclin*, mais qui pèsent encore forte-

ment sur le changement social : les ouvriers ; à des couches *nouvelles*, qui sont en passe de devenir de puissants leviers : les travailleurs hautement qualifiés et les techniciens ; aux opprimés de longue date — femmes et minorités ethniques — qui ont toujours *vocation* à jouer un rôle important ; enfin, aux groupes dits « marginaux », composés de gens d'origines diverses, *qui peuvent intervenir* dans le changement social : parmi eux, l'intelligentsia radicale, qui exerça une fonction stratégique dans toutes les situations révolutionnaires, et les individus qui choisissent des modes de vie alternatifs (culturels et sexuels).

Mais le temps ne travaille-t-il pas contre nous ? Sans doute, sauf ni nous parvenons à découvrir et à mettre en pratique des formes d'organisation adaptées à l'époque. Or l'innovation technique va plus vite que tous les changements qui interviennent dans le champ politique et social. Tôt ou tard, le social et le politique devront marcher de pair avec la technologie, si l'on ne veut pas que le système entier ne bascule. Et ce qui risque de se passer alors sera sans commune mesure avec ce que nous connaissons déjà du fascisme des années vingt et trente. A cet égard, le livre d'Orwell, *1984*, est assez naïf, non pas par sa description d'une société totalitaire, mais parce qu'il n'anticipe pas sur l'arsenal technologique qui pourrait faire d'*Oceania* un univers encore plus désespérant.

Pour bien comprendre l'évolution possible de la société et prévoir lucidement ce qui nous attend, il nous faut étudier les problèmes auxquels va se heurter le capitalisme lui-même.

Premièrement, le capitalisme va devoir réadapter son système politique de manière à l'ajuster à l'emprise croissante des grandes sociétés et au progrès technique. La « démocratie bourgeoise » — c'est-à-dire les institutions nées des révolutions anglaise, américaine et française — n'est plus de mise, à l'époque de l'électronique, dans un monde hyper-rationnalisé et gouverné par les grandes sociétés. Pour l'instant, on n'ose pas trop toucher — du moins sur le plan intérieur — à l'héritage politique et social de ces révolutions, dont le contenu utopique fut célébré par Kropotkine dans son livre *La Grande Révolution* (2). Ainsi, par exemple, le retrait des « marines » américains du Liban s'est effectué sous la pression de l'opinion

---

(2) Réédition, Paris, Stock, 1976.



publique. Reagan et les siens auraient bien voulu avoir les mains libres au Liban, tout comme le voulait Johnson, avant lui, au Viet Nam. Les deux présidents furent obligés de battre en retraite devant la réaction hostile de l'opinion et du Congrès. Et cela, grâce aux institutions républicaines des Etats-Unis — nées deux siècles auparavant d'une révolution populaire et paysanne — fondées sur une « Déclaration des droits » constitutionnelle et sur une stricte séparation des pouvoirs. On peut remarquer toutefois que le régime fut plus démocratique durant la période révolutionnaire qu'il ne l'est devenu depuis, où il évolue vers une centralisation accrue. A considérer les problèmes sociaux qu'aura un jour à résoudre le capitalisme américain, ce régime politique reste *encore* bien trop « libertarien » et, si l'on tient à éviter une révolte sociale de masse, on peut craindre qu'il n'ait à subir de très graves « aménagements ».

Mais quels sont les problèmes auxquels je fais allusion ? Eh bien, on peut prévoir tout simplement que la robotique, qui n'en est qu'à ses débuts, rendra dans l'avenir la grande majorité des travailleurs américains économiquement inutiles. Et je pèse mes mots. Bien entendu, nous savons que chaque décennie produit des changements techniques supprimant une partie des emplois. Rien ne s'oppose en théorie à ce que toutes les activités de traitement des matières premières, de fabrication de produits manufacturés, de service ou de bureau soient remplies par des robots. Et si l'on suit la logique capitaliste, il y a de fortes chances pour que cela se passe ainsi. On peut être sûr que ces transformations affecteront à des degrés divers des millions de gens, moins d'ailleurs au cœur de l'économie que dans ses secteurs marginaux. Il faut bien se mettre dans la tête que ce processus va se poursuivre aussi longtemps que le capitalisme. L'ignorer, c'est se cacher la tête dans le sable, selon la politique de l'autruche, jusqu'à ce qu'on se fasse arracher les plumes une par une.

Sur le plan de la réalité vécue, cette révolution technique signifie que le capitalisme va devoir régler le sort de millions d'individus qui n'auront plus aucune place dans la société. Aucun de nous, militants actifs des années trente, ne pouvions envisager la réalisation du plan hitlérien, à savoir la « solution finale » pour les Juifs et l'extermination lente de millions de Slaves à l'Est afin d'y « réinstaller » des populations de langue allemande. Et pourtant Auschwitz a existé et témoigne d'une

manière terrible de ce qui put apparaître à l'époque comme un simple délire. Aucun mouvement révolutionnaire, socialiste, anarchiste ou syndicaliste ne fut capable d'imaginer qu'un tel déferlement d'horreur était possible au sein d'une nation européenne apparemment civilisée. Et ceux parmi nous qui nous rappelons cette période devons reconnaître que nous sommes sortis de la guerre hébétés par le cauchemar.

Aujourd'hui et dans les années à venir, le capitalisme qui a produit Hitler est tout aussi capable de produire des institutions qui sauront quoi faire des excédents de population, malgré leur nombre et leur résistance. Un génocide comparable à celui d'Hitler est-il possible ? Une « solution » qui a fait ses preuves dans le passé n'est pas à exclure a priori. La méthode peut être d'ailleurs plus sournoise, comme le contrôle des naissances en Chine ou le système de stérilisation forcée en Inde. On peut concevoir aussi une forme de parasitisme social, à la manière du tribut colonial, dans la Rome classique, qui faisait vivre les citoyens de la République. Dieu merci, je ne serai plus là pour assister à ces calamités.

Ce que je peux prévoir, en revanche, c'est que la « démocratie » est ressentie comme un anachronisme par les secteurs les plus « avancés » de la bourgeoisie, dont l'objectif principal est de changer progressivement ses propres institutions. Aux Etats-Unis, certains milieux politiques proposent de remettre en question la fameuse Convention constitutionnelle de 1787. Et le fait que, pour la première fois, ce projet ait été voté par deux Etats a glacé d'effroi les militants américains des droits civils. Sans parler de nouveaux amendements à la constitution qui voudraient prolonger le mandat présidentiel de quatre à six ans. La transformation de l'Etat démocratique bourgeois est en effet à l'ordre du jour de presque tous les pays industrialisés du monde. Le fait que le capitalisme ne parvienne pas à exercer un contrôle total sur ces nations tient aux traditions politiques qui, en Occident, limitent le poids de l'exécutif. Ainsi en est-il, aux Etats-Unis, de l'attachement aux valeurs libertaires des droits individuels, de l'entraide, du pouvoir local et du fédéralisme. En outre, les conflits internes de la bourgeoisie tendent à freiner l'autoritarisme. Comment nous, anarchistes, devons-nous réagir ? Il faut bien savoir que les solutions que nous préconisons à l'époque où nous vivions dans une économie traditionnelle, avec un mouvement ouvrier fort, ne sont plus

adaptées à la société informatisée d'aujourd'hui, avec ses contours de classe incertains.

Deuxième point. L'Etat a pris des formes insidieuses et tentaculaires comme nous n'en avons jamais connues ni imaginées aux époques précédentes où la société était moins complexe. On peut opposer évidemment la dureté des despotismes de l'histoire, par exemple le despotisme oriental analysé par Karl Wittfogel et d'autres historiens. Mais jamais l'Etat n'est devenu comme aujourd'hui la condition même de l'homme. C'est avec raison que Kropotkine notait l'existence, au sein des Etats les plus tyranniques, de formes souterraines de résistance au pouvoir dans les villages, les villes, les quartiers des grandes cités ainsi que dans les corporations et associations de toutes sortes. Aux Etats-Unis dans les années trente, il était facile, après le travail et passé le monde industriel, de se retremper dans un milieu traditionnel, familial et communautaire. Malgré son côté patriarcal et clérical, cette société traditionnelle, fait de convivialité, était solidaire.

C'était le monde de la famille élargie où vivaient ensemble, ou proches, plusieurs générations, préservant une culture et des traditions populaires. C'était le monde de la petite patrie \*, du village, du bourg ou du quartier, avec ses relations d'amitié, ses espaces collectifs où se tenait la vie publique et où s'alimentait le débat politique. Les « maisons communes » étaient vraiment à tous : chacun pouvait s'y instruire, entendre des conférences sur les sujets les plus politiques, bénéficier d'une solidarité active, lire des livres et des revues. On ne manquait pas non plus d'y trouver aide matérielle et soutien en cas de coups durs. Les centres ouvriers \*\* que nos camarades espagnols implantaient dans de nombreux villages et villes de la péninsule étaient la traduction consciente d'un mouvement largement spontané, caractéristique de la période d'avant la seconde guerre mondiale.

Les rues, les squares et les parcs offraient des lieux plus vastes et plus ouverts à la sociabilité. Je me rappelle, quand j'étais jeune, les meetings de coins de rue, où une variété époustouflante d'orateurs politiques tenaient en haleine un

---

(\*) En espagnol dans le texte : *patria chica*.

(\*\*) En espagnol dans le texte : *centros obreros*.

public passionné. C'était l'heureux temps de « la caisse à savon », comme on disait en Amérique, source inépuisable d'échanges, où tout le monde, orateurs et auditoire, s'initiait à la politique. Au-delà de la vie sociale et privée, on entrait dans le domaine de la politique locale, régionale et même nationale, où l'action, moins personnelle qu'aujourd'hui, avait des aspects plus pédagogiques et surtout plus radicaux.

La société civile n'existe quasiment plus, absorbée par l'Etat et le monde industriel. Les médias pénètrent dans tous les foyers, administrés et contrôlés par le réseau sophistiqué des ordinateurs. Les grandes familles d'antan, nourries de la diversité des générations et des cultures, se sont rétrécies pour se transformer en familles étriquées, la famille nucléaire avec ses deux parents indifférenciés dotés de deux ou trois enfants interchangeables. Les anciens ont été expédiés dans les « résidences pour personnes âgées » au moment où nous enfermions l'histoire et la culture préindustrielles dans les musées, les universités et les banques de données. On ne vend plus comme autrefois l'alimentation, les vêtements et les objets domestiques dans des petites boutiques, souvent affaires de familles et bien intégrées dans le voisinage ou le quartier. C'est le règne du supermarché. Le paysage américain, de même qu'en Europe, est ponctué de magasins géants, où acheter est devenu un geste hallucinant, hypermécanisé, impersonnel. Aux caisses, l'acheteur est emballé avec sa marchandise puis « véhiculé » en direction de son domicile. Les rues ne sont plus encombrées de piétons mais de voitures et les squares ont été transformées en *parkings*. Aucun endroit pour se réunir et communiquer.

Les autoroutes déchirent le centre des villes et font éclater les quartiers dont elles détruisent les liens culturels. Dans des villes comme New York, les parcs sont devenus des lieux de criminalité, où l'on pénètre au péril de sa vie. Les centres communautaires traditionnels ont presque disparu ou risquent d'être la proie des touristes et des sociologues. Le discours et le débat passent désormais par l'électronique : des experts auto-proclamés et des personnalités médiatiques discutent des problèmes les plus brûlants sous le regard passif et vide d'une génération d'individus en passe de devenir, sur le plan intellectuel, sourds et muets. La culture « souterraine » que Kropotkine décrivait dans *L'Entraide* <sup>(3)</sup> a virtuellement disparu des Etats-Unis à

---

(3) Réédition, Paris, Stock, 1979.

la fin des années soixante et le vivier où elle s'épanouissait a été en grande partie digéré par les médias. On sait comment ceux-ci, contrôlés par l'Etat ou les milieux d'affaires, font appel aux sens plutôt qu'à l'esprit, aux tripes plutôt qu'à la tête.

Une génération est en train de naître, qui ne s'intéresse pas à la pensée et qui n'est pas formée à l'abstraction. La fonction cérébrale se constitue à partir d'images grossières, semblables à celles qui apparaissent sur l'écran de télévision et à partir d'une activité mentale — si l'on peut dire ! — des plus réduites : on assène à l'individu des masses d'informations quantitatives, où l'apprentissage des concepts tient évidemment peu de place.

Je suis terriblement effrayé par ce processus de destruction qui atteint la volonté, la spontanéité de l'imaginaire et la capacité de résister aux modèles stéréotypés que la publicité, aussi bien politique que commerciale, imprime dans le cerveau des hommes. Les gens commencent à regarder le réel de la même manière qu'ils reçoivent l'image télévisée : une illusion de l'œil, née du mouvement des particules lumineuses dans le tube cathodique, où la douleur, la souffrance, la joie, l'amour n'ont d'autre réalité que la surface vitrée de l'image. L'imagination tend ainsi à faire place à des images imposées du dehors, qui se substituent aux représentations intérieures. Si la vie se réduit à un spectacle entre un individu et une machine électronique, qu'avons-nous besoin d'autre que d'images et de distractions pour remplacer la pensée, le vécu ?

Et il ne s'agit pas seulement d'un phénomène autoritaire, caractéristique de l'ère informatique ; nous assistons aussi à l'installation d'un ordre véritablement militaire. L'enfant et l'adolescent subissent un « entraînement » comme à l'armée : uniformisation des individus, conditionnement des réactions, soumission à l'autorité. Si on appelait les nombreux « conseillers » qui nous entourent du nom de ce qu'ils sont en réalité — c'est-à-dire des bureaucrates qui ne valent pas mieux que leurs confrères de la police ou de l'armée — on se rendrait compte que l'Etat a envahi toutes les « niches » où se réfugiaient les générations précédentes. Il n'existe plus d'authentique lien communautaire, familial ou social, entre les gens. Le nerf de la société aujourd'hui, c'est l'officine bureaucratique ; celle-ci fournit à ses clients tous les services : choix de carrières, mariage, gestion des finances, pratique religieuse, vie alternative — mais oui ! — remèdes aux angoisses, *jogging*, régime

alimentaire ou comment se soigner soi-même pour être beau et en bonne santé, conflits domestiques, divorces, comment résoudre ses affaires de cœur, secours en cas de grave maladie, enfin tout ce qu'il faut savoir pour mourir en paix et se faire enterrer.

Troisième et, Dieu merci, dernier problème : les relations de l'homme avec la nature. La question a atteint des proportions que je ne soupçonnais pas, en 1952, lorsque je publiai mon premier livre sur l'écologie. Pourtant, en 1963, quand j'écrivais *Ecology and revolutionary thought* (4), je me rappelle avoir signalé « l'effet de serre » et ses conséquences, dans quelques siècles, sur la calotte glaciaire ; les perturbations dans les cycles de l'eau, de l'azote, du carbone et de l'oxygène (que je réunissais sous la formule de « cycles bio-géo-chimiques »), avec pour finir le déséquilibre biologique et climatique de la planète ; la pollution dangereuse de l'environnement depuis le sol jusqu'aux aliments que nous mangeons ; enfin, l'appauvrissement de la biosphère qui pourrait aboutir, contrairement aux lois de l'évolution, à la naissance d'un monde de moindre complexité, inadapté aux mammifères, aux vertébrés, bref à toutes les formes de vie que nous connaissons.

Je n'aurais jamais pensé, il y a seulement vingt ans, que lorsque je parlais de « siècles », il s'agissait simplement de la fin du XX<sup>e</sup> siècle et du début de l'an 2000 ; que demain, c'était aujourd'hui et que la pollution, qualifiée de « dangereuse », tournait déjà à la catastrophe. Ainsi, la National Academy of Sciences et l'Environmental Protection Administration des Etats-Unis annoncent que nous pourrions ressentir l'effet de serre sur le niveau des eaux, d'ici à peu près une décennie. Selon des écologistes éminents, les cycles bio-géochimiques vont subir de forts déséquilibres et la pollution de la planète dépasser tout ce qu'on peut imaginer. Les proportions de l'oxyde de carbone par rapport à l'oxygène dans l'atmosphère ont déjà augmenté de neuf fois depuis seulement 1900, et cela risque de s'aggraver considérablement avec l'abattage des forêts qui entourent la zone équatoriale — une forêt qui a quelques soixante millions d'années d'existence — et la destruction des forêts du nord par les pluies acides.

---

(4) Voir *Pour une société écologique*, Paris, Bourgois, 1976.

Nos mers sont monstrueusement polluées : on voit de larges étendues du Golfe persique recouvertes d'une épaisseur de plusieurs centimètres de boues de pétrole bitumineux, résultat de la guerre Irak/Iran. L'air, l'eau, la nourriture contiennent des hydrocarbures chlorés, hautement cancérigènes, inconnus des écologistes voici quelques dizaines d'années, sans compter le plomb, le mercure, l'amiante, les composés d'azote qui peuvent se transformer en nitrosamines toxiques, bref des variétés infinies de polluants que les chimistes de l'environnement n'ont même pas le temps d'analyser. Sur tous les continents s'entassent des déchets toxiques, dont les poisons de longue durée s'infiltrant dans les eaux souterraines, les rivières, les lacs et enfin dans l'eau que nous buvons.

L'appauvrissement de l'environnement devient une réalité que je peux observer de mes propres yeux : les pluies toxiques et acides qui atteignent les océans détruisent l'éco-système marin. Source de la vie marine, le phyto-plancton se raréfie et la surexploitation des mers est en train de tuer l'industrie de la pêche, autrefois florissante. De vastes superficies du sol retournent au sable et la flore terrestre est partout menacée. Ne commettons pas l'erreur de croire que le problème écologique soit secondaire par rapport à la crise politique, économique ou militaire. Nous avons du mal, avec nos habitudes de domination et notre système de pensée hiérarchique, à surmonter le vieux mythe tenace d'une « nature soumise ». Il est possible que nous évitions la destruction nucléaire parce que nous aurons d'abord subi la mort écologique. C'est non seulement la société qui meurt, mais la planète, et de la même maladie mortelle : notre passion du pouvoir qui nous pousse à aller toujours plus loin dans la voie dérisoire de la civilisation et du progrès, ou soi-disant tels.



Comment nous, anarchistes, devons-nous affronter les formidables mutations technologiques, économiques, sociales et écologiques qui bouleversent nos sociétés ? Comment les situer par rapport à notre tâche permanente qui consiste à essayer d'organiser la classe ouvrière et à lutter contre l'exploitation ? Que doit être notre futur programme d'action, nos « priorités » pour les années d'après 1984 ? Existe-t-il une force à travers

le monde, prête à nous entraîner plus loin que notre traditionnel combat contre l'Etat et l'autorité sous toutes ses formes ?

Je me garde de tout pronostic, de même que je ne me vois pas donner des conseils sur le programme et les « priorités » à des camarades bien mieux informés que moi sur ce qui se passe chez eux. En revanche, je peux dire mon avis sur les Etats-Unis en connaissance de cause, dans la mesure où j'ai l'occasion de parler chaque année à des milliers d'Américains sur des sujets aussi divers que l'écologie et l'urbanisme, la théorie sociale et la philosophie.

Si j'en juge d'après ce que je lis, le sectarisme et le nihilisme de nombreuses publications « libertaires » anglo-saxonnes me rendraient plutôt pessimiste. Le fait est qu'aux Etats-Unis, il n'y a pas de mouvement ouvrier. Rien, en dehors de syndicats qui n'ont d'autre fonction que de ramasser les miettes de la table du capital. En fait, les conflits dans les entreprises entre les privilèges de l'ancienneté et les droits civiques suscitent dans les syndicats américains une résurgence du racisme, qui met aux prises les ouvriers blancs et leurs camarades noirs au détriment de la solidarité de classe. Loin d'être un mouvement ouvert à tous, le « socialisme prolétarien » ne s'est pas seulement confiné dans des cultes radicaux de l'espèce la plus secrète ; il est devenu une discipline universitaire qui cache son archaïsme sous le nom de « néo-marxisme ». C'est la nouvelle sociologie du « capitalisme d'Etat », le substitut des vieilles moutures positivistes tombées en discrédit dans les milieux intellectuels plus ou moins « progressistes ». Comme le disait un ami récemment, le marxisme, c'est l'Establishment, ce qui explique l'absence de l'anarchisme dans l'enseignement universitaire.

Pourtant, à condition qu'il le veuille, c'est l'anarchisme qui pourrait le mieux se montrer créatif et innovateur pour le radicalisme d'aujourd'hui. Nos idéaux d'autogestion, de décentralisation, de solidarité et de fédéralisme ont été pillés sans vergogne, sans un mot de reconnaissance, par des marxistes besogneux, qui se contentent d'attacher la queue de ces concepts à un âne communiste ou socialiste, comme un appendice mal ajusté qui visiblement n'est pas à sa place. Nous avons été les premiers à inventer une sensibilité particulière à la nature, à la solidarité, que le mouvement écologiste s'est appropriée sans trop se soucier des sources : le naturalisme de Kropotkine



et l'éthique de Guyau (5). Que de nombreux aspects de cette sensibilité soient liés au siècle qui les a vu naître, ne doit pas nous faire reculer, ce qui ne serait qu'un réflexe de défense ou de protection. Toutes les idées importantes sont le produit de leur temps et doivent être revues et transformées pour prendre en compte ce qui a changé.

Le monde en effet est en train de bouger. De l'antiquité classique ou même la tribu jusqu'à nos jours, l'anarchisme a toujours existé, à travers le contenu même de ces mots : pas de domination de l'homme par l'homme. C'est là le cœur et l'âme de l'anarchisme, sa définition à la fois théorique et pratique. La doctrine élaborée par Proudhon, Bakounine et Pelloutier montre que, loin de rester rabougrie et stérile, elle est suffisamment vivace pour croître et être retaillée. Nos traditions sont notre terre nourricière. Mais la vie à la surface de ce terreau évolue constamment et l'on ne peut l'empêcher de franchir, dans l'espace et le temps, les limites de son milieu d'origine. Ossifier l'anarchisme dans des écritures et des rituels revient à singer les marxistes, dont la dévotion ecclésiastique pour les parchemins et les sacrements a fait, de cet immense corps de théorie, simple exégèse et commentaire. Il nous faut à tout prix éviter un tel destin, avec ses querelles intestines et ses chipotages sectaires sur l'histoire et la signification des textes, de crainte de sombrer nous-mêmes dans le formalisme le plus sclérosé, l'ambiguïté de pensée et, ce faisant, dans l'idéologie pure au *pire* sens du terme, c'est-à-dire l'apologie de ce qui est ou, plus absurde encore, l'effort pour faire revivre ce qui a depuis longtemps disparu.

D'accord, nous devons être prêts à nous demander quel sera le « sujet historique » du changement social dans les prochaines années. Mais en réalité, pouvons-nous parler raisonnablement d'une quelconque « classe hégémonique » dans une société dont la structure de classe se désagrège ? Oui, il nous appartient de définir les problèmes que soulèvent l'écologie, le féminisme, le racisme, le régionalisme et les importants mouvements culturels autour de la qualité de la vie au sens le plus large, sans parler des tentatives pour combattre l'aliénation dans une société vide de toute spiritualité. Mais pouvons-nous ignorer

---

(5) J.M. Guyau, *Pour une morale sans obligations ni sanctions*, Paris, 1903.

les nouveaux mouvements sociaux d'Europe occidentale, tels les Verts, les rassemblements antinucléaires et pacifistes qui traversent les classes et les frontières ? Il faut nous préparer à sortir des vieilles ornières idéologiques et à observer honnêtement, clairement, avec intelligence le monde autoritaire qui se forme autour de nous et à prendre conscience de la tension entre les traditions utopiques des révolutions démocratiques bourgeoises et la marée montante du corporatisme, du militarisme et du centralisme qui menace de les effacer. Pouvons-nous ignorer les revendications régionales, les mouvements urbains et de quartier, la défense de la démocratie contre l'envahissement du pouvoir exécutif, en politique ?

Si les années 60 m'ont appris quelque chose en tant qu'Américain, c'est que je ne peux parler avec mes compatriotes l'allemand de Marx, le russe de Lénine, le chinois de Mao ou le vietnamien de Ho et même l'espagnol de Fidel. Il se trouve que cette versatilité linguistique périlleuse, bien que chère à nos bolcheviks domestiques, les a isolés complètement de la vie américaine. Les vastes populations d'immigrants qui ont importé le socialisme européen et l'anarchisme sur le sol américain ont disparu ou sont en voie de disparition. Sur le plan idéologique, les Américains se retrouvent finalement face à face, avec leurs traditions et leur vocabulaire propres. A l'exception du marxisme universitaire, incestueux et refoulé comme la plupart des disciplines universitaires, ils ne connaissent rien d'autre que ce qu'on leur a servi à la maison, à l'école et dans les media. En raison des traditions libertaires de la révolution américaine — traditions bien connues de Proudhon et Bakounine et admirées par eux — je pense plus sensé de parler aux Américains dans la langue de Sam Adams, Thomas Paine, Thomas Jefferson, Henry Thoreau, Ralph Waldo Emerson et les autres. Leurs paroles sont plus compréhensibles et leur réalité plus proche que le vocabulaire de l'immigration, qui s'en prenait davantage au féodalisme des sociétés commerciales qu'au conflit des grandes compagnies industrielles avec la tradition des fermiers américains. J'utilise donc les mots des anciens révolutionnaires américains pour expliquer mes principes anarchistes et je les adapte au nouveau contexte, tout comme mes camarades espagnols, ibériques jusqu'à la moelle des os, s'exprimaient dans les termes aussi bien de Pi y Margall que de Michel Bakounine.

Je reste à tous points de vue un internationaliste et

m'oppose à toute forme d'esprit de clocher et de chauvinisme, qui vont à l'encontre de mon humanisme anarchiste. Mais je sais qu'il est absurde d'appeler les Américains aux armes et d'invoquer les images flamboyantes d'un passé qui leur est en fait étranger et incompréhensible, surtout si l'on mesure le saut qualitatif accompli par l'Etat en matière d'armement, depuis les barricades et la poudre à canon de la Commune de Paris et de la révolution espagnole.

Du moins, je peux leur parler de la *dualité de pouvoir* d'un point de vue historique (et constitutionnel). Des expressions comme « contre-culture » sont à présent inadéquates, si l'on ne leur juxtapose les termes de « contre-institutions », une revendication qui peut être orchestrée d'en bas contre le pouvoir d'Etat centralisé en haut. Je sais bien qu'il m'est impossible d'atteindre les ouvriers dans leurs usines ou leurs syndicats — ces deux écoles de la hiérarchie, de la domination — mais je les rencontre, ainsi que beaucoup d'autres gens, dans mon quartier et les villes des environs. A Burlington, dans le Vermont, les anarchistes ont créé des assemblées de quartier — version urbaine des anciennes assemblées municipales de la Nouvelle-Angleterre — qui pourraient se multiplier partout, à Milan, Turin, Marseille, Paris, Genève, Francfort, Amsterdam, Londres ou ailleurs. Les obstacles ne sont pas dus aux difficultés logistiques ou aux dimensions de la population, mais tout simplement au manque de conscience collective, laquelle, en Nouvelle-Angleterre au contraire d'autres parties de l'Amérique, est beaucoup plus développée et attentive à ce qui se passe sur place. Et le problème de la conscience — qu'elle soit de classe ou libertaire — n'a-t-il pas toujours été au cœur de chaque projet de libération ?

Comment, cependant, faire progresser cette conscience ? D'abord, ne devons-nous pas nous-mêmes élever le niveau de notre débat théorique comme de notre critique sociale ? Dissiper l'image cultivée avec tant de soin par Franz Borkenau et Gerald Brenan (6), selon laquelle l'anarchisme n'est qu'un simple mouvement de *protestation* plutôt qu'un mouvement social, que nous sommes davantage capables de dénoncer

---

(6) Frank Borkenau, *The Spanish Cockpit.*, Ann Arbor 1963 ; Gerald Brenan, *The Spanish Labyrinth*, Cambridge 1960 (*Le labyrinthe espagnol*, Paris 1962).

l'injustice que d'offrir des alternatives. Il faut nous attaquer à la question posée par l'école de Francfort en Allemagne, d'une rationalité critique et de la domination comme pourrissement de la « civilisation », à la critique post-structuraliste des Français, à l'analyse écologique d'auteurs américains tels que Paul Shepard et Morris Berman, pour ne citer qu'eux parmi le panorama intellectuel contemporain. C'est en réfléchissant sur leurs interrogations que nous serons capables de façonner une théorie anarchiste qui établisse un pont entre notre pensée héritée de Proudhon, Bakounine, Kropotkine, et le siècle actuel ainsi que celui qui s'annonce. Comment intégrer dans notre démarche propre l'écologie, dans notre approche anti-hiérarchique le féminisme, dans notre humanisme les rassemblements pacifistes, dans notre culture l'inquiétude née de l'aliénation, de la détérioration de la qualité de la vie et des atteintes aux modes de vie alternatifs ?

Bien entendu, je souhaite bonne chance à nos camarades syndicalistes dans leurs efforts. Ayant été formé dans les aciéries et l'industrie automobile, j'ai cherché une conscience de classe révolutionnaire parmi les ouvriers américains que je n'ai jamais trouvée, pas plus dans les années 30-40 que lors des dernières décennies. J'ai découvert, c'est vrai, un militantisme exemplaire et une grande force de caractère chez les ouvriers qui travaillaient avec moi, mais aucune preuve visible de ce que le capitalisme leur était plus intolérable qu'à n'importe quelle autre couche de la société — à condition même qu'il soit intolérable. J'ai observé des tendances libertaires chez les jeunes des années 60, chez les femmes des années 70 et chez les écologistes des années 80. Je voudrais de plus en plus qu'on en revienne au mot de « peuple » — ce vaste et croissant mélange d'individus qui se sentent dominés, et pas seulement exploités, dans toutes les sphères de la vie, que ce soit la famille, l'âge, la culture, le sexe, l'ethnie ou la morale aussi bien que l'économie. Marx a critiqué les anarchistes qui parlaient de « masses laborieuses », de « travailleurs », d'« opprimés », plutôt que d'utiliser le terme « scientifique » de « prolétariat ». Ainsi qu'il en est advenu, nous avons eu raison sur toute la ligne et il eut terriblement tort — jugement rendu non seulement par la théorie mais par l'histoire.

Concrètement, cela signifie que ma première activité, où que je sois, consiste à former un groupe d'étude — oui, un groupe

consacré à la connaissance et à la conscience — et non pas « un groupe d'affinité ». Aujourd'hui, ce qui apparaît de la sorte comme un projet éloigné est rendu nécessaire par l'effrayant déclin du niveau théorique qui affecte tous les secteurs de la société, y compris la gauche. Je cherche à m'associer avec des gens capables de penser avant d'agir, d'écrire avant de parler, prêts à s'éduquer eux-mêmes avant de prétendre éduquer les autres. Et si je participe à la formation d'un « groupe d'affinité », je choisis des camarades ayant le caractère, la substance et la fermeté nécessaires pour accepter aussi bien l'échec que le succès. Je parle de gens suffisamment idéalistes pour s'engager à travailler patiemment à des tâches ennuyeuses et qui ne se contentent pas de caracoler sur le devant de la scène, ce qui me met toujours mal à l'aise et me rend quelque peu sceptique. L'anarchisme n'est pas un paroxysme ni la manifestation orgiaque et nihiliste d'un ego impudique. C'est la recherche d'un idéal fait d'humanité, d'attention aux autres, de compréhension, ou ce n'est rien. Alors, je travaille avec mes amis à l'unique tâche de convaincre des gens *ouverts* à l'engagement social et prêts à se prendre en charge. Je noue connaissance avec eux dans des coopératives d'alimentation, des écoles alternatives, des groupes écologistes, anti-nucléaires ou libertaires. J'essaie de publier de la littérature (brochures, périodiques, tracts, livres) et de créer des lieux de rencontre destinés à éclaircir les idées et à présenter des alternatives sociales et culturelles. Je déteste l'« activisme » aveugle qui privilégie la dépense étourdie d'énergie et de muscles par rapport à la réflexion, au travail planifié avec intelligence et accompli de manière responsable. La *qualité* et le *niveau* de mes publications et de mon enseignement m'importent beaucoup plus que le nombre de gens que je peux atteindre de façon superficielle. Sans travail sérieux et exigeant de notre part, il n'y a aucun espoir que les gens se prennent en charge pour produire une société auto-gérée.



Ce n'est qu'une fois ces projets menés à bien et solidement établis que nous pourrions aborder la vie politique avec quelques chances de succès. Sur le plan organisationnel, il s'agit pour nous de transformer un groupe de gens motivés en un *mouvement*, que celui-ci prenne la forme d'une simple alliance ou

d'une fédération statutaire. Nous pouvons accepter d'être en désaccord sur un certain nombre de problèmes, à condition de posséder un programme écrit cohérent, qui soit l'expression d'une doctrine solide et non pas un salmigondis de propositions disparates encourageant le plus petit commun dénominateur du groupe. Il va de soi que nous devons être plus exigeants sur le plan de la cohérence et des principes dans un groupe qui se prétend anarchiste, que nous avons à l'être dans des mouvements ponctuels, comme un rassemblement écologiste, pacifiste ou de droits civils.

Il nous faut cependant trouver une forme d'intervention dont le message soit compréhensible au plus grand nombre. En tant qu'Américains, nos concitoyens possèdent déjà une tradition des libertés, que nous pouvons approfondir et ouvrir à l'anarchisme. Comment ? En faisant appel à leur attachement aux droits individuels, à la décentralisation, au rôle des citoyens, à l'entraide et surtout à leurs sentiments d'hostilité à l'égard de l'autorité politique, sans oublier, en même temps, de dénoncer vigoureusement leur manière d'associer la liberté à la sacro-sainte propriété. Il convient également de leur rappeler la qualité exemplaire de leurs institutions libertaires, héritées de la révolution américaine : réunions publiques, formes associatives, autonomie municipale, bref l'ensemble du processus démocratique prévu par la constitution. Notre objectif est clair : créer à partir de la tradition démocratique américaine des formes de liberté qui puissent s'opposer au rôle grandissant de l'Etat et à la concentration du pouvoir politique et économique. Notre action vise aussi bien le terrain municipal que l'écologie ou la contre-culture. Il nous faut aussi travailler à établir une liaison entre les villes, les villages, les quartiers et à les fédérer pour résister à l'influence de Washington et des féodalités des Etats composant l'Union. Nous devons parler une langue populaire plutôt que prolétarienne et mettre l'accent sur l'aliénation plutôt que sur l'exploitation. Notre programme consiste à susciter *une dualité de pouvoir*, c'est-à-dire un pouvoir populaire qui, en s'appuyant sur les acquis les plus vivants de la révolution américaine — valeurs libertaires et pensée utopique — parvienne à mettre en place des structures d'organisation de type anarchiste.

Cette démarche réussira-t-elle ou non, je n'en sais rien. Mais autant que je puisse en juger, elle seule possède des

chances de succès aux Etats-Unis. Si elle échoue, je n'ai, je l'avoue, aucune solution de rechange. Tels qu'ils sont, les Américains ne s'engageront jamais dans une voie socialiste qui menacerait leurs libertés et ils n'accepteront pas davantage un programme de classe, que le prolétariat américain lui-même n'a jamais adopté. Auto-organisation, action directe, aspirations anti-autoritaires, autonomie municipale sont des formes vivantes du « rêve américain » — rêve ou mythe comme vous préférez — qui font de l'Amérique le royaume de l'utopie : l'Amérique n'est-elle pas un « nouveau monde », par sa géographie historique aussi bien que par son expérience de la liberté et de l'innovation sociale ? Hélas, il n'y aura plus rien à espérer des Etats-Unis si le système des partis et les principes d'organisation de la « gauche » l'emportent dans l'esprit de l'opinion, sur l'héritage libertaire. Ou bien les Etats-Unis se tourneront vers des formes politiques libertaires du type de celles mentionnées plus haut, ou bien ils deviendront — et ils en sont capables — le plus terrible fléau de l'histoire.

Il existe en effet chez nous une tension très vive entre la tradition libertaire qui se dresse contre l'impérialisme américain et les forces qui poussent le pays à jouer les gendarmes du monde. Seuls les anarchistes sont à même de saisir la nature de cette opposition et d'en tirer parti, afin de redonner force à l'utopie, à travers un programme et un mouvement organisé. Imperméable à ce qui est la vraie liberté, la « gauche » marxiste est économiste, centralisatrice, techniciste, bureaucratique et c'est paradoxalement la droite qui a, jusque-là, exploité la tradition libertaire américaine : dans l'intérêt de la propriété, la politique du « laisser-faire » a lâché la bride au développement des grandes sociétés et les metteurs en scène de la guerre froide ont disséminé la puissance militaire américaine aux quatre coins de l'Europe occidentale et du tiers-monde. Tant que les anarchistes n'auront pas réussi à débarrasser la tradition libertaire de cette perversion qu'est l'instinct de propriété avec tous ses résidus réactionnaires, les Américains continueront de faire la part belle aux totalitaristes qui, eux, n'en finissent pas de s'abriter derrière l'alibi de l'histoire : les révolutions des autres, c'est-à-dire celles accomplies au siècle dernier par les peuples eux-mêmes, en lutte pour leur émancipation.

Je suis très conscient des arguments que l'on peut m'opposer et je n'ignore pas combien les Américains sont divisés : conflits

de classe, hostilité entre riches et pauvres, différences ethniques et sexuelles, oppositions géographiques. Nos concitoyens pourront-ils un jour parvenir à s'unir autour d'un idéal communautaire ? Et la lutte commune entreprise sur le plan municipal contre l'Etat centralisateur a-t-elle des chances de réduire ces divisions ? Le pouvoir municipal lui-même diffère-t-il, et comment, de celui de l'Etat ? L'expérience de Paul Brousse (7) ne nous a-t-elle pas enseigné combien cette thèse chère aux anarchistes, l'autonomie municipale, peut être un leurre ?

Toutes ces questions exigeraient des développements distincts. Une chose cependant est sûre : ce seront les nouvelles technologies qui se chargeront de réaliser le nivellement général de la société américaine et cela affectera toutes les couches sociales : aussi bien les classes moyennes que les ouvriers, les blancs que les noirs, les travailleurs qualifiés et les techniciens que les travailleurs à la chaîne. Une restructuration de la population entière — et pas seulement du prolétariat — est en cours qui n'a rien à voir avec la morphologie sociale traditionnelle que nous ont légués les premiers temps du capitalisme industriel.

Les divisions de la société ne sont pas non plus aussi tranchées et définitives que certains voudraient nous le faire croire. Il existe dans la population des aspirations et des valeurs morales qui dépassent les clivages matériels : par exemple, les droits des femmes, les revendications des noirs, la défense de l'environnement. Ces aspirations arrivent parfois à l'emporter sur les « antagonismes de classe » qui permirent jadis aux marxistes d'ironiser sur le concept de « peuple ». Le nationalisme n'a-t-il pas toujours été plus fort parmi les masses que la solidarité de classe ? Ce seul exemple suffit à démentir le mythe marxiste selon lequel les hommes ne sont guidés que par leurs intérêts. Le socialisme aurait en effet triomphé depuis longtemps si cette hypothèse était vraie. Nous pouvons d'ailleurs, à ce propos, nous interroger sur le fonctionnement de l'idéologie, tant celle-ci a souvent conduit les hommes au sacrifice de leur vie. Qu'on songe aux guerres de religions du Moyen-Age et de la Réforme. En tant qu'anarchistes, nous avons toujours répété que c'est de l'ancienne société que surgirait le monde nouveau

---

(7) Paul Brousse (1844-1912), militant de la Première Internationale, anarchiste, puis fondateur du « parti possibiliste » et député à Paris.



et depuis le siècle dernier, nous n'avons pas cessé de considérer *l'usine* comme un cadeau de la bourgeoisie et la clé des temps futurs. Ces idées me paraissent, à la vérité, totalement étrangères à notre époque et il se peut, comble de l'ironie, que la clé de l'histoire ait toujours été à notre disposition, mais sous la forme de l'idéal libertaire qui seul, aujourd'hui, peut enrayer le cours du capitalisme.

Nous avons trop tendance à oublier que les maux que nous inflige l'idéologie sont la preuve de son efficacité. De même, rappelons-nous que l'aptitude de l'humanité à supprimer la vie n'a d'égal que sa capacité à faire du monde un paradis. Négligeons les méfaits de l'idéologie qui confortent notre scepticisme, pour prendre ce qu'il y a de bon en elle et nous aider à nous libérer de l'égoïsme et du vieil économisme. Si l'on s'attache ainsi à l'éthique dans l'histoire, il faut bien reconnaître que les anarchistes sont les seuls à proposer aux hommes d'aller au-delà de leurs besoins strictement biologiques pour accéder à ce qui est la finalité de l'aventure humaine : la liberté.

*(Traduit de l'anglais par Jacqueline Pluet. Une partie de ce texte a été publiée par la revue Autogestions, n° 18, 1984).*

Ce que l'on a considéré, avec beaucoup de hauteur, comme l'idéalisme naïf de l'anarchisme, le simplisme de ses théories, son extrémisme, l'a emporté à la longue sur tous les autres projets d'émancipation, bien intentionnés peut-être mais autoritaires. Et tandis que l'anarchisme réfléchit sur lui-même, il ne peut pas ne pas penser à sa bête noire, à son image en négatif : l'État.

Eduardo COLOMBO : L'État comme paradigme du pouvoir ; Rudolf de JONG : Bilan et perspectives de l'anarchisme ; Nico BERTI : Pour un bilan historique et idéologique de l'anarchisme ; Murray BOOK-CHIN : Un anarchisme pour 1984.

Lyon, Atelier de création libertaire,  
1985. 58 F.