

IRL

informations et réflexions libertaires - été 2002 - n°90

quand les chemins se multiplient l'anarchie n'est pas loin



ATELIER
de CREATION
LIBERTAIRE

Sommaire

Ont participé à la réalisation de ce numéro :

Jean-Marc Bonnard, Kafirine, Laurent Patry, Mimmo Pucciarelli, Alain Thévenet, David Thévenet.

Atelier de création libertaire
BP 1186, 69202 Lyon cedex 01
Tel-fax : 04 78 29 28 26
www.atelierdecreationlibertaire.com
contact@atelierdecreationlibertaire.com



EN 1973 SORTAIT LE PREMIER NUMÉRO D'IRL (INFORMATIONS RASSEMBLÉES À LYON). Le petit noyau de libertaires post-soixante-huitards qui s'était réuni pour le publier va s'élargir et, de journal local, IRL va devenir un journal « hexagonal ». Son sous-titre en profite donc pour se changer en : « Informations et Réflexions Libertaires ».

88 numéros furent publiés par la suite. Avec un tirage de quelques 1 500 exemplaires et 400 abonnés, la revue réalisée par des bénévoles pouvait survivre économiquement. Mais, après avoir joué un rôle dans le renouveau de l'anarchisme en France, et notamment celui montrant l'existence d'un anarchisme non-dogmatique et contemporain voulant se confronter aux questionnements et aux pratiques d'aujourd'hui, la revue IRL arrête ses publications en 1990 peu de temps après la chute du mur de Berlin.

Les rédacteurs de la revue qui, en parallèle, animaient l'Atelier de création libertaire, firent en effet le choix de s'investir davantage dans cette maison d'édition qu'ils avaient créée en 1979. Depuis, l'ACL a organisé plusieurs colloques, publié des dizaines de livres et participé à de nombreux débats, rencontres, salons du livres, etc.

Dix ans après l'arrêt d'IRL, nous avons eu envie de publier *symboliquement* un nouveau numéro. Les textes que nous vous présentons ici sont le fruit d'un appel à contribution paru dans notre *Lettre de l'ACL* de l'automne 2001, ainsi que de quelques démarches que nous avons faites auprès de nos amiEs. ▣

Lecture philosophique de l'anarchisme, entretien avec Daniel Colson.

par Mimmo Pucciarelli, p. 4

Des anarchistes puritains ?

par Stéphanie Chauvin, p. 13

Réflexions intempestives sur un avenir incertain

par Freddy Gomez, p. 16

Installé entre le provisoire et le changement, comme la vie elle-même

par Tomas Ibañez, p. 18

Du trotskysme à l'anarchisme

par Danielle Maurice, p. 24

Mystère et hiérarchie ; le drame culturel de l'anarchisme

par Christian Ferrer, p. 27

Anarchisme et antispécisme

par Yves Bonnardel, p. 35

Les bâtisseurs de cités idéales

par Arnould Fouquet, p. 40

Du bonheur d'être anar

par J. Coulardeau et J.-F. Pressicaud, p. 48

Les nouveaux pro-fêtes, anarchisme et culture aujourd'hui

par Capitain Mission, p. 51

Sur la nation suivi « de la misère en milieu humain »

par Devrim Boy, p. 55

Julien Le Pen ou le paradoxe du syndicalisme libertaire

par Sylvain Boulouque, p. 59

Toujours étranger

par M. P., p. 67

Ce qui est formidable avec l'anarchisme

CE QUI EST FORMIDABLE avec l'anarchisme c'est que, depuis le milieu du XIX^e, il a permis l'éclosion d'un nombre inimaginable d'expérimentations politiques, sociales et économiques. Autour de ce mouvement, prônant une émancipation individuelle et collective, se sont créés de multiples groupes, organisations, actions et pensées philosophiques. Les historiens ont d'ailleurs du mal à maîtriser ce phénomène puisqu'il est toujours arbitraire de limiter l'influence et les pratiques anarchistes à telle ou telle organisation, à telle ou telle philosophie.

De plus, depuis une dizaine d'années, ce phénomène ne fait que s'amplifier. Les drapeaux noirs (ou noirs et rouges) continuent à accompagner pratiquement toutes les luttes sociales. On constate d'ailleurs que l'imaginaire anarchiste subversif et contestataire continue à rejaillir « spontanément » au milieu de mouvements qui accompagnent la transformation sociale ou la simple résistance au moule de la mondialisation libérale.

La problématique anarchiste, et les questionnements qui sont les siens, afflueront un peu partout, aussi bien dans le monde de l'édition que dans la rue. Face à cela, quelques-uns continuent à « craindre » son développement, d'autres à le considérer comme un phénomène « naturel » de la jeunesse, c'est-à-dire un phénomène presque nécessaire mais passager.

Les militants des organisations anarchistes, qui en réalité ne représentent qu'une minorité de l'ensemble des personnes se reconnaissant ou ayant des pratiques « anarchistes », se désespèrent de leur côté de ne pas pouvoir unifier l'ensemble des énergies de tous les acteurs de la transformation sociale.

Mais, comme nous pouvons nous en apercevoir à la lecture des textes qui suivent, l'anarchisme ne peut pas être enfermé dans une seule démarche, une seule étiquette, un seul d'état d'esprit, un seul imaginaire, fu-t-il « révolutionnaire »...

L'ensemble des anarchistes a raison de vouloir aller le plus loin possible dans la création d'un monde égalitaire et solidaire et de ne pas mettre de borne aux chemins de la liberté. Mais, pour que cela soit possible, ils savent désormais qu'il leur faut imaginer et faciliter le plus d'alternatives possibles pour que l'*anarchie* représente toujours ce vaste champ d'expérimentation sociale qu'il a ouvert depuis plus d'un siècle et demi.

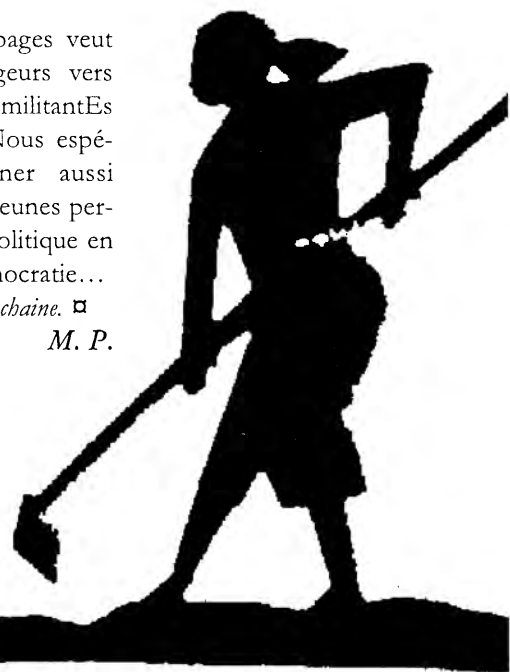
Avoir raison de poursuivre leurs chemins et les difficultés inhérentes à leurs démarches représente un véritable drame culturel. En effet, ils/elles voudraient en « finir » une fois pour toutes et le plus tôt possible avec l'État, avec les patrons, avec les religions, avec les inégalités. Ils/elles voudraient vivre dès demain matin dans un autre futur que celui qui se dessine devant leurs yeux. Mais cet horizon est souvent bouché par ces urgences. Beaucoup d'entre eux/elles se seraient dispensés d'aller voter pour barrer symboliquement le chemin à l'extrême droite...

Donc, malgré leurs raisons, malgré leur bonne volonté et leur engagement quotidien, les anarchistes doivent se résigner à emprunter les chemins multiples et pluriels qui sont les leurs, sans savoir si, aux prochains virages, l'allure sera modifiée.

La publication de ces quelques pages veut simplement accompagner ces voyageurs vers leurs utopies, qu'ils soient nomades, militantEs en résidence ou squatters sociaux. Nous espérons qu'elles puissent accompagner aussi quelque-uns et quelque-unes des ces jeunes personnes qui ont débuté leur chemin politique en manifestant ce printemps pour la démocratie...

Bon voyage à tous et à toutes et à la prochaine. ▢

M. P.



Lecture philosophique de l'anarchisme

Pour ce numéro spécial d'IRL nous avons voulu interviewer Daniel Colson un des « pères fondateurs » du journal qui vient de publier *Petit lexique philosophique de l'anarchisme, de Proudhon à Deleuze*, coll. Biblio essais, éd. Le Livre de poche, Paris, 2001.

entretien avec Daniel Colson

À QUEL MOMENT tu t'es approché des idées anarchistes et quelle était la situation du mouvement libertaire à ce moment-là ?

Vers la fin des années 1960 et puis dans le cadre de 1968. Je me suis senti libertaire au cours de l'année 1967-68 (Mouvement du 22 mars). Or, le paradoxe de 68 c'est qu'au moment où les idées libertaires resurgissaient un peu partout, de façon minoritaire (au regard du marxisme) mais significative, en entraînant un certain nombre de gens comme moi, c'est à ce moment que les organisations anarchistes ont quasiment disparu. En particulier sur Lyon où il y avait alors deux groupes anarchistes. Un groupe des « anciens » (le groupe Élisée Reclus), et un autre de militants plus jeunes qui s'appelaient le Groupe Bakounine, et qui dans le feu des événements, ont cessé de se réunir et tout simplement d'exister. L'anarchisme organisé était déjà en crise avant les événements de mai 68. Il y avait comme une explosion interne, dans la mesure même où l'anarchisme resurgissait un peu partout, comme mouvement réel. Les organisations anarchistes traditionnelles étaient traversées par des conflits nombreux au cours des années 1960. À ce moment-là, la FA allait de crise en crise. En 1968, ça a donc été l'explosion, et l'anarchisme ayant pignon sur rue a disparu, un peu comme une bougie, souvenir des mouvements d'autrefois, qui aurait été soufflée par l'explosion libertaire d'alors. Avant, peut-être, de resurgir sous forme de bougie (ou de lampe tempête) quand les feux de la transformation sociale se sont éteints.

Est-ce que tu as fréquenté les anarchistes à ce moment-là ?

Non. J'étais en sociologie où nous étions nombreux à avoir des origines catholiques. Vers 1967, j'ai commencé à fréquenter Michel Marsella qui était issu d'une famille d'anarchistes et un des jeunes du groupe Bakounine. Il y avait d'autres anarchistes, mais « inorganisés » à l'université, en Histoire et géographie, ils n'étaient pas dans le groupe Bakounine. À ce moment-là, les idées libertaires redevenaient sauvages. Enfin elles resurgissaient toutes seules. Et puis, si nous nous reconnaissons dans l'anarchisme, en même temps on était très impressionnés par le marxisme. Notre grande référence était *Socialisme ou barbarie*, une revue que l'on pourrait qualifier de marxiste anti-autoritaire et qui fournissait les analyses si cruellement absentes des organisations anarchistes d'alors.

À l'origine tu as été donc plus influencé par les idées marxistes ?

D'un point de vue personnel, en arrivant à Lyon j'étais très marqué par la lecture de Bergson. Mais dans les facs de lettres, le marxisme, sous sa forme althusserienne, était hégémonique dans les courants d'extrême gauche. Je me suis inscrit en sociologie, et j'ignorais alors qu'en philosophie Deleuze était prof à Lyon et qu'il faisait justement un cours sur Bergson... La vie est mal faite. Alors j'ai défendu Bergson quelque temps dans mon coin, et puis, je me suis mis à lire Althusser avec acharnement. À quelques-uns nous sommes devenus alors des marxistes émérites, mais avec l'intention bien ferme de tordre

le cou au marxisme dogmatique qui servait alors de référence à des groupes politiques que nous avons très vite combattus. En fait, on a été tout de suite en lutte avec les groupes marxistes maoïstes ou trotskistes. Il y avait là un nouveau courant révolutionnaire qui apparaissait constitué d'un mélange de marxisme antiautoritaire, d'ultra-gauche, de Socialisme ou barbarie et d'anarchisme.

Mais à ce moment-là l'anarchisme était déconsidéré théoriquement et idéologiquement (non sans raisons, ce n'était pas seulement un effet de mode). La redécouverte et la résurgence de l'anarchisme passait surtout par la pratique, par les événements, et non par les idées. Enfin, le renouveau est arrivé un peu par le négatif puisque d'une certaine façon c'est sur une critique du communisme autoritaire et en particulier de la Révolution russe qu'il s'est basé. Moi je suis devenu anarchiste par la lecture de livres comme la Révolution inconnue de Voline... et puis il y avait eu les événements de Hongrie qui étaient encore tout récents, seulement dix ou douze ans. Or, les conseils ouvriers hongrois avaient été traités comme fascistes et contre-révolutionnaires par une espèce de chape de plomb marxiste. Socialisme ou barbarie se réclamait de ces conseils ouvriers hongrois et un numéro spécial de la revue homonyme lui avait été dédié.

On se réclamait donc de l'autonomie ouvrière.

La sociologie avait été créée en 1967 comme discipline universitaire, c'était extrêmement récent. Nous, les étudiants qui nous étions inscrits à cette faculté, nous étions également influencés à cette époque par le livre de Bourdieu, *Les héri-*

tiers. Un livre qui a joué un rôle important. Les idées de son auteur assuraient du coup aux sociologues une autonomie théorique. Avant la création du département de sociologie les étudiants littéraires qui se trouvaient devant le marxisme le considéraient comme une pensée totale, à la fois sociologique et philosophique, alors que nous, très vite, en sociologie, on a constitué un

g r o u p e
a v e c
Marsella et d'autres personnes où la sociologie nous fournissait une autonomie idéologique et politique. En face, les gauchistes étaient obligés de négocier avec une force qui avait ses propres ressources théoriques, entre autre à cause de la sociologie de gauche de l'époque.

Nous étions un groupe informel, de gens qui jouaient au tarot, qui faisaient la fête le soir, qui picolaient et qui faisaient de la politique. Personnellement, je participais aussi à un comité Viêt-nam, mais indépendant des marxistes. Ce groupe se réunissait dans un local du Vieux Lyon, un quartier populaire à l'époque, où nous étions plusieurs à habiter à l'époque (Georges Laurent, un des fondateurs d'IRL plus tard, Jacques Flaraud, un ami qui joua un rôle très important à cette époque). Nous avons constitué très vite un groupe informel, un groupe de fête et de jeu, mais qui se réunissait aussi pour travailler théoriquement. On a passé des soirées entières à lire à voix haute le Capital de Marx. C'est ainsi qu'on se formait intellectuellement à l'époque.

Est-ce qu'en 68 tu as lancé des pavés ?

68 ça a été un événement étonnant, enfin pendant un mois. Tout le monde discutait... et cela a duré après. Je me souviens que quand ce fut fini (avec les élections), je suis rentré chez moi (en Creuse), j'étais épuisé. En mai 68, on dormait très peu, la nuit je lisais Marx, Voline, Chaulieu/Cardan... pour comprendre ce qui se passait, on avait un comité dans le Vieux Lyon, mais il y en avait un peu partout dans la ville et donc on organisait plein de choses.

En 68 les drapeaux noirs flottent à nouveau dans la rue, est-ce un premier signe du renouveau de l'anarchisme ?

Pour moi le rapport c'est fait le jour où j'ai compris que tout ce que nous vivions de manière très forte au cours de cette période avait un lien avec l'anarchisme. Je me souviens très bien du moment où j'ai compris que j'adhérais aux idées et au projet libertaires. À ce moment-là le groupe anarchiste avait disparu, mais il y avait en même temps plein de gens qui se réclamaient de l'anarchisme. C'était un anarchisme très français, fasciné par la Bande à Bonnot, par exemple, et

68

maient de l'anarchisme. C'était un anarchisme très français, fasciné par la Bande à Bonnot, par exemple, et

tu as lancé des pavés ?

d'aspect peu présentable pour des étudiants issus de la petite bourgeoisie comme moi. C'était un anarchisme qui, pour certains, a fini par des braquages, etc. Les anarchistes donc faisaient peur et ne semblaient pas très sérieux (d'un point de vue politique).

Je pense que le lien s'est fait le jour où le mouvement antiautoritaire qui s'affirmait comme une espèce d'espérance très grande s'est reconnu dans l'anarchisme historique, dans l'anarchisme comme projet politique. Il n'y avait pas d'autres mouvements à l'avoir fait. Même pas Socialisme ou barbarie puisqu'on voyait bien qu'ils étaient des espèces de gauchos, anciens trotskistes, et cela ça se sentait dans leurs pratiques et leurs idées. L'anarchisme apparaissait au contraire comme un mouvement très large et radical, à la fois très politique et pratique. Ça pouvait être les conseils hongrois ainsi que la révolte individuelle se traduisant par des braquages. À ce moment-là j'ai fait le lien entre l'ensemble de ces choses-là.

Tu as commencé à prendre des contacts avec l'anarchisme officiel ?

Non, pas du tout. Et puis l'anarchisme officiel n'existait plus, pour le moins à Lyon...

Il y avait les vieux espagnols de la CNT...

Dont il faudrait faire l'histoire, sans

doute, puisqu'ils ont joué un rôle clé dans la retransmission de l'anarchisme. J'ai retrouvé des gens dans les petites villes influencé par ces espagnols. Partout où il y avait des petits noyaux, le lien s'est fait en partie avec plein de jeunes. Des jeunes venant de familles du PC et qui en rencontrant les Espagnols de la CNT étaient entraînés dans un mouvement spontané et inorganisé. Alors que la Fédération anarchiste d'alors, depuis une dizaine d'années, s'opposait à ce mouvement en train de renaître. C'est ça le paradoxe. La Fédération anarchiste des années soixante, au nom de l'orthodoxie de l'anarchisme dont elle était dépositaire dans un contexte très défavorable, passait son temps à dénoncer des déviances, à exclure des militants, un peu à la façon de l'église

avec les cathos de gauche ou du parti communiste avec les futurs gauchistes.

Tu t'es approché donc de l'anarchisme parce que tu y voyais une alternative politique sinon l'alternative politique, mais en même temps tu refusais ce qui était l'anarchisme officiel...

Je n'avais même pas besoin de le refuser parce qu'il avait disparu. Et puis ça n'avait aucune importance. On avait vraiment l'impression qu'il y avait un anarchisme qui renaissait et qui était entièrement fondé sur l'auto-organisation et l'autonomie des luttes. Donc l'idée d'une organisation gardienne du dogme ou d'une orthodoxie anarchiste par ailleurs très pauvre, ça n'avait pas de sens. Je me suis alors retrouvé aux Cahiers de mai, un journal que l'on pourrait qualifier d'ouvriériste, animé par un ancien stalinien (parisien), mais auquel un grand nombre de libertaires participait. Ce qu'on peut expliquer aisément parce que cette publication défendait l'autonomie et l'auto-organisation. Elle défendait l'idée que les gens s'auto-organisent, et l'anarchie c'était ça pour nous: une dynamique d'auto-organisation pour tout transformer.

À quel moment as-tu eu envie de faire quelque chose spécifiquement libertaire ?

Cela coïncide avec la publication d'IRL en 1973. Avant je n'avais rien fait avec les libertaires...

Il y a bientôt trente ans !

Oui. Nous étions donc en 1973, cinq ans après mai 68, ce qui représente une longue période. On se retrouvait dans un contexte de grèves incessantes et de conflits. Notre idée c'était que ce mouvement que nous percevions comme libertaire se donne une expression plus spécifique. C'était le sujet de nos engueulades de l'époque. Nous, avec Georges Laurent et quelques autres, nous avions en commun cette idée de donner une expression théorique et symbolique à ce qu'on avait vécu et à ce qui se passait depuis quelques années.

IRL au début se voulait un tout petit journal qui assez vite a eu un certain écho. Au début des années 1970, les luttes s'étaient élargies. L'écologie était apparue, il y avait l'antimilitarisme, le mouvement des femmes, le mouvement des homosexuels avec le FHAR, les néo-ruraux qui retournaient à la campagne, enfin il y avait une espèce d'ébullition généralisée dans laquelle le mouvement ouvrier jouait un rôle important, qui était très fort. Il y avait des grèves où des syndicats comme la CFDT étaient sur le point de se réclamer de l'anarcho-syndicalisme, où de nombreux libertaires étaient actifs. On peut s'en rendre compte en relisant ce qu'il disait Edmond Maire à l'époque, à Lip par exemple.

L'idée que nous avions c'était que ce mouvement prenne conscience de lui-même. En même temps de notre côté nous avions continué à bouquiner après 1968. On commençait à mieux connaître l'anarchisme et il nous semblait possible que ce mouvement se pense lui-même, par exemple à travers un journal. Cela nous paraissait le moyen idéal.

Votre objectif était aussi de développer un mouvement libertaire ?

Oui, mais la conception que l'on avait du mouvement libertaire était surtout liée à l'idée de ne pas reconstituer les organisations anarchistes d'avant les événements. Notre espoir était que ce mouvement très large dans lequel nous baignions à l'époque puisse s'auto-organiser, s'auto-fédérer et qu'en faisant ça, il donne naissance à un mouvement libertaire enraciné directement dans les luttes, dans les volontés d'émancipation qui se manifestaient alors.

C'est finalement ce qui s'est passé à Lyon ou pas ?

Oui. Mais en 1973 il n'y avait qu'un local de la SIA [Solidarité internationale antifasciste avait un local sur les pentes de la Croix-Rousse, NDR] qui était le vieux local où les espagnols essayaient d'éduquer des jeunes plus enclins à fumer du hasch... Mais nous ne les connaissions pas. Et puis il y avait des noyaux de petits groupes affinitaires un peu partout qui se sentaient anarchistes. Il y avait un groupe d'instits, des gens de Saint-Etienne, un groupe aux Minguettes, etc. Après la publication des premiers numéros de IRL s'est posée assez vite la question d'ouvrir un local. Un local qui s'est finalement ouvert en 1975, au 13 de la rue Pierre Blanc.

Pendant ces premiers deux ans de vie d'IRL, est-ce que vous avez essayé de prendre des contacts avec d'autres anarchistes pour les ramener dans le petit noyau de la rédaction ?

Oui, nationalement, avec des journaux comme *La Lanterne Noire*, et puis une autre revue strasbourgeoise. Mais l'idée sous-jacente à la publication d'IRL c'était que toute personne participant à une lutte ou vivant une expérience émancipatrice puisse s'exprimer dans le journal et du coup le lire et s'y reconnaître, découvrir d'autres formes de lutte, enrichir sa perception de ce qui était possible et permettre ainsi le développement du mouvement révolutionnaire. Le but ce n'était pas de recruter.

Au départ le titre était très neutre, pourquoi ?

Le titre (Informations rassemblées à Lyon) s'inscrivait dans une tradition antérieure explicite. C'est George Laurent qui a eu cette idée. Le courant anar qui s'est reconstitué à Lyon en 1968, anti-organisationnel et spontanéiste (il faut se rappeler qu'à l'époque, par exemple, Noir et Rouge se définissait comme un « groupe non groupe ») avait publié un journal qui s'appelait *Informations recueillies à Lyon* dont l'idée principale c'était que le « mouvement » soit complètement autonome, de faire circuler l'information, de faire savoir ce qui se passait. Nous, on s'inscrivait dans la suite en changeant seulement le deuxième mot du titre en le remplaçant par « rassemblées »... Donc on s'inscrivait dans la suite de ce projet, avec une divergence qui a

d'ailleurs posé un petit problème avec ceux qui avaient fait ce journal avant nous. En effet, nous on commençait à se dire explicitement anarchistes, à penser que le renouveau des idées libertaires, la redécouverte des expériences libertaires du passé étaient une composante des mouvements en cours, une composante égale aux autres et tout aussi déterminante dans la constitution d'un mouvement révolutionnaire; tandis qu'eux poussaient le refus de l'organisation et de l'idéologie jusqu'à ne plus vouloir se dire anarchistes.

Et en 1975 donc qui étaient les anarchistes et que faisaient-ils ?

C'était très peu de monde. Le CUL [Collectif utilitaire lyonnais, 44 rue Burdeau, toujours à la Croix-Rousse NDR] a dû se monter plus tard, mais grossissait assez vite. En fait, ils naissaient comme les champignons après la pluie, à travers l'expérience des luttes, dans les lycées par exemple. Tous les ans, il y avait une agitation dans les lycées ou en fac qui, chaque fois, donnait naissance à de nouveaux militants.

Est-ce que vous êtes devenus les nouveaux pères ou guides pour ces jeunes ?

Du point de vue de l'âge, j'étais un des plus vieux. J'avais trente ans et j'apparaissais comme un « vieux ». Mais les jeunes gens en question menaient leurs propres activités. IRL c'était une espèce de grande pagaille. On passait tous les articles qu'on recevait. Nous n'avons pas eu un rôle d'éducateurs ou d'instructeurs, à l'époque (comme maintenant j'espère), c'était impensable. L'éducation se trouvait entièrement dans les discussions informelles et surtout dans la pratique.

IRL va continuer jusqu'en 1990 à maintenir ouvert un espace particulier dans l'ensemble de la presse libertaire, en assumant un rôle d'ouverture et de confrontation. Tu y participeras pendant quelques années au début puis, après l'ouverture de la Gryffe en 1977, ton engagement militant se manifestera plutôt au sein du collectif faisant vivre cette librairie libertaire...

Oui, mais cela est lié à des considérations personnelles. Effectivement à partir de 1977-78, j'allais avoir 35 ans. Auparavant j'avais vécu toute une période en pensant donner toute mon énergie au mouvement révolutionnaire, en particulier en refusant d'être sociologue, de rentrer

dans des bureaux d'études comme un certain nombre de gens faisait, en refusant de me marier, d'avoir des enfants. J'avais fait ce choix-là. Mais à partir de 1976-77, il y a eu un tournant dans la vie politique française. La CFDT se recentrait et par ailleurs tout le monde comprenait que le « mouvement » issu de mai était en train de s'estomper, de se terminer. C'était la crise économique et le début d'une transformation du capitalisme, la fin d'une époque. C'est à ce moment-là que j'ai trouvé un boulot en fac et que j'ai repris, par la bande, une carrière universitaire.

Dans le choix de ne plus continuer à participer à IRL il y avait aussi le fait qu'il n'était plus le journal du début et qu'il était comparable à d'autres journaux qui paraissaient à ce moment-là. Ça devenait une vraie revue nationale avec plus de monde pour la faire et une volonté et un projet qui demandaient un autre investissement que celui de faire un petit journal dans le climat d'agitation lyonnais des années 1974-75. IRL ressemblait à ce moment-là à des revues comme *Bicicleta* (espagnole), ou d'autres revues italiennes et plus tard *Noir et rouge* (le second) en France... En même temps je ressentais une grande cohérence entre la démarche d'IRL et celle de la librairie la Gryffe et tous les choix qui furent faits dans les années 1970. Ce choix exprimait l'idée de créer des moyens de rencontres et d'expressions qui ne soient pas liés à une chapelle...

Et puis à partir de 1977 j'ai décidé de faire une thèse universitaire. La Gryffe effectivement va rester mon point d'ancrage militant, mais aussi le Collectif libertaire auquel je vais participer activement pendant longtemps.

Mon investissement en choisissant de faire cette thèse se tourne davantage sur le côté universitaire. Mais il n'y a pas eu non plus pour moi de discontinuité dans ce passage puisque le travail intellectuel dans le cadre de l'université je le vis comme un prolongement direct de ce que je faisais auparavant. Seulement ce que je faisais avant, c'était dans la pratique. Or la pratique s'essouffant j'avais le choix soit de retomber dans une espèce de secte ronronnante ou de continuer d'avoir une activité intellectuelle. D'une certaine façon, le lien continuait à se faire avec IRL et tous ces journaux qui avaient une volonté de

penser ce qui était arrivé et ce qui pouvait arriver.

Comment expliques-tu ta participation au Collectif libertaire qui était quand même un groupe spécifiquement libertaire ?

Il s'agissait vraiment d'un collectif, complètement ouvert. Il réunissait des gens qui avaient une pratique réelle et puis il y avait plein de groupes. Il y avait des gens de la Gryffe qui était une structure mais pas idéologique, un groupe de femmes libertaires, au moins pendant une période, le CUL qui était un groupe de

A partir de cette expérience très riche tout le problème théorique reste ouvert: comment fédérer des forces émancipatrices différentes. A mon avis c'est le problème numéro un de l'anarchisme.

quartier qui avait des locaux, des insoumis et plein d'individualités. Le Collectif libertaire a eu lui-même un journal (*Café noir*) dont il faudrait relire les articles qui d'une certaine manière reprenaient le projet initial d'IRL d'une façon locale. Au sein de ce collectif, même si le mouvement d'après 68 était en crise, on développait quand même l'idée d'un mouvement autonome spontané et auto-organisé. Le Collectif libertaire n'étant que l'expression et le lieu où pouvaient se fédérer les diverses activités, les groupes et les individus existants à Lyon...

Tu participes à la vie du collectif et de la librairie la Gryffe pratiquement depuis le début, bientôt vingt-cinq ans. Quels sont les enseignements que tu peux en retirer aujourd'hui ?

Pendant que je travaillais à ma thèse j'ai un peu moins milité. Il y a eu depuis bientôt vingt-cinq ans des périodes pendant lesquels j'ai été plus ou moins actif dans le mouvement libertaire. La Gryffe pour moi c'est une expérience essentielle, très concrète. C'est à la fois une expérience d'organisation au sens propre du terme, c'est-à-dire faire tourner une structure très contraignante (permanences, caisse, commandes, choix des livres, revues, débats,

etc.). C'est donc une expérience étonnante où il faut intégrer une rigueur de gestion de fonctionnement et de contraintes matérielles assez grandes. C'est une véritable expérience. Et puis l'autre expérience essentielle, c'est le projet politique de la Gryffe qui a conduit à de nombreux conflits mais qui permet d'envisager aussi comment fonctionner. Je connaissais par mon travail d'historien comment un syndicat peut garder son identité en regroupant des gens extrêmement divers du point de vue des idées et des manières d'être, qui n'ont pas les mêmes idées. Pour moi la Gryffe c'est une expérience comparable. Cela montre comment une expérience autogérée commune peut permettre l'expression de positions très différentes des gens qui y sont de. D'autant plus que l'objectif de la librairie c'est de diffuser des idées, là où on a toutes les raisons de s'engueuler.

À partir de cette expérience très riche, tout le problème théorique reste ouvert: comment fédérer des forces émancipatrices différentes. À mon avis c'est le problème numéro un de l'anarchisme.

On sait bien que le mouvement anarchiste est très conflictuel. Je pense que les anarchistes devraient mettre à jour une pensée qui pense le conflit et le pense d'une autre manière, c'est-à-dire pense la différence. Être différent et s'engueuler c'est normal, mais si on pense ces différences et les raisons de s'engueuler, si on pense que ces différences sont positives et au cœur du projet libertaire, on s'engueulerait et déchirerait beaucoup moins.

Peut-être... Comment vois-tu la situation du mouvement anarchiste à Lyon en ce début de 2002 ?

D'un côté je me réjouis du succès de la FA et de la CNT (dont je suis membre), mais en même temps je trouve que ce n'est pas forcément un signe positif. L'anarchisme a resurgi dans l'histoire et a retrouvé des forces, et ces forces permettent de faire vivre des organisations. C'est bien. Mais généralement quand les organisations resurgissent c'est souvent le signe que... en fait, je pense que le foyer originel de l'anarchisme n'est pas d'abord dans les organisations. Donc quand les organisations reprennent le dessus ce n'est pas forcément bon signe. Le récent appel à

l'Unité des libertaires montre qu'il y a beaucoup d'anarchistes, mais plus forcément très jeunes, produits par les luttes et les itinéraires du passé et qui ne savent plus très bien ce qu'il convient de faire. Je pense que l'anarchisme organisé est en train de vieillir (du point de vue de ses militants). Entre temps il a produit des forces, ne serait-ce qu'en nombre de militants. Or, un militant de quarante ans ou de trente-cinq ans, s'il est dans une usine et que son syndicat est très actif et défend des positions anarcho-syndicalistes, il va militer dans son syndicat. Par contre, si le syndicalisme devient complètement réformiste (comme c'est le cas actuellement) et que tout s'effondre dans sa boîte, alors ce militant va rejoindre une organisation pour survivre. Monatte décrivait très bien ça dans les années 1911-12 quand le syndicalisme révolutionnaire français est entré en crise.

Tu ne penses pas qu'il existe un mouvement anarchiste en dehors de la FA et la CNT, une portion du mouvement pouvant ressembler à cette pratique libertaire que tu as toujours souhaité voir se développer et dans laquelle tu t'es engagé pendant longtemps ?

Je pense que quand le mouvement, les espérances émancipatrices s'affaiblissent, il y a deux replis possibles. Le repli idéologique dans une organisation idéologique. L'autre repli se fait sur des thèmes particuliers du mouvement libertaire. Je pense qu'il serait intéressant de voir comment Lecoq, qui était syndicaliste à un moment donné, s'est reconverti dans l'impasse du pacifisme. Actuellement l'antispécisme et un certain nombre de choses comme ça, comme l'écologie par exemple, peuvent être aussi une forme de repli sur un créneau particulier qui n'est plus engagé dans un mouvement ou dans des luttes... sinon des mouvements et des luttes partielles qui risquent très vite de se transformer en ce que Proudhon appelait des idéomanies.

Après des études sociologiques et tes premières publications comme L'organisation et les anarchistes que tu signais du pseudonyme de Claude Parisse, tu es revenu à la philosophie qui était la matière à laquelle tu t'étais intéressé plus particulièrement au début de tes études. Pourquoi ?

Il faut dire que pendant longtemps je n'arrivais pas à lire les livres de philosophie. Je m'y suis remis effectivement assez tard. Il n'y a qu'une quinzaine d'années

que je me suis remis à lire de la philosophie d'une manière systématique et de faire des progrès. De toute façon, je ne fais pas de différence entre la théorie et la philosophie. Or, dès les années 1966-67, nos engueulades et nos discussions d'étudiants, c'était de la philosophie. La philosophie, comme l'art, est une des dimensions des mouvements émancipateurs, sans privilèges particuliers au regard des autres dimensions, mais tout aussi essentielle que les autres, nécessaire au développement de ces mouvements.

En fait, je trouve toujours que la sociologie n'est pas seulement très souvent un instrument de la domination générale, mais qu'elle est aussi très souvent ennuyeuse, enfin compte tenu de ce que je suis. Ce qui m'intéresse, c'est l'histoire et la philosophie. L'histoire, parce que ce sont les événements et la philosophie, parce que c'est ce qui permet de penser ce que sont le monde et les événements.

Dans tes écrits, on voit à la fois tes préoccupations anarchistes et l'apparition de philosophes (comme Simondon, Tarde, Deleuze) pouvant nous aider à comprendre l'idée anarchiste qui est la tienne.

Il n'y a pas d'un côté l'anarchisme et de l'autre des auteurs que l'on pourrait annexer à l'anarchisme (comme le faisait Jean Grave pour la littérature au début du siècle). Je pense que ma manière de lire ces auteurs est assez proche de la façon dont je suis devenu anarchiste à la fin des années 1960. De la même manière qu'il me semblait que l'anarchisme était en train de renaître dans les luttes ouvrières, le syndicalisme, dans le mouvement des femmes et toute une série de mouvements qui sont apparus alors, il me semble que l'anarchisme est également réapparu dans la philosophie. Voir les gens se réunir et sortir de leurs maisons ou de derrière leurs établis ou leurs machines et faire des réunions générales où tout le monde brusquement vivait une vie plus intense, riche d'une infinité de possibles, pour moi c'était ça l'anarchisme alors que tout cela n'avait rien d'anarchiste du point de vue des étiquettes.

De la même manière, quand j'ai lu Deleuze ou d'autres philosophes après avoir fait ma thèse, j'ai compris en les lisant que c'était ça aussi l'anarchisme pour moi. Ce qui s'est passé simplement, en même temps que je lisais Spinoza, Deleuze, Nietzsche, ou autres c'est que je

me suis enfin décidé à lire vraiment les auteurs anarchistes du XIX^e siècle.

Or, de la même manière que la lecture de Voline (de sa Révolution Inconnue) nous permettait de comprendre ce qui s'était passé en Mai 68. Ce que raconte Voline sur la Révolution russe c'est ce que nous avons vécu en Mai 68 (en plus limité), et Voline nous fournissait une expression analogue à ce que nous vivions. De la même manière, quand j'ai lu Proudhon, Bakounine et d'autres auteurs du XIX^e siècle j'ai compris que cette pensée anarchiste était bien la pensée de ce « mouvement » qui m'entraînait par ailleurs... Et, d'une certaine façon le lien entre Proudhon et Deleuze (que j'ai mis comme sous-titre à mon livre), m'est apparu comme une évidence, ces évidences qui modifient ce que nous sommes et ce que nous avons envie de faire. Ces deux auteurs, je les ai lus presque en même temps. Je connaissais indirectement Proudhon. J'avais lu Ansart. On a toujours besoin de relais, et heureusement qu'il y a eu Pierre Ansart pour publier des livres extraordinaires sur Proudhon. Parce que redécouvrir Proudhon n'avait rien d'évident, à cause des préjugés qui accompagnent cet auteur et aussi de la nature de ses textes, difficiles d'accès.

Or, quand j'ai lu Deleuze, je me suis rendu compte que c'était aussi ce que disait Proudhon. Brusquement j'ai donc senti qu'il y avait un lien entre ces auteurs.

Est-ce que tu pourrais nous montrer quelques-unes des homologies existantes entre la pensée de ces deux auteurs ? Et plus généralement entre la pensée de Tarde, Simondon et l'anarchisme ?

Ca serait trop long, mais je peux donner un exemple. Un des fléaux de nos représentations actuelles, c'est qu'on pense que la réalité humaine fonctionne à partir de deux pôles, la société et l'individu. On pense donc que d'un côté, il y a des individus, et de l'autre la structure sociale, le cadre social qui produirait ces individus et qu'il conviendrait de changer, etc. Cette distinction en recouvre un grand nombre d'autres : humain/non humain, objectif/subjectif, force/idée, pensée/étendue, liberté/nécessité, etc. Or le point commun entre l'anarchisme et tous les auteurs que je cite dans le lexique, c'est de faire complètement exploser ces oppositions et du même coup de comprendre l'originalité du projet libertaire, ce qu'il peut pour l'avenir et ce qu'il a été dans le passé. De façon

annexe et pour ce qui nous concerne dans l'immédiat, cette remise en cause des représentations dominantes (dans lesquelles les anarchistes s'obstinent trop souvent à penser) devrait nous permettre d'éviter un grand nombre de conflits inutiles au sein du mouvement libertaire, de permettre cette unité dans la pluralité que tout le monde appelle de ses vœux sans parvenir à concevoir les conditions de sa possibilité.

Dans cet anarchisme philosophique trouve-t-on du politique ?

Si par politique on entend l'art illusoire de changer les choses de l'extérieur, à l'aide de l'État, des partis, des idées, des programmes ou de ce petit État (si souvent despotique) que constituent les illusions de l'individu, certainement pas. Mais de ce point de vue, on n'en trouve pas plus dans l'anarcho-syndicalisme, dans les mouvements alternatifs comme, historiquement, dans aucune des manifestations des mouvements libertaires. Si par politique on entend l'art de changer le monde par une recomposition de ce qui le constitue, l'anarchisme philosophique comme toute autre manifestation de l'anarchisme est évidemment politique, éminemment politique. Le politique, pour l'anarchisme, c'est l'art de l'association, des bonnes associations, c'est-à-dire la capacité des êtres à s'associer entre eux de telle façon que cette association libère le maximum des possibles qu'un ordre limité et donc oppresseur rend impossibles, utopiques. Proudhon, Bakounine, Tarde, Simondon, Deleuze, c'est une association que j'espère émancipatrice.

Et ce serait une certaine association des représentations pouvant nous conduire à la révolution ?

Non justement, car dans la pensée de Proudhon, de Bakounine, de Spinoza ou de Deleuze, Idée et Action, représentations et forces, symbolique et réel sont indissociables et n'entretiennent aucun rapport hiérarchique (avec un privilège pour l'Idée ou la Raison comme l'ordre actuel voudrait nous le faire croire). La philosophie la plus abstraite est une force matérielle, oppressive ou libératrice, l'action la plus brutale est porteuse d'une idée, d'une dimension philosophique oppressive ou libératrice, et c'est pourquoi l'une et l'autre peuvent se rencontrer pour le meilleur et pour le pire. Même les mathé-

matiques les plus abstraites, comme le montre Gilles Chatelet et Cavallès, sont porteuses d'un « geste », d'un mouvement et d'une force qui permet de les évaluer, d'un point de vue émancipateur, au même titre que tout autre force matérielle. Et c'est pour cela qu'on peut regretter que des scientifiques se disant anarchistes, comme Bricmont ou Chomsky, puissent également se réclamer d'un scientisme et d'un objectivisme dont on peut constater partout autour de nous les effets dévastateurs, en transformant ainsi l'anarchisme en une vague référence sentimentale sans autres conséquences que des luttes humanistes, peut-être respectables, mais partagées par beaucoup, sans que l'on perçoive la moindre originalité ou la moindre spécificité que l'anarchisme peut leur apporter. La science, pas plus que la logique économique (dont on nous rabat les oreilles), la prison, la façon de faire des enfants ou Dieu et l'État, n'est en dehors d'un projet libertaire prétendant recomposer la totalité de ce qui est, sans restes, sans mettre en dehors de son projet, des réalités soi-disant neutres et objectives et qui dominent et façonnent de plus en plus notre vie.

Je voudrais maintenant faire quelques remarques à propos de ton livre. Tu as essayé de montrer que l'anarchisme se renouvelle par des formes de pensées n'ayant pas un lien direct avec celle qu'on peut appeler l'idéologie anarchiste. Néanmoins, dans le sésail anarchiste, il y a eu ces derniers trente ans, des auteurs ayant eu un certain poids au niveau de l'anarchisme international et de son renouvellement. Certes, il n'y en a pas eu beaucoup, mais quand même il y a eu Bookchin, Clark, des italiens dans les années 70 et 80. Or ils n'apparaissent pas tellement dans ton livre. Pourquoi ? Ne sont-ils pas des « penseurs » de l'anarchisme ?

Ce que je voudrais préciser c'est qu'il n'y a de ma part aucune mesquinerie. Tout auteur qui me parle, qui a du sens pour moi je l'ai utilisé dans le petit lexique (par de nombreux points, je me sens proche de Clark). Or les auteurs italiens je les connais mal parce que je ne lis pas l'italien... En ce qui concerne Bookchin, j'en parle un tout petit peu, mais à travers la lecture que j'en ai faite, il apparaît une très grande divergence entre ses idées et ce que je ressens.

J'espère qu'il y aura une discussion à la suite de mon livre et notamment avec Eduardo Colombo qui explicite bien une autre voie possible dans l'interprétation anarchiste. Je crois que d'un point de vue

philosophique, l'anarchisme est effectivement confronté actuellement à deux possibilités. Il est frappant de voir que Bricmont est un de ceux qui, avec Sokal, a attaqué Deleuze le plus violemment. Du point de vue philosophique au sein de l'anarchisme, il y a un vrai clivage d'un point de vue épistémologique et il faudrait continuer d'y réfléchir et d'en discuter.

J'en déduis que ces auteurs « anarchistes » n'ont pas participé au renouveau de l'anarchisme... y compris si l'on pense à Chomsky...

Pas pour ce qui m'intéresse moi. Mais j'imagine que mon bouquin est également lettre morte pour beaucoup d'anarchistes. Je ferais seulement remarquer que des intellectuels anarchistes célèbres, comme Chomsky, n'ont pas écrit grand chose sur l'anarchisme. Chomsky est un radical américain qui se dit anarchiste et c'est à peu près tout.

Donc, il n'y a pas eu de renouvellement des concepts et des idées anarchistes à travers les penseurs « anarchistes » contemporains. Mais il existe néanmoins plusieurs visions de l'anarchisme: pour résumer on peut dire qu'aujourd'hui il y a la tienne et celle de Eduardo Colombo... Quelle est la tienne ?

Tu nous fais beaucoup d'honneur, et je ne suis pas dupe de ton ironie habituelle. Ma position, c'est de dire que ce ne sont pas les idées, un programme, un projet discursif qui mènent le monde mais qu'ils sont toujours liés à des désirs et à des forces. Or le problème de l'anarchisme est celui de savoir si le projet libertaire est une utopie rationnelle qui se fixe un but et qui prétend changer le monde, en convaincant les autres (si c'est logique ça ne devrait pas être difficile) en se donnant les moyens, les outils organisationnels et autres pour le faire. Ou est-ce que l'anarchisme est l'expression de possibles qui sont inscrits dans le réel de façon immanente, dans nos désirs et dans des forces qui nous dépassent qu'il faut sans cesse évaluer et qui sont porteuses d'une vie plus intense, plus libre, plus heureuse.

La première serait celle de Colombo et la deuxième la tienne ?

Non, on ne peut pas le résumer d'une façon si schématique. La grande qualité des analyses de Colombo, c'est que lui-même ne se réfère pas seulement à des

idées, à un programme ou un modèle extérieur, mais aussi à une expérience historique précieuse d'un point de vue anarchiste : la cité grecque. Il faut lire Thucydide et le récit des assemblées de citoyens, rameurs sur les trières athéniennes, loin de leur patrie, et refusant la tyrannie qui venait de s'établir à Athènes. Moi je me reconnais davantage dans les révoltes paysannes taoïstes de la Chine ancienne. Mais du coup il me semble que la pensée de Colombo n'est pas simplement le rationalisme étroit qu'on trouve parfois dans l'anarchisme. Elle s'inscrit dans l'épaisseur d'une expérience collective et historique essentielle.

Est-ce que pour toi ces deux formes d'anarchisme représentent celles que d'autres définissent comme étant l'une, un anarchisme classique et l'autre, contemporain ?

Pour y voir plus clair il faut continuer de travailler et de réfléchir. Ce qui m'intéresserait d'examiner de près c'est le rôle qu'a joué Kropotkine dans cette histoire de la pensée libertaire, parce qu'il est à la charnière entre les deux. En gros, si on prend ces deux courants anarchistes, celui très rationaliste, scientiste et autre (qui attache une grande importance à la science comme le montre un des articles parus dans le monde libertaire à propos de mon livre), cet anarchisme en fait ne permet pas selon moi de rendre compte ni des anarchistes « contemporains », ni des mouvements libertaires, ni des anarchistes « classiques », dans la

mesure même où toutes ces expressions de l'expérience libertaire n'ont rien de scientistes, engagent d'abord des forces et des désirs. S'il y a quelqu'un qui se réclame de la vie et qui attaque violemment la science c'est Bakounine et avec une perspicacité très grande. Quant à Proudhon il est très clair : « la réflexion, et par conséquent l'idée, naît en l'homme de l'action, non l'action de la réflexion ». On peut évidemment jeter aux poubelles de l'histoire Proudhon, Cœurderoy, Bakounine, dénoncer la propagande par le fait, critiquer l'action directe et l'ensemble des expériences ouvrières libertaires et continuer de se dire anarchiste, pourquoi pas ? L'anarchisme appartient à tout le monde. Mais que cet anarchisme là ne prétende pas être le dépositaire de l'histoire de la pensée et des expériences libertaires.

Face à ce que tu appelles « l'anarchisme classique » je me sens infiniment plus fidèle à la tradition libertaire que lui. Et là est le paradoxe d'un certain nombre de discussions actuelles, l'anarchisme « contemporain » parfois dénoncé comme déviation par les gardiens du temple parce qu'il fait appel à Deleuze, Foucault, Nietzsche, etc. est infiniment plus fidèle à la pensée et aux pratiques de l'anarchisme historique que l'anarchisme dit « classique » ou « traditionnel ». Mais je m'efforce de le montrer depuis trop longtemps pour espérer convaincre certains.

En fait, des passerelles ont été nécessaires entre les différentes formes d'anarchisme. Or, dans celui qu'on appelle contemporain, outre des auteurs comme Bookchin qui se réfère beaucoup à Kropotkine, il y a eu et il y a aussi des « penseurs » proposant des formes multiples d'anarchisme. Je pense à Hakim Bey, John Zerzan, Bob Black (qui sont « bizarrement » tous des Américains...), lesquels sont porteurs d'opinions hétérodoxes par rapport à l'anarchisme « classique » et d'ouverture intellectuelle et pourtant on ne les voit pas dans ton texte. Apparemment tu ne te sens pas proche de leurs opinions ?

Je ne connais pas bien Bob Black, les autres je les ai lus un peu, mais la grande faiblesse de ma position c'est sans doute de très mal connaître les discussions de l'anarchisme américain. Ce que je peux dire c'est que j'ai lu Feyerabend et j'ai effectivement une réticence par rapport à lui. J'ai

doute Deleuze et je regrette de ne pas avoir pensé à lui, mais il manque beaucoup de choses dans mon lexique. Pour ce qui concerne Zerzan, sa critique du langage et du symbolique me semble intéressante. Sur ce point, il touche quelque chose de fondamental que l'on retrouve chez les auteurs anarchistes du XIX^e siècle, chez Bakounine et Cœurderoy, par exemple. Sauf que Zerzan bâtit apparemment toute une épopée historique de l'origine de l'homme et de son avenir souhaitable qui me paraît d'une grande naïveté ou très farfelue. Personnellement, je critique la science, mais en même temps je pense qu'il faut être rigoureux et méticuleux. Et pour ma part, j'essaie de ne pas être farfelu... (rires).

Tu veux dire que ton livre qui semble avoir été construit d'une manière assez libre, n'est pas si farfelu que ça ?

Il y a du comique parfois, mais effectivement je prétends qu'il n'est pas farfelu, bien que l'on puisse y trouver des contradictions ou des erreurs, ce pourquoi j'espère que des gens les repéreront et me les signaleront. J'ai voulu faire un livre rigoureux et réaliste.

Dans ce dernier livre, comme par ailleurs dans tes articles, je retrouve enfin un très fort attachement à l'expérience du mouvement ouvrier. Il me semble que tu y vois des exemples pour s'organiser et transformer la société. Est-ce que c'est de la nostalgie ou il s'agit d'autre chose ?

Cela fait l'objet d'une divergence « historique » entre toi et moi. Je pense qu'il y a une part de nostalgie dans la mesure où le paradoxe de 68 dont je suis issu, c'est que ça a été vraiment un mouvement ouvrier. Le paradoxe c'est que 68 a répété d'une autre façon ce qui a pu se passer à d'autres époques. Or la grande surprise a été que les conditions de ce mouvement

ont disparu en quelques années. Mais tout compte fait, je n'y vois pas de nostalgie puisque pour moi l'un des concepts clés de l'anarchisme est celui d'analogie ou d'homologie. Si j'attache de l'importance à l'anarcho-syndicalisme et au syndicalisme révolutionnaire, c'est d'abord pour des raisons de fait. Ce sont en effet, quelques-unes des principales expériences du projet anarchiste ayant marqué l'histoire. Mais je pense qu'il faut attacher autant d'importance à Makhno qui est une expérience

Bakounine par exemple était prêt à se jeter dans n'importe quelle aventure émancipatrice dès que les gens se révoltent et affirment ce que lui appelait la vie...

de la réticence envers une forme d'hypercriticisme un peu cynique et provocateur. C'est peut-être ça qui me gêne. En utilisant le type d'analyse qui m'intéresse on pourrait dire que la force, la volonté et le type de désir qui me constituent n'ont pas beaucoup d'affinités avec la force, la volonté et le désir que je perçois chez quelqu'un comme Feyerabend. Ce qui est sûr, c'est qu'à aucun moment, ne s'est imposée à moi la nécessité de faire appel à lui dans le petit lexique. Sinon dans les TAZ d'Hakim Bey on retrouve sans aucun

très différente (une expérience militaire...), ou encore à l'anarchisme russe... Et si tu connais d'autres expériences libertaires que j'ignore il faut me les signaler.

Cela veut dire que cette idée d'homologie, une idée qui devrait arriver à passer tôt ou tard, c'est que l'expérience libertaire (et c'est une de ses originalités, au regard du marxisme par exemple) n'est pas attachée à un modèle particulier et extérieur. Le grand risque de l'anarchisme, comme de tout mouvement qui dure, c'est de transformer des expériences émancipatrices en modèle extérieur que l'on prétend ensuite imiter. Par définition, les expériences et les luttes libertaires sont toujours intérieures. Elles communiquent par l'intérieur, par affinité et par analogie. Donc l'anarchisme n'est pas lié aux seuls ouvriers, Bakounine par exemple était prêt à se jeter dans n'importe quelle aventure émancipatrices dès que les gens se révoltent et affirment ce que lui appelait la vie... L'analogie, c'est d'arriver à penser ce que peut apporter une expérience pour une autre expérience qui n'a aucun rapport apparent et extérieur avec la première.

Historiquement et je soutiens ça, et c'est là qu'il y a des engueulades qui me paraissent d'une stupidité totale, Proudhon a été indiscutablement un des principaux théoriciens du syndicalisme révolutionnaire, pas au sens qu'il était le chef ou le penseur de ce mouvement mais dans le fait que les syndicalistes révolutionnaires se sont aussitôt reconnus dans ses textes. Or Proudhon était contre les syndicats et contre les grèves! Proudhon était contre tout ce qui faisait la réalité du syndicalisme révolutionnaire et pourtant celui-ci s'est aussitôt reconnu en lui, de l'intérieur, en raison de ce principe d'analogie. En fait, Proudhon pouvait se tromper complètement sur les formes de coopération, par exemple, mais la manière dont il pensait les choses faisait qu'un syndicaliste révolutionnaire s'y reconnaissait aussitôt et développait des pratiques et des expériences que Proudhon ne pouvait pas imaginer. C'est pour cette raison que je soutiens, – et tant que les camarades féministes ne comprendront pas ça il n'y aura pas de discussions possibles –, que le théoricien pouvant le mieux permettre de saisir ce que peut le mouvement féministe radical c'est Proudhon qui, comme chacun le sait, était d'une misogynie invraisemblable, abominable. En résumé, les amis, c'est à dire ceux avec qui on peut s'associer

dans un mouvement d'émancipation, ne sont pas toujours où on le croit; et en se fiant aux apparences, aux étiquettes, on est à peu près sûr de se tromper, de manquer dramatiquement de flair ou d'intuition.

Quels seraient les analogies possibles entre le mouvement ouvrier d'hier et les mouvements d'aujourd'hui ?

Où sont les mouvements d'aujourd'hui? Je crains bien que l'on ne puisse que parler des mouvements d'hier, c'est à dire d'il y a une trentaine d'années quand le mouvement libertaire a resurgi. Là, l'analogie est évidente pour moi. À des mouvements ouvriers libertaires extrêmement divers, entre eux, et dans la composition de chacun d'entre eux, mais qui formaient la totalité du mouvement émancipateur, a succédé un mouvement beaucoup plus large, des comités de quartier aux mouvements des homosexuels, en passant par le mouvement des femmes, les mouvements de jeunes, les groupes écologistes, l'ensemble des expériences alternatives et, bien sûr les mouvements de salariés, sur le terrain du travail, qui gardent toute son importance. Révolte, auto-organisation, refus des appareils bureaucratiques, refus des règles de la représentation politique, fédéralisme, action directe, composition d'un mouvement de forces embrassant tous les aspects de la vie, là réside l'analogie entre les expériences ouvrières d'autrefois et les mouvements complètement différents qui sont nés au cours de la seconde moitié du XX^e siècle. Mais si la situation actuelle est plutôt désespérante, on peut parler de l'avenir. Je donnerais un exemple. Il est volontairement un peu provocateur. Les libertaires critiquent à juste titre le mouvement ATTAC, en ignorant parfois la grande diversité de ce mouvement, la dynamique qui caractérise certaines de ses composantes. Mais ces critiques libertaires d'ATTAC ont tort d'être seulement et d'abord programmatiques, comme si un ATTAC libertaire (l'unité des libertaires dont rêvent certains, capable de « peser », de faire nombre, etc.), ayant d'autres objectifs, un autre programme, serait plus acceptable, en justifiant ainsi toutes les luttes d'appareil pour définir la ligne juste, le bon programme, etc. La critique libertaire, à partir de l'expérience et de la spécificité du mouvement libertaire, elle est ailleurs. Elle consiste selon moi à montrer qu'ATTAC est d'abord et hélas un simple mouvement d'« opinion » (comme les manifestations ou autrefois le

mouvement écologiste), un mouvement abstrait de masse qui cherche forcément et seulement à peser sur la politique des dirigeants, voire, si ce mouvement était « révolutionnaire » (au sens antilibertaire et programmatique de ce mot) à prendre la place de ces dirigeants pour appliquer une autre politique, poursuivre d'autres objectifs (soi-disant plus révolutionnaires). Que le mouvement ATTAC ou tout autre mouvement se transforme en composition de forces réelles et diversifiées (et pas seulement la force mécanique, uniforme et répétitive du nombre) et tout change. Que les composantes d'ATTAC cessent d'être des groupes de base uniformes de « militants », ne différant que par des opinions dont on ne sait d'où elles viennent, à quelle logique elles se rattachent, que ces composantes s'identifient à des collectifs de paysans de montagne de Haute-Savoie, à des groupes de femmes radicales, à des groupes d'employées de la trésorerie générale, à des comités lycéens en lutte pour une autre école, à une fédération de soviets des maisons de retraite, à des groupes affinitaires, à des réseaux de hackers, à des associations de consommateurs, à des collectifs de co-propriété, à des clubs de rollers, des collectifs de joueurs de cornemuse, des comités de défense des jardins ouvriers du quartier du soleil à Saint-Etienne et tout change. La lutte contre la mondialisation capitaliste cesse d'être un groupe de pression, un courant d'opinion, mais la fédération de toutes les forces luttant effectivement (là se fait la sélection) et concrètement dans telle ou telle dimension de notre vie, ayant entrepris dès maintenant et de façon immédiate, de transformer les choses là où les problèmes se posent, pouvant à tout moment passer dans l'autonomie, se désassocier, n'en ayant rien à foutre de contrôler l'appareil, la direction du mouvement d'ensemble. Le mouvement général de lutte cesse alors d'être une « organisation » définie par son programme, ses fractions, ses tendances et ses tentatives de noyautage. Il devient un lieu de rencontre et de confrontation entre des forces réelles et singulières, tirant de leurs différences réelles, matérielles, maîtrisables et non des prises de tête idéologiques, la possibilité de se fédérer réellement et d'imposer dès maintenant un autre ordonnancement de ce qui est. Bon voilà un exemple d'analogie possible, de ce que l'expérience et la pensée libertaire peuvent effectivement proposer, ce que la CNT pourrait proposer au lieu

de s'en tenir à la reproduction fidèle et fri-
leuse d'un modèle syndical dont tout le
monde voit bien qu'il ne peut, à part
quelques exceptions locales, qu'osciller
entre l'impuissance et l'intégration réfor-
miste la plus plate.

*Actuellement on assiste à une sorte
d'engouement pour l'anarchisme si l'on
tient compte des nombreuses publica-
tions qui lui sont consacrées y compris
par des maisons d'éditions non libertai-
res. Comment l'expliquer ?*

Ce qui est sûr, c'est que cet engoue-
ment est très superficiel, tel le parfum
L'Anarchiste. A mon avis il faut se méfier
effectivement d'une espèce d'anarchisme
ludique pour les classes moyennes.

Mais cela est lié aussi au fait, tout aussi
superficiel selon moi, que l'on voit à la télé
des drapeaux noirs et rouges. Cet intérêt
pour l'anarchisme exprime un mélange de
plusieurs niveaux, y compris un imaginai-
re collectif qui n'est pas sans intérêt,
même si la pub s'en nourrit;
comme elle se nourrit de
tout. J'espère qu'au

fond il y a une attente d'autres choses.

*Tu ne vois pas de lames de fond anar-
chistes dans la société ?*

Non, pas ce soir du moins, parce que
la société dans laquelle on vit est effrayan-
te, elle est mortifère, il y a de quoi être
déprimé...

*Tu ne l'es pas tous les jours quand
même ?*

Non, mais quand je pense à ça oui.

*Tu es aujourd'hui un des anarchistes
ayant plusieurs fois dix ans. Que dirais-
tu aux jeunes qui s'approchent des idées
libertaires ?*

Je ne dirais rien. J'attendrais qu'ils
manifestent quelque chose qui me plaise
et me redonne le moral. C'est vrai qu'en
discutant parfois avec certains, je ne vou-
drais pas tomber dans le découragement
d e s

vieux... Mais j'entends parfois une langue
de bois anarchiste qui me décourage.

Par contre, quand je vois en fac un étu-
diant ou une étudiante qui brusquement
découvre des choses, même si ce n'est pas
à propos de Proudhon ou de je ne sais pas
quoi, je reprends espoir. C'est-à-dire que
dès que quelqu'un se remet à vivre de
manière généreuse, l'espoir me reprend.
Ce n'est pas forcément dans le milieu anar-
que l'on peut vivre ça. Ce qui m'a fait le
plus plaisir à propos de mon livre, c'est un
article paru dans le monde libertaire qui
disait que peut-être qu'après l'avoir lu, les
anars auraient envie de sourire de leurs
vieilles querelles, de leur manque d'hu-
mour, de leurs crispations idéologiques. Si
c'était vrai et que l'espérance libertaire
renaîsse, y compris dans les milieux anar-
chistes, ça suffirait largement à mon bon-
heur. ▢

*propos recueillis par
Mimmo Pucciarelli
février 2002*

PETIT LEXIQUE PHILOSOPHIQUE DE L'ANARCHISME

De Proudhon à Deleuze

DANIEL COLSON



Des anarchistes puritains ?

Stéphanie Chauvin

QUAND ON INTERROGE des anarchistes' sur le projet qui guide leurs actions militantes, sa dimension utopique apparaît clairement, non pour souligner son caractère irréalisable, mais comme but idéal, fondé sur une critique de la société à laquelle appartiennent ses auteurs.

L'harmonie sociale détermine cette construction imaginaire rationnelle, qui structure l'expérience militante. Aucun militant interrogé ne conçoit pourtant le projet anarchiste comme un modèle fini à mettre en pratique dès que les conditions le permettront. Mais si le projet social n'est pas clairement modélisé, ce « monde à construire » justifie et organise l'engagement, dès à présent. Tous sont conscients d'être inscrits dans une démarche exigeante. Car dans ce combat, les militants incarnent les instruments de transformation des rapports sociaux. « Les compagnons sont des rêveurs d'autres mondes, et surtout d'autres hommes. »² Ils sont alors les propres « cobayes » du projet qu'ils défendent, puisque le processus révolutionnaire s'applique autant aux individus qu'à la structure sociale.

Durant des décennies et pour des générations de militants, l'adhésion à un groupement a signifié l'appartenance à une communauté et l'insertion dans un ensemble abstrait de l'action collective. Le langage, les votes, les actions publiques correspondaient et entretenaient un répertoire commun. Tandis que les militants d'aujourd'hui ont une façon de s'engager caractérisée par la diversité possible des intérêts pris en compte et leur mise à distance relative. Leur implication reste mesurée, réversible et limitée à des temps

et des espaces, même si elle peut être intense. La mobilisation n'est plus synonyme de renoncement à soi. Or, face à ce mode répandu d'engagement « distancié »³, les anarchistes, comme tous ceux dont le combat, qu'il repose sur des fondements religieux ou profanes, exige la transformation de l'homme, tendent à vivre en cohérence avec leurs idées. Organisés sur le mode fédéral, ils articulent une forte logique communautaire avec une dimension de type sociétaire, à travers leur projet révolutionnaire et leurs références au prolétariat, et leur engagement s'inscrit dans le long terme du temps historique. Si le principe de liberté individuelle vient contrecarrer le renoncement à la singularité que connaissaient les militants traditionnels, et s'ils se défient de la délégation, les anarchistes accordent en revanche une grande importance à la question du nombre, en tant que signe de leur force et de leur légitimité. En d'autres termes, leur engagement est global, dans le sens où ils accordent une place primordiale au « nous », et conçoivent leur engagement comme un mode de vie. Leurs identités personnelle et militante tendent à se confondre, organisées en partie par les principes libertaires, qui concernent l'ensemble de la vie sociale.

L'engagement anarchiste repose sur une indignation morale. L'émotion est donc indissociable de l'engagement, à condition de concevoir les émotions non comme de simples réactions instinctives et non acquises, mais comme des « vecteurs de significations sociales et de valeurs »⁴. Ce refus de la société telle qu'elle est, et le sentiment de révolte qu'en retire chaque militant libertaire, se trouve au cœur de la

motivation à agir, à la fois comme élément déclencheur, et comme raison de poursuivre la lutte, tant que le monde n'aura pas changé... Conduite par cette émotion fondatrice, la sociabilité militante repose sur une forte identité collective, ainsi que d'importants liens affectifs et de solidarité. Révoltés, les anarchistes ne consentent pas au monde. Mais cette attitude fondamentale, caractéristique des milieux libertaires, associée à la nécessité de transformer l'homme pour révolutionner le monde, leur fait courir le risque de dérives puritaines.

On peut définir les puritains comme des individus, qui, par souci de pureté, affectent une grande rigidité et un attachement primordial aux principes qui régulent leurs conduites, que ces derniers reposent sur des bases religieuses, philosophiques ou idéologiques. Ainsi, parmi les communautés de premiers chrétiens⁵, une partie des croyants faisait le choix de renoncer définitivement à toute activité sexuelle. Paul de Tarse voyait dans le corps le « temple de l'Esprit Saint ». Afin de marquer la distinction entre les communautés chrétiennes⁶, qui forment un peuple saint, et le monde païen, il faisait porter la charge de la sanctification sur les codes de conduites sexuelles. Dans ce contexte moral, certains décidèrent de pratiquer la continence, rompant ainsi avec la reproduction de l'ancien monde. En effet, le refus des pratiques sexuelles, et partant, du mariage, remettait en cause non seulement une institution fondamentale dans le maintien de l'ordre social, mais la survie même de la société. La chasteté marquait alors la rupture et la création d'un nouvel ordre social. « L'économie rigide de groupes d'hom-

mes et de femmes que le renoncement sexuel avait libérés du besoin de se créer un avenir physique, basé sur la progéniture et la thésaurisation de la richesse familiale, était destinée à apparaître comme un reproche mordant aux habitudes de prodigalité publique »⁶ de la cité antique. Ces croyants, considérés comme héroïques, représentaient l'espoir de la libération, quand la sexualité incarnait le principal symptôme de la chute de l'humanité dans la servitude.

La comparaison entre les premiers chrétiens et les anarchistes a de quoi surprendre. Pourtant, si elle ne s'exprime pas, à notre connaissance, en matière de sexualité, nous pouvons observer un ensemble de comportements orientés par une logique puritaine, chez un certain nombre de militants anarchistes. Affirmant le refus de l'aliénation présente, ces comportements permettent de signifier le nouvel ordre social. Mais ils comportent le risque d'enfermer les individus dans une incapacité d'action. Car la confrontation avec la réalité sociale et politique met à mal la préservation de la pureté idéologique et pratique.

Une partie des anarchistes a conscience de cette dérive. Les propos de cette militante illustrent ce malaise interne aux milieux libertaires. « Il y a toujours des purs et durs partout. (...) Oui. Des anarchistes plus anarchistes, et des plus royalistes que le roi. » Cette critique se trouve également au cœur du rapprochement proposé lors d'un colloque, entre les anarchistes et « l'utopie mortifère »⁷ des juifs ultra-orthodoxes, qui invoquent Dieu afin qu'il les aide à devenir des hommes purs. Dans sa lutte pour la transformation sociale, une partie des anarchistes choisit de préserver la pureté des idées et des pratiques, au risque de s'enfermer dans l'inefficacité politique. Leur reconnaissance politique passe par la preuve de leur radicalité. Or si tous les anarchistes s'accordent sur la teneur des protestations sociales et politiques, ils sont quelques-uns à regretter que certains camarades s'en contentent. « Je suis pour gueuler contre le pouvoir, je suis contre le pouvoir en place. Mais après, il faut être capable d'assumer un certain nombre de choses, c'est-à-dire si on arrive à renverser le pouvoir (...) ce qu'il faut que eux comprennent, c'est qu'il est stupide de critiquer pour le plaisir de la critique, mais pour que ça progresse, pas pour dire le pouvoir est maudit... enfin les classiques... Même si je suis d'accord avec

la phrase, mais si tu les as poussés les autres, il s'agit d'occuper le terrain... »

Les actions des anarchistes doivent être comprises en rapport avec leur volonté de transformer la société de façon radicale. Mais ce « rêve par excellence »⁸ qu'est la révolution a connu, sur le plan des idées comme des actes, un fort déclin au cours des dernières décennies. La dimension révolutionnaire du projet anarchiste a été élaborée dans une société qui pensait le changement à l'aide de la Raison et du Progrès. Quand ces bases conceptuelles disparaissent, l'idée même de révolution, telle qu'elle avait été conçue, ne peut subsister. Il ne s'agit pas ici de signifier l'impossibilité de tout changement social, mais de souligner le décalage entre une pensée révolutionnaire classique moribonde, et la conception anarchiste⁹ qui reste largement empreinte de cette pensée, au détriment d'analyses et de propositions réactualisées. Confrontées à l'impossibilité d'agir selon ces principes, enjointe par leur conception globale de l'engagement à une grande cohérence personnelle, et mue par le refus du système social, une partie des anarchistes fait le choix d'incarner le projet libertaire. En d'autres termes, ne pouvant « faire » l'anarchie, certains choisissent de « l'être », en espérant que leur exemple serve d'outil de transformation sociale.

Pour ce faire, ils proposent la stratégie de la « boule de neige » ou de la « tache d'encre », qui s'élargit progressivement. Il s'agit de faire comprendre aux individus qu'ils côtoient, notamment dans les luttes, que des modes de vie et d'organisations différents sont possibles. Beaucoup ont utilisé, pour expliquer leur méthode, les termes « d'exemple », ou de « modèle », tout en regrettant leur emploi, car elle comporte le risque d'une dérive vers l'incarnation d'une avant-garde. Cette difficulté à s'exprimer est la preuve de l'impossible équilibre que recherchent sans cesse les anarchistes, contraints par leur éthique à respecter la liberté d'autrui, et conduits par leur situation de militants révolutionnaires à entraîner, par des actes volontaires, la transformation radicale de la société.

Les indicateurs de la logique puritaine à l'œuvre dans l'expérience d'une partie des militants¹⁰ anarchistes fourmillent. Bien que des militants présentent des analyses qui contredisent ce type d'idéalisation sociale et politique, les propos qui font appel à la « classe ouvrière », et aux « damnés de la terre » abondent dans la

presse organisationnelle libertaire, et reflètent une part importante de dogmatisme. « Les anarchistes se considèrent comme les gardiens de l'authenticité révolutionnaire et, bien que perdant progressivement de l'importance et de la capacité d'intervention sociale auprès de ceux qu'ils prétendent défendre et émanciper, ils ne font rien d'autre que répéter mécaniquement les faits d'un passé éloigné, se transformant tardivement en authentiques "gardiens du temple" d'une religion dénuée de sens historique. »¹¹ Certains donnent le sentiment d'être toujours des prolétaires qui subissent l'oppression de l'État et de la bourgeoisie du XIX^e siècle, alors que plusieurs enquêtes¹² montrent que les rangs libertaires se composent de façon majoritaire d'individus appartenant aux classes moyennes et supérieures.

Au-delà de l'idéalisation qui affecte leur rapport au monde, une seconde attitude vient faire la preuve de la logique puritaine à l'œuvre dans les rangs libertaires. « Ce que je pense, c'est qu'il faut s'ouvrir, il faut regarder la réalité telle qu'elle est, il faut s'ouvrir vers d'autres gens, faut pas essayer d'être pur. (...) tu vis avec des gens, tu ne peux pas ignorer les ¾ de l'humanité sous prétexte qu'ils n'auraient rien compris. (...) C'est complexe, c'est merdique, mais faut faire avec. » À travers cette citation perce la critique d'une partie des libertaires qui privilégient la perfection du projet en refusant tout compromis, au lieu d'ancrer leurs actions dans la réalité. Cette attitude s'observe dans des débats autour du degré d'ouverture de structures, du choix des partenaires de luttes et des combats à mener, dans les relations entre les différentes organisations libertaires, dans les stratégies de construction organisationnelle, etc. Deux grandes tendances se détachent : les partisans de l'ouverture, qui acceptent de lutter aux côtés d'individus qui ne sont pas libertaires, afin de diffuser le plus largement possible les idées anarchistes, et les partisans de la pureté idéologique, qui préfèrent rester entre « soi » et construire l'organisation¹³, afin de proposer des analyses et des projets respectueux des principes.

Enfin, la logique puritaine s'observe à travers une volonté affichée par certains militants de combattre leurs propres faiblesses individuelles, leurs tendances sexistes, racistes, autoritaires... formées par la socialisation reçue d'un système dont ils rejettent les fondements. Les liens entre la psychanalyse et l'anarchisme montrent

une volonté d'épurer les militants. «L'homme n'aura atteint son plein épanouissement que lorsqu'il sera allé psychologiquement jusqu'au fond de lui-même. Il pourra enfin se situer au niveau politique et rencontrer l'anarchisme, c'est-à-dire l'épanouissement et la libération authentique de l'individu. Il sera aussi en mesure de supporter la vie en groupe, seul moyen véritable de transformation radicale de la société. Cela n'est, en grande partie, possible que s'il a retrouvé le désir subversif que suscite la psychanalyse.»¹⁴ Les relations avec les femmes représentent notamment une forte préoccupation pour les militants masculins, qui soulignent le risque de « basculer » qui menace à tout moment le libertaire « le plus pur ». Les principes libertaires offrent alors une « ligne de conduite » à laquelle se référer. Qu'ils soient hommes ou femmes, jeunes ou plus âgés, ils sont nombreux à avouer se battre contre eux-mêmes, à « se surveiller », même si ces règles de vie sont « facultatives », dans le sens où aucun dogme ne contraint les anarchistes à de tels choix de vie. Un jeune avoue effectuer chaque jour ce que nous pourrions appeler son examen de conscience. « Tous les jours je me demande si là j'ai été juste, là j'ai été cohérent... C'est sûr que c'est usant, fatigant, c'est chiant, et puis y a des moments où tu ne l'es pas. » Lorsque la transformation de soi est élevée au niveau d'un outil révolutionnaire, chaque écueil prend la proportion d'une blessure à la fois individuelle et collective, qui prend sa source dans le décalage entre l'idéal utopique et la pratique de militant.

En guise de conclusion, il faut souligner l'impasse dans laquelle mène la logique puritaine. Les militants se trouvent confrontés de façon quotidienne à la nécessité du compromis, non seulement dans la sphère politique, mais également à travers la consommation, le travail, les médias... Tous vivent dans un univers social avec lequel il faut composer. « C'est un problème que je me pose depuis un moment, c'est arriver à vivre dans ce système tout en n'y participant pas. » La difficulté réside alors dans le décalage entre la perversion d'un système et la préservation de « l'honnêteté » anarchiste et révolutionnaire, sans tomber dans le piège de la marginalisation. ■

NOTES

1. Cette réflexion prend appui sur un travail de doctorat de sociologie, qui comprend des entretiens avec des militants issus des organisations anarchistes françaises. Les phrases en italique sont des propos tenus par les militants interrogés.

2. Pessin, A., *La rêverie anarchiste, 1848-1914*, 1999, p. 73.

3. L'expression est de J. Ion, *La fin des militants ?*, 1997.

4. Paperman, P., « Engagements et émotions », in *Engagement public et exposition de la personne*, coordonné par Ion, J., Peroni, M., 1997, p. 220.

On peut lire à ce sujet la passionnante étude historique menée par P. Brown, *Le renoncement à la chair*, 1995 pour la traduction française, dont sont inspirées ces lignes.

6. *Idem.*, p. 370.

7. Cette pique envoyée à ses compagnons se trouve dans l'article de Mimmo Pucciarelli, dans son article « Eloge de l'anarchie », pp. 539-556, in Bellefon, Michels, Pucciarelli, *L'anarchisme a-t-il un avenir ?*, ACL, 2001.

8. Creagh, R., « Contre l'abolition du rêve », in *L'anarchisme a-t-il un avenir ?*, op. cit., p. 347.

9. Que l'on trouve dans les propos d'une partie des militants organisés, et dans leur presse.

10. Maurice Joyeux explique que les masses populaires endossent les fonctions de producteurs mais également de

consommateurs. Insérées dans le système économique, elles en sont à la fois les victimes et les bénéficiaires. Elles n'ont pas le sentiment d'avoir intérêt à faire la révolution, car elles profitent de la croissance et risqueraient d'y perdre leurs acquis sociaux. Dans cet article, Joyeux exhorte ses camarades anarchistes à actualiser leurs analyses, et à « ne plus se contenter de répéter quelques formules symboliques puisées dans l'œuvre des grands anciens ! » Le texte complet se nomme « La FA devant la situation économique du pays », in *La Rue*, n°24, 1977.

11. Carvalho Ferreira, J.-M., « Contradictions et limites de l'anarchisme aujourd'hui », in *L'anarchisme a-t-il un avenir ?*, op. cit., p. 326.

12. Nos résultats corroborent ceux de Caire, T., « Sociologie de l'engagement politique : l'engagement militant dans la Fédération Anarchiste en 1995 », Mémoire de maîtrise, 1996., et de Pucciarelli, M., dans un article intitulé « L'anarchisme, une denrée pour les classes cultivées ? Les libertaires aujourd'hui », in *La culture libertaire*, ACL, 1997.

13. Les frontières entre ces deux tendances fluctuent, et il ne faut pas conclure de nos propos que tous les militants organisés agissent selon cette logique puritaine.

14. L'article du *Libertaire*, n°211, janvier 2001, cite Jacques Le Sage de Lahaye, dont les propos sont publiés dans *Psychanalyse et Anarchie*, ACL, 1994.

espace anar à louer



pour tout contact : www.atelierdecreationlibertaire.com

Réflexions intempestives sur un avenir incertain

Les anarchistes possèdent, à un titre très différent des marxistes, un sens particulier de l'histoire qu'ils s'efforcent de forger.

D'où une certaine propension au pessimisme.

Louis Mercier Vega, *l'Incrévable Anarchisme*.

Freddy Gomez

L'EXTRATERRITORIALITÉ EST TOUJOURS un avantage en matière d'anarchisme. Elle confère au regard la distance nécessaire, non pour juger – ce qui serait inélégant –, mais pour évaluer l'ombre portée du songe d'émancipation qui anime encore nos pensées incertaines. Ce statut, je le revendique aujourd'hui. D'où j'écris, je n'ai rien à promouvoir ni même à défendre. Pour avoir été mêlé d'assez près – et sûrement plus que nécessaire – au mouvement (français, puis espagnol) de la chaude décennie 1968-1978, je sais, désormais, l'intérêt que l'on peut tirer à être du dehors. Par avance, donc, je préviens le lecteur qu'il ne trouvera sous ma plume que peu de certitudes et aucune illusion.

L'Espagne a beaucoup compté pour moi. Par mes racines, mais aussi pour ce qu'elle a supposé de rêve au temps d'une jeunesse qui s'évertuait, sans le dire ni même l'admettre, à revivre l'éternel mythe de la Confederación. Il est toujours un temps où l'on s'avoue qu'on s'est trompé, non de jeunesse, mais d'enthousiasme. Les tunnels de l'Histoire n'ouvrent pas subitement sur la lumière. Dans le noir de leur nuit, tout s'épuise. Le franquisme, ce fascisme de toréadors, avait brisé les consciences avec une telle méticulosité qu'elles ne s'en relevèrent pas. L'anti-franquisme de connivence fit le reste. Par sa nature même, il ne pouvait que composer. La transition démocratique solda les antagonismes et remisa au panier les billevesées historiques sur l'irrédentisme un peu baroque de l'incompréhensible peuple ibère. Tout à la fois percluse de rhumatismes et agitée de convulsions infantiles, la

CNT constata amèrement que l'Histoire, comme disait l'autre, ne repasse pas les plats, mais persista à s'acharner sur sa propre dépouille. Aussitôt reconstruite, elle s'autodétruisit. Et Sisyphe finit par prendre le rocher sur la tronche.

On dira, j'en conviens, que l'avenir ne s'examine pas à reculons et que les trente-naires échecs n'intéressent plus grand monde. Aucun avenir, cependant, si tant est qu'il en existe un, ne saurait faire l'impasse sur le passé de ses illusions. Il est finalement peu d'exemples qui soient, dans un temps récent, aussi instructifs que celui de la reconstruction-déconstruction de la CNT espagnole des années 70. A la charnière des anarchismes dit classique et contemporain, du social et du culturel, sous double influence en quelque sorte et en permanente hésitation entre la reconduction pure et simple d'un mythe échoué sur les barricades de mai 37 et la moderne exaltation libertaire de la « quotidienneté », il nous offre un champ d'investigation assez riche. Pourtant, cet échec retentissant n'a été curieusement que peu étudié, comme si, passé par perte et fracas, il soldait une époque. Les explications partielles, morcelées et idéologiques qu'il a suscitées – inadaptation à la réalité, confusion syndicat-mouvement, rôle néfaste d'un exil bureaucratisé – semblent toujours s'en tenir à la superficie des choses et laissent sans réponse convaincante la question essentielle : pourquoi et comment, en si peu de temps, les enthousiasmes et les bonnes intentions s'embourbèrent-elles à ce point dans l'impossible dépassement des contradictions et la répé-

tition généralisée des pires errements sectaires ? Qu'on se rassure, j'arrêterai là mon évocation passéiste, laissant la question en suspens pour le cas où elle éveillerait quelque curiosité chez le lecteur. J'indiquerai, enfin, qu'il n'est pas interdit de voir dans ce tragi-comique épisode une preuve ontologique de la récurrente aptitude de l'anarchisme à rater la marche de l'Histoire, comme s'il était dans sa nature de désertier le risque de se corrompre pour n'avoir pas à l'assumer ou encore comme s'il s'était désormais voué à l'ombre, à la marge et aux splendides rivages de la critique minoritaire.

Au fond, l'anarchisme contemporain – puisqu'il en est un, nous dit-on – a peut-être hérité des années 60 qui l'auraient vu naître cette particulière prédisposition à l'auto-célébration de l'infiniment petit, cet empêchement à croiser le fer avec le réel, ce goût du repli sur soi. C'est une hypothèse. L'autre serait que la césure, théorisée par d'aucuns, entre un anarchisme dit classique et un anarchisme dit contemporain serait une pure foutaise, un amusement intellectuel pour colloques, séminaires et publications. À voir... Il fut un temps où le glissement sémantique de l'anarchiste au libertaire traçait une frontière, sorte de ligne de démarcation entre l'orthodoxie et l'hétérodoxie. Les « néos », libertaires en diable, se gaussaient alors des psychorigides de l'anarchie, et vice versa. Aujourd'hui que les « libertaires » pointent aussi du côté du Grand Marché, l'appellation, il est vrai, est quelque peu tombée en déshérence et, faute de mieux parfois, on s'en remet à l'ancienne, histo-

re de montrer au moins qu'on n'a pas changé de camp. Comme les orthodoxes ont, de leur côté, un peu de plomb dans l'aile, l'anarchie sert à tout, même au pire. Reste quelques vagues catégories classiquement historiques – le communisme libertaire ou l'anarcho-syndicalisme –, auxquelles ici ou là on s'attache encore immodérément, même si elles ne sont pas toujours identifiables comme telles et différenciables entre elles. Quant à la doctrine – qui n'en a jamais été une –, on finit par s'en réserver la seule part qui compte : un furieux désir de liberté et une irréductible opposition aux mécanismes de la domination. D'où, peut-être, cette louable caractéristique d'époque que constitue un certain recul du sectarisme en milieu anarchiste et une inhabituelle convivialité entre courants concurrents, même si son corollaire est moins exaltant puisqu'il se manifeste souvent par une moindre pugnacité dialectique, une méfiance de la polémique et une certaine fadeur des propos. Serait-il indu de penser, alors, que ce qui fait la contemporanéité de l'anarchisme, c'est en fin de compte l'époque où il s'agit, et elle seule ? La nôtre, donc... Inutile de préciser qu'il y en eut de meilleures pour le grand saut dans l'aventure et les passions.

Ici et là, pourtant, poindraient de nouvelles lignes de partage, comme ce « municipalisme » qui agite le bocal anarchiste. Avouons, entre nous, que, pour contemporaine qu'elle prétende être, l'idée n'est pas vraiment d'une grandeur fraîcheur... Sans remonter trop loin dans le temps, elle est d'autant plus facilement repérable que, sous différents oripeaux, elle a plus d'une fois refait surface dans le mouvement libertaire comme alternative à la vision de classe d'un certain anarchisme. Quant aux illusions réitérées qu'elle a créées, l'électoratisme non électoraliste n'est sans doute pas la moindre. Il est peut-être utile d'ajouter que la mise au point ne saurait justifier ni l'excès d'indignité que ses détracteurs confèrent au « municipalisme » ni, a fortiori, l'enthousiasme un peu infantile qu'il génère chez ses partisans. Après tout, ce qui a été tenté peut l'être de nouveau. Ce ne sera pas la première fois. On rêve bien ailleurs de grands soirs, de colonnes Durruti et de grèves expropriatrices improbables. Là où le bât blesse, c'est quand le serpent de mer se pare des habits neufs de la contemporanéité bookchinienne pour simplement remettre au goût du jour d'anciennes pratiques. On pourrait en dire tout autant de cette « quotidienneté » – déjà évoquée – ou du « life style anarchism », qui

relèvent davantage d'une authentique réminiscence de l'individualisme anarchiste que de la nouveauté conceptuelle. Quant à l'« éducationnisme » si souvent colporté comme une idée moderne, dire qu'il fut à la base du projet libertaire – et ce depuis ses origines –, c'est ne faire offense à personne, mais s'en tenir à la stricte chronologie.

Comment caractériser, alors, sinon le renouveau de l'anarchisme – qui reste à démontrer du point de vue de l'apport théorique –, du moins le regain d'intérêt qu'il semble susciter chez certains déviants du « meilleur des mondes possibles » ? S'il est toujours préférable de se méfier des généralisations socio-historiques abusives, il semble peu discutable que la progressive disparition de toute alternative au capitalisme et l'absolu discrédit dans lequel ont sombré les avant-gardes autoproclamées de la « radicalité », favorisent sans doute une redécouverte de l'anarchisme, une assimilation parcellaire de son discours et une présence de certaines pratiques qui en découlent dans des luttes, elles aussi parcellaires. Sans frontières précises ni cohérence affirmée mais assez activiste pour être remarquée sur le devant d'une scène contestataire, par ailleurs assez largement désertée, cette sensibilité libertaire tient d'un anarchisme fragmenté s'inspirant indifféremment, selon le lieu où il se manifeste, de la « quotidienneté », du social et du culturel.

Si le phénomène, à l'évidence, n'est pas sans intérêt, il faut se garder d'en tirer des conclusions hâtives, car, non quantifiable par définition et volatil par vocation, ce type d'anarchisme diffus se prête davantage à la prophétie qu'à l'analyse. En lui conférant un avenir au prétexte qu'un « milieu » libertaire ouvert aurait plus de prise sur le présent qu'un « mouvement » enfermé dans la répétition parodique d'anciens rituels, on risque une nouvelle fois de se prendre les pieds dans le tapis de l'illusion. Sortir du cadre étroit d'un mouvement libertaire identifié et revendiqué comme tel est certes nécessaire pour saisir une influence plus vaste de l'anarchisme, mais s'en remettre à la multiplicité des présences libertaires diffuses dans le mouvement social pour en mesurer la portée est incertain. Outre que le partage entre « milieu » et « mouvement » relève souvent de l'artifice, tant les interdépendances entre l'un et l'autre sont nombreuses, la vision qu'elle génère, d'un côté comme de l'autre, est le plus souvent réductrice. Comme il n'est pas sûr, par ailleurs,

que la potentialité de l'anarchisme soit mesurable, autant s'en tenir à l'observation attentive de ses forces. Pour ce, il existe quelques méthodes fondées sur l'analyse des statistiques plus ou moins fiables de ses diverses organisations, le nombre approximatif des participants à ses cortèges et manifestations, le lectorat de sa presse. Il n'est pas sûr, cependant, qu'à les appliquer on ait une idée plus précise, tant quantitative que qualitative, de l'état présent des forces et, raison de plus, de l'avenir qu'elles pourraient se donner. Autrement dit, comme il ne sert probablement à rien de se bercer d'hypothétiques lendemains, mieux vaut s'en tenir aux généralités de base d'un présent confus. Et s'en défier. On peut feindre de croire que, d'un côté, une anarchie du quotidien aux contours flous et positivement chaotique servirait de terreau aux mille fleurs de la subversion – qui s'épanouiraient de TAZ en collectifs variés – et que, de l'autre, un anarchisme prioritairement social tenterait de réactualiser d'anciens schémas organisationnels, quitte à les agrémenter de rares modernités conceptuelles, il n'est pas certain que cette dichotomie explique grand-chose. Elle a plutôt tendance à scinder et à figer, sans caractériser une réalité qui mériterait qu'on l'étudie lucidement, avec des critères moins subjectifs et des instruments critiques plus sérieux. On s'apercevrait peut-être alors qu'aucune renaissance de l'anarchisme – qui en a connu de multiples – ne garantit l'avenir et qu'il ne sert à rien de s'en chercher un. Le présent suffit et il reste à prouver que l'anarchisme soit de quelque poids pour le subvertir.

Dans un livre dont on n'a pas fini de souligner l'attrait et la finesse, *la Réverie anarchiste*, Alain Pessin écrivait : « L'anarchisme pénètre dans la durée sociale par percées passagères pour resurgir spontanément après de longues années d'absence. C'est là son bonheur historique que cette éternelle jeunesse qui tient au fait d'être œuvre d'imagination d'abord, et construction politique seulement ensuite, et parfois. » Il faudrait peut-être s'en tenir là, à cette percée passagère, en évitant d'oublier que le présent est confus et l'avenir incertain, en se gardant de l'illusion lyrique et du devoir d'enthousiasme, en sachant sa faiblesse. Car – diffus ou concentré – l'anarchisme est faible. La seule nouveauté, c'est qu'il n'est pas seul à l'être et que, d'un certain point de vue, il a cet immense avantage, lui, de faire encore rêver, ce qui n'est déjà pas si mal. ▣

Installé entre le provisoire et le changement

comme la vie elle-même

Tomas Ibañez

DANS DE RARES, mais compréhensibles, moments de découragement, beaucoup de camarades tournent leurs regards vers le passé et font porter à l'évolution de la société les énormes difficultés sur lesquelles trébuchent leurs valeureux efforts pour arriver à faire resurgir un puissant mouvement révolutionnaire, ou du moins une organisation puissante et massive de résistance et d'autodéfense des travailleurs. Le développement d'un consumérisme débridé, la pénétration omniprésente et léthargisante des médias dans tous les foyers, la facilité avec laquelle, grâce aux nouvelles technologies, les entreprises sont délocalisées et se fragmentent les grandes unités de production, la sophistication croissante des mécanismes du pouvoir ainsi que les processus de conformation idéologique, constituent quelques-unes des multiples explications que l'on se donne pour expliquer l'aggravation des conditions de lutte.

Mais les choses ne sont pas si simples. Les conditions de lutte ne sont ni plus faciles, ni plus difficiles qu'il y a 50 ou 100 ans. Elles sont simplement différentes. Certains changements sociaux les rendent plus difficiles alors que d'autres les facilitent et il arrive qu'un même changement les facilite et les rende plus difficiles dans le même temps. Ce qui par contre est clair, c'est qu'une forme donnée d'être (en terme organisationnel) et une forme donnée de penser et d'agir se révèlent adéquates dans un contexte donné et cesse de l'être lorsque ce contexte se modifie perçue-ment.

Avons-nous modifié notre façon

d'être, de penser et d'agir face aux changements intervenus dans les dernières décennies ? À l'évidence, non, et c'est ici que réside le problème.

Nous savons bien qu'il ne suffit pas d'avoir raison, en imaginant que celle-ci soit de notre côté. Il faut aussi savoir déployer l'intelligence, l'habileté et la force nécessaires pour la faire valoir. Pour commencer, il est possible que nous n'ayons pas eu entièrement raison et il faudrait s'armer de courage idéologique pour soustraire et ajouter du contenu à cette raison, à la lumière des expériences historiques et des nouveaux éléments de la pensée critique. Mais ce qui est sûr, c'est que si nous avons un tant soit peu raison, ce que nous n'avons pas su déployer c'est l'intelligence, l'habileté et la force adéquates pour qu'une large partie de la population la reconnaisse comme tel et se l'approprie.

Que s'est-il passé avec la raison, la raison libertaire, c'est-à-dire avec notre manière de penser (raison théorique) et notre manière d'agir (raison pratique) ? Nous nous sommes plus préoccupés de la revendiquer, de la conserver, et de la préserver telle une fragile et prometteuse appellation menacée par les vents, que de lui insuffler une vie, c'est-à-dire de la nourrir avec de nouvelles propositions, de l'enrichir et en définitif, de la modifier substantiellement. Il ne faut pas oublier que la raison libertaire n'est pas sortie telle quelle de la cuisse de Jupiter, mais qu'elle s'est construite petit à petit, faisant feu de tous les bois de l'imagination. Rompant ainsi avec de nombreux schémas préétablis et en jetant par dessus bord une infinité de

dogmes, en récupérant et en assimilant les aspects les plus novateurs de la libre pensée et de la pensée tout court. La vivace inquiétude intellectuelle qui a permis la construction de la pensée libertaire n'a pas su se maintenir au niveau nécessaire pour continuer de l'inventer. Dès qu'elle s'est constituée sous la forme d'un produit plus ou moins cohérent, nous nous sommes concentrés sur le produit oubliant que ce qu'il y avait de libertaire, c'était le processus même de perpétuelle remise en question et de constante rupture avec les idées préconçues. Ceci n'est pas le lot de la seule pensée libertaire : dès qu'un produit apparaît, celui-ci attire notre attention et fait oublier le processus même qui lui a donné naissance.

Il est nécessaire de rouvrir ce processus et pour ce faire, perdre la fascination pour le produit « libertaire » constitué. S'y réfugier, le défendre, et vouloir le préserver tel qu'il est le condamne à une lente mais inexorable agonie. Les meilleures intentions sont parfois mortelles. Pour lui redonner une nouvelle vie il faut assumer le risque de la secouer avec force jusqu'à en faire tomber les branches mortes et opérer de nouvelles greffes qui donneront naissance à de nouvelles fleurs. Les fruits n'en seront pas exactement les mêmes mais ce ne seront pas des fruits morts et leur saveur sera à même de continuer à allécher le palais des nouvelles générations. Et l'unique manière d'entrer dans cette dynamique passe par un état de régénération, un climat de totale ouverture aux nouvelles expériences de pensée, de totale perméabilité

face aux multiples apports de la pensée critique contemporaine, de total disponibilité à la création et à l'innovation.

Aujourd'hui, le principal ennemi de la pensée libertaire c'est celui qui s'installe comme le gardien du temple, comme l'incorruptible champion de la pureté doctrinale, comme le porte-drapeau de son essence, l'insatiable persécuteur des hérétiques et des transgresseurs. Sans s'en rendre compte, il asphyxie ce qu'il dit aimer de la passion la plus animée et l'efficacité qu'il met à cette tâche est à la mesure de l'agonie de la pensée libertaire. Pour innover et ainsi donner vie, il faut oser profaner, sans la moindre réserve, il faut apprendre à être radicalement irrespectueux.

Que s'est-il passé avec la raison pratique, avec notre manière d'agir qui, sous nos latitudes et traditions, revêt majoritairement la forme de l'anarcho-syndicalisme ?

L'anarcho-syndicalisme n'est pas non plus descendu des cieux sous sa forme achevée. Il s'est aussi construit lentement, par essais et erreurs, jusqu'à devenir dans la main des travailleurs un outil aussi précis qu'efficace pour défaire les plus furieuses entreprises du capital. La variante libertaire du syndicalisme révolutionnaire a su trouver au sein et au cours des luttes contre l'exploitation, les réponses adéquates à la situation qui prévalait dans la première moitié du XX^e siècle. Mais aujourd'hui la situation qui prévaut en cette première année du troisième millénaire est-elle la même que celle qui prévalait dans les années 1920 ou 1930 ? Oui et non. Oui sans hésiter si l'on s'en tient à la permanence de l'exploitation capitaliste, du travail salarié, de la hiérarchie au travail, de la misère pour beaucoup et de la soumission politique. Non, si nous examinons plus finement les conditions de la production, les modalités de l'exploitation, les stratégies du Capital, l'organisation du travail et jusqu'à la nature même du travail. Qu'est ce qui a le plus changé : les contenus, stratégies ou tactiques de l'anarcho-syndicalisme ou les contenus et processus qui structurent la sphère socio-économique ? La réponse ne fait aucun doute et indique la présence d'un problème que nous ne pouvons pas esquiver.

En tant que raison pratique, l'anarcho-syndicalisme a connu des succès parce qu'il s'est forgé au cœur même de ses luttes qui se développaient contre les formes d'exploitations en œuvre à une époque déterminée. C'est de ces luttes qu'il doit sa naissance, dont il a pris certaines caractéristiques et donnant certaines des siennes à ces luttes en les radicalisant. Ce « surgissement de l'intérieur » fut la caractéristique qui lui a permis d'être complètement adapté aux exigences du moment et connaître

“ En tant que raison pratique, l'anarcho-syndicalisme a connu des succès parce qu'il s'est forgé au cœur même de ses luttes qui se développaient contre les formes d'exploitations en œuvre à une époque déterminée. ”

son succès. Répéter aujourd'hui les schémas d'alors, c'est méconnaître ce qui fit la force de l'anarcho-syndicalisme : son adaptation « à partir » des luttes et non pas son parachutage « sur » les luttes. Encore une fois, si nous nous cramponnons et tentons de maintenir ce qui fût un jour efficace, il faut s'attendre à une lente agonie. Il faut rompre les amarres et nous jeter à l'eau sans considérer les vieilles cartes de navigation avec trop de vénération. Nos grands-parents et arrière-grand-parents n'ont pas hérité l'anarcho-syndicalisme des leurs. Si nous voulons les respecter et reproduire leurs exploits, il faut faire comme eux : laisser de côté l'héritage et construire de nouveaux outils.

Et que s'est-il passé, enfin, avec notre manière d'être. C'est-à-dire avec notre mode d'organisation et de construction publique et collective de notre identité.

Qu'il s'agisse de la CNT ou de la CGT, nos organisations sont très peu différentes au niveau structurel (bien qu'il existe quelques nuances) de celles qui ont animé les luttes paysannes et ouvrières au début du siècle passé. Alors qu'à l'extérieur d'elles, tout a changé. L'espace syndical a été occupé par des organisations qui défendent les intérêts immédiats du travailleur de manière certaine, mais selon des règles

de jeu conçues pour ne pas remettre en cause les structures fondamentales du système. Des instruments de médiation entre les travailleurs et les entreprises plus que des instruments d'initiation et de radicalisation des luttes. Une culture de la négociation plutôt qu'une culture de la confrontation, et encore moins de la subversion. Les relations de travail ont fait l'objet de réglementation, législation et juridictionnalisation, a un tel point qu'on ne peut presque plus sortir dans la rue – au sens de l'initiation d'un conflit ou de la sortie d'un conflit – sans être entouré d'une armée de travaillistes (avocats spécialisés dans le droit du travail). Le militant syndical, anarcho-syndicaliste compris, doit laisser sur les étagères de sa bibliothèque, les livres sur l'histoire du mouvement ouvrier pour s'emparer de conventions collectives et législation du travail s'il veut pouvoir s'afficher devant ces compa-

gnons de travail. Le travailleur, lui-même, a changé... Mais à quoi peut servir d'énumérer les mille et une transformations intervenues depuis, alors que nos organisations ont à peine modifié leurs structures. Ce qui est incompréhensible, ce n'est pas que la population n'ait pas recours à nous ; le miracle, ce serait justement que la CGT et la CNT réunies entraînent, non plus des millions de fidèles, pour être à la hauteur de 1936, mais quelques centaines de milliers.

Je vais essayer maintenant de concrétiser et de préciser quelques réflexions qui sont restées trop générales. Mais avant j'aimerais sous forme de parenthèse, dissiper de possibles malentendus autour des idées que j'expose ici.

Je ne suis pas un partisan de la table rase, d'un nouveau départ à zéro. Il ne s'agit pas de déclarer caducs la pensée libertaire, l'anarcho-syndicalisme ainsi que nos organisations, pour recommencer de zéro et aveuglément la recherche d'un nouvel Eldorado révolutionnaire. Loin de moi l'intention de courir après l'ombre de la proie. Aucune personne saine d'esprit ne risquerait une telle aventure. Les périodes de transition sont généralement longues et la situation qui les caractérise est habituellement des plus hétérogènes, rendant ainsi possible la coexistence de l'ancien

et du nouveau dans des proportions changeantes. Nous ne vivons pas dans des sociétés à deux vitesses, ni à dix, mais à mille vitesses distinctes, et ceci est encore plus vrai si nous adoptons un angle de vue planétaire dans lequel chaque « sud » a son propre « sud » dont elle est le « nord ». Toutes les gradations qui séparent le plus archaïque du plus post-moderne existent simultanément dans le même moment et il ne s'agit pas de proposer une table rase radical qui serait à tous points de vue prématurée. Il s'agit de donner un nouvel élan, un nouveau talent, une nouvelle ambiance dans laquelle prévaut la conviction intense, la certitude acharnée que tout est à rénover, à changer drastiquement. De continuer à transformer profondément notre manière d'être, de penser et de faire ; à défaut nous nous condamnons nous-mêmes à n'être plus que des vestiges plus ou moins gesticulants d'un passé qui ne reviendra pas.

Comme le répètent à satiété les intégristes de la pensée libertaire et de l'anarcho-syndicalisme, il est urgent de revenir aux racines, bien évidemment. Mais cela signifie revenir au moment et au processus dans lesquels il fut alors inventé, c'est exactement le contraire d'un ancrage dans le passé ou de se cramponner aux produits que le passé nous a légués. Tâche impossible si nous ne créons pas un espace où prévaut une pensée libre sans aucun obstacle.

Fermons maintenant cette parenthèse et revenons aux précisions. En commençant par la sphère socio-économique, puis la sphère de la pensée et pour finir avec la sphère du « faire », autrement dit des luttes.

Le scénario

Concernant l'espace socio-économique, il ne fait aucun doute que les termes de « société post-industrielle », « société de l'information » et « société planétaire » donnent une idée vague mais certaine pour entrevoir les changements de direction qui sont imprimés à une société où le secteur tertiaire, l'offre de services et la génération d'une plus-value à partir de ce que certains appellent le « processus de l'immatériel » acquièrent toujours plus en d'importance.

L'invention, le perfectionnement constant et la rapide diffusion et pénétration sociale de l'ordinateur a constitué, comme nous le savons, la condition qui a rendu possible une nouvelle société qui est train de naître et de se constituer sous nos yeux. Si l'impact social de ces nouvelles technologies a été si profond, c'est simplement parce qu'elles font partie des technologies dites de « l'intelligence », et parce tout comme les rares mais décisives innovations antérieures dans le domaine des technologies de l'intelligence (comme l'invention de l'écriture, du calcul ou de la machine à imprimer), celles-ci affectent notre manière de penser et ne disposent pas de spécificité propre : « ce sont des technologies de technologies ». Elles affectent d'une part de nombreuses technologies préexistantes et rendent possible, d'autre part, l'émergence de nouvelles technologies. Peu de temps après l'éclosion de l'informatique et de la télématique, des ordinateurs et de leurs interconnexions, les effets socio-économiques sont déjà impressionnants. En voici quelques-uns :

En premier lieu, l'énorme vitesse de traitement et de circulation de l'information conduit à la disparition concrète de la variable espace/temps qui conditionnait auparavant les processus de production, de gestion et de circulation des marchandises. Cette situation a permis de délocaliser les entreprises, de les fragmenter et de les articuler en des réseaux de différents types selon les besoins du capital. La distance et la durée acquièrent sans aucun doute de nouvelles propriétés dans l'ère électronique et ceci nous rappelle que tout au long de l'histoire, l'augmentation des vitesses de déplacement et de communication s'est toujours traduite également au niveau des relations de pouvoir et des mécanismes de domination.

Dans un deuxième temps, la diminution du temps nécessaire pour concevoir des innovations, ainsi que pour les traduire en marchandises, raccourcit d'autant la durée de validité des produits high-tech (ou haute technologie), ainsi que le temps nécessaire pour fabriquer ces mêmes produits et ceux de consommation plus courante. Ceci entraîne deux conséquences. D'une part la réduction du cycle de vie de certains produits, qui deviennent obsolètes avant d'avoir pénétré suffisamment la

société, rend nécessaire l'existence d'un secteur de consommation réduit mais avec un haut niveau de vie pour pouvoir remplacer rapidement les produits « dépassés ». À côté de cette consommation « d'élite », continue d'exister un vaste secteur de consommation de masse auquel il n'est pas nécessaire d'assurer un bon niveau de vie, alors que sa taille rend impossible l'acquisition de produits qui cessent d'exister avant d'avoir eu le temps nécessaire à une large pénétration sociale. D'autre part, la production de ces nouveaux produits et les modifications qui sont introduites dans la production des produits de consommation courante impliquent des changements rapides dans la définition des postes de travail et rendent nécessaire un recyclage accéléré des travailleurs et de leurs substitutions périodiques.

Dans un troisième temps, l'énorme capacité de traitement de l'information permet d'embrasser des marchés de plus en plus étendus et géographiquement plus lointains, et permet de moduler les politiques commerciales selon chaque situation, en régulant autant la production que la distribution sur les bases d'une plus grande rentabilité. De cette manière, la globalisation devient économiquement faisable et il n'y a qu'à travailler pour que les structures politico-administratives de l'état se transforment et mettent leur législation en adéquation avec les exigences de cette globalisation.

Dans un quatrième temps, l'informatique permet de tirer de la valeur de ce qui représente justement la valeur, c'est à dire de l'argent même. Les banquiers ont toujours su utiliser cette possibilité, mais avec l'interconnexion des marchés financiers s'est produit un saut qualitatif indéniable. Jouer sur les flux financiers internationaux est devenu, comme nous le savons, l'activité la plus lucrative de notre époque.

La rencontre de tous ces aspects, et de quelques autres, tout aussi importants mais qui prendraient trop de place, dessine un nouveau cadre dans lequel les instruments de lutte des travailleurs ne peuvent plus être les mêmes que ceux utilisés contre les modalités d'exploitation propres à une grande partie du 19^e siècle. Il est probable que les partis politiques traditionnels soient tout autant dépassés que les syndicats par cette nouvelle situation. Mais per-

sonne ne peut dire par avance quels seront les nouveaux instruments qui vont se substituer à ceux qui perdent jour après jour leur utilité. Ces instruments, comme cela s'est déjà produit en son temps avec l'anarcho-syndicalisme, vont se construire à partir et au sein même des luttes qu'engendreront ou qu'engendrent déjà – Seattle en est un exemple – les nouvelles modalités d'exploitation.

Il ne sert à rien d'être désespérés, parce que nous n'avons pas en main une solution de rechange toute faite pour nos vieilles structures, pour nos vieilles stratégies ainsi que pour nos vieilles tactiques. Cette solution de rechange se construira, comme cela s'est toujours fait, en réponse aux nouvelles modalités du pouvoir.

Le pouvoir — selon Foucault — génère toujours des résistances, même s'il est vrai que celles-ci (les résistances) ne peuvent être considérées comme « l'alternative » car elles participent à ce qui les génère (le pouvoir).

Dans ces circonstances, nous nous devons d'avoir l'ouverture la plus complète face aux nouvelles expériences de luttes, en acceptant de substituer à nos schémas les plus enracinés ceux qui surgissent des nouvelles conditions de lutte créées par l'évolution même du système capitaliste. Si le système de domination et d'exploitation est entré dans une phase de changement accéléré, nous serons bien obligés aussi d'accélérer le changement de stratégie de résistance et d'émancipation.

La pensée

Passons maintenant au domaine de la pensée, d'où il ressort un ensemble d'apports qui, en marge de la pensée libertaire instituée, sont en train de forger les matériaux pour une nouvelle compréhension du monde. Je me limiterai ici à en rappeler quelques-uns en les schématisant. Il y a déjà pas mal de temps qu'un ensemble de penseurs, dont l'un des plus importants est sans aucun doute Michel Foucault, s'est acharné à scruter minutieusement les relations de pouvoirs dans leurs manifestations les plus subtiles et les plus subreptices. Ses travaux ont abouti à un

profond réexamen des concepts concernant le pouvoir, mettant en évidence les nouvelles modalités de son exercice, ainsi que des aspects non perçus jusqu'à aujourd'hui de ses anciennes modalités. À la lumière de ces travaux, il semble clair que la pensée libertaire reste fortement amarrée à une vision archaïque du pouvoir et de ses relations avec la liberté. Etant donné l'importance que revêt la question du pouvoir dans la pensée libertaire, il est indispensable de revoir profondément cette question non seulement pour le combattre avec plus d'adresse mais aussi pour éviter que les formulations et les pratiques libertaires ne véhiculent sans s'en rendre compte des pratiques de domination et des

“ Si le système de domination et d'exploitation est entré dans une phase de changement accéléré, nous serons bien obligés aussi d'accélérer le changement de stratégie de résistance et d'émancipation.

contenus autoritaires.

Dans différentes disciplines, on a délimité dans les dernières décennies la profonde historicité qui marque l'être humain, sa manière d'être, l'image qu'il a de lui-même, ses croyances, ses valeurs ainsi que tout ce qu'il produit. Cette historicité qui nous constitue radicalement donne un caractère contingent, provisoire et relatif à tout ce qui se forge dans les relations sociales... l'anarchisme inclus en tant qu'idéologie socio-historiquement située. Si nous acceptons l'historicité de notre propre condition, et il semble qu'il y ait de bonnes raisons de le faire, la seule chose qui reste sûre, c'est que les vérités les plus solides de notre époque cesseront de l'être dans les temps à venir. Cela ne signifie pas que nous devons y renoncer mais implique d'autres manières de les mettre en valeur et de les défendre qui exclue toute velléité fondamentaliste.

D'autre part le paradigme de la complexité qui se profile petit à petit nous met en garde contre toute prétention à échapper aux propositions qui ne tolèrent pas la présence simultanée de l'un

et de son contraire unis par une constante tension entre ces deux pôles. La vie se nourrit de mort, l'ordre de désordre et les choses fonctionnent bien grâce aux erreurs qu'elles produisent. Il faut en finir avec la recherche de cohérence doctrinale impeccable, douter face à toute histoire dissimulant ses contradictions internes au lieu de les proclamer et regarder avec horreur les utopies qui rêvent de sociétés parfaitement harmonieuses.

Enfin la puissante critique de la Modernité qui s'opère actuellement, permet d'espérer que depuis que la Modernité et les Lumières ont rendu possible la mort de dieu, nous puissions aussi échapper à ses doubles encouragés et créés par la Modernité même.

L'ensemble des valeurs que la Modernité a installé dans notre firmament est mis en question les unes après les autres, et nous ne pouvons pas oublier que la pensée libertaire, à l'image des autres grandes histoires de l'émancipation forgées au XIX^e siècle, se nourrissent abondamment de ces valeurs. Je me

référerai, ici, à l'une d'entre elle : la croyance en la transcendance de la raison scientifique et en sa capacité à rendre compte de la réalité telle qu'elle est. La critique dirigée contre cette nouvelle rhétorique de la vérité instituée par les Lumières et contre les phénomènes de pouvoir qui en émanent (comme de toute rhétorique de la vérité) nous montrent à quel point étaient fragiles des fondements, dits sûrs, sur lesquels s'asseyait la raison scientifique, combien était pathologique la valeureuse recherche de certitude, combien était despotique la prétention à dire, en vérité, quelle est la réalité, et en définitif combien est trompeur tout discours qui s'empare de la possession de la vérité, qu'elle soit scientifique ou non.

La relation entre les changements et les apports qui sont en train de s'opérer dans la pensée contemporaine, même en la résumant à l'extrême, dépasse largement ce que je peux en dire ici. Elle me permet de démontrer qu'il ne s'agit pas seulement d'enrichir la pensée libertaire avec ces apports, mais aussi de les utiliser pour soumettre la pensée libertaire à un examen critique et rejeter ce qui en est obsolète, rétrograde voire

autoritaire. Reconstruire un nouvel ethos libertaire est une tâche collective difficile mais inexcusable, et plus intéressante que de vouloir conserver telle quelle une doctrine libertaire. Il ne s'agit pas de rejeter les apports de Bakounine, Kropotkine, Reclus etc. Beaucoup restent encore actuels et constituèrent des contributions très fécondes pour leurs contemporains et les générations postérieures. Il s'agit au contraire d'être fidèle à la volonté qui les a animés en entreprenant la construction d'une pensée libertaire contemporaine.

L'action

Pour réfléchir sur les nouvelles conditions de notre « faire », il convient d'ajouter quelques éléments au cadre que nous avons esquissé plus haut : un élément qui a à voir avec la nouvelle manière d'être, la nouvelle mentalité qui caractérise une bonne partie de la jeunesse actuelle. Que cela nous plaise ou non, la jeunesse actuelle

s'est dotée d'une nouvelle sagesse faite de méfiance à l'égard de toute tentative de persuasion idéologique (considéré comme prise de tête), de distance prudente à l'égard de toutes les doctrines politiques et de rejet à l'égard de tout ce qui ressemble à du messianisme. La jeunesse actuelle se meut dans un espace marqué par le scepticisme critique à l'égard de toutes les grandes histoires de

subversions sociales ou des discours qui préconisent la révolution ou le changement radical. Elle ne s'identifie pas pour autant aux valeurs du système dominant: elle les traite avec autant de scepticisme qu'elle traite les valeurs dissidentes. Mais dans le même temps, elle veut pouvoir bénéficier de tous les avantages que celui-ci peut lui procurer sans renoncer par avance à aucun d'entre-eux. Cette attitude ne l'empêche pas de se mobiliser : elle le fait dans sa vie quotidienne sur des questions concrètes et sous des formes hautement pragmatiques quand la dignité humaine est bafouée ou quand les libertés sont menacées. Mais elle n'accepte pas que son identité soit enfermée dans des sigles, des drapeaux, des organisations ou des idéologies clairement définis, elle

n'est pas disposée à s'auto-définir en terme d'étiquette politique, aussi respectable qu'elle soit. Elle perçoit comme dangereuse pour sa propre autonomie l'inscription dans un mouvement politique organisé et préfère se manifester sous une banderole, non identifiable, qui réclame le respect pour les immigrés plutôt que sous un drapeau, même rouge et noir. Notre manière de « faire » ne peut ignorer cette réalité et ne peut fonder ses critères de réussite sur le fait que de plus en plus de gens se définissent comme libertaires ou comme anarcho-syndicalistes, mais en continuant de potentialiser, de cultiver et de susciter les réactions antiautoritaires et solidaires qui existent dans la jeunesse actuelle. Il faut abandonner, pour le moins, toute considération léniniste ou avant-gardiste. Montrer la voie ou tenter d'enrôler les masses dans un de ses projets qui leur serait extérieur est une attitude qui ne nous correspond pas. Ce qui nous correspond plus, c'est de faciliter l'action qui existe dans la population quand celle-ci répond

“ Nous savons que nous n'avons pas de carte de navigation fiable pour nous orienter vers cette transformation et que nous ne pouvons nourrir aucune certitude pour savoir si le chemin que nous empruntons nous mène dans la direction désirée. ”

approximativement, jamais exactement, à ce que nous considérons comme adéquat. Faciliter signifie aussi, jouer le rôle de ferment pour que surgissent ces initiatives.

Il faut arrêter de rêver à une organisation-panacée, stable, permanente et qui serait capable de mener tous les fronts de lutte. Ma critique ne remet pas en cause la nécessité de s'organiser, comme l'ont fait les anciens « spontanéistes ». Il s'agit d'appliquer au concept même d'organisation les changements qui sont en train de secouer notre environnement. L'organisation ne peut se concevoir comme un édifice – «notre maison» comme le disent les anciens militants – mais comme une structure plus fluide, plus agile, plus réticulaire. Les réseaux qui surgissent de

manière autonome, qui s'auto-organisent, qui se font et se défont en fonction des exigences du moment constituent probablement la forme d'organisation qui prévaudra dans le futur et qui démontre déjà son efficacité. Les principes de délocalisation, de globalisation, d'interconnexion, de maîtrise de la vitesse qui commencent à structurer notre environnement rendent aussi possible une nouvelle organisation de l'espace de la dissidence. À l'idée qui veut que l'on pense globalement et que l'on agisse localement on peut répondre par une réflexion et une action « globales » car la séparation entre le global et le local tend à s'estomper. Internet en est un bon exemple et montre comment on peut agir globalement en partant de situations locales. N'oublions pas que la création d'un simple virus peut générer des effets de déstabilisation globale dans l'ordonnancement socio-économique des temps nouveaux.

Entre-temps

Pour conclure, j'aimerais faire quelques commentaires sur la situation actuelle du mouvement libertaire en Espagne.

En premier lieu, il faut reconnaître que les organisations libertaires actuelles, la CGT et la CNT, ne recueillent pas l'ensemble des expressions et des pratiques libertaires. Celles-ci prolifèrent dans les mouvances les plus intéressantes de la jeunesse actuelle : mouve-

ment Okupa, mouvements antimilitaristes et antifascistes, mouvements antiracistes, certains mouvements écologistes, certains courants féministes etc. Nous pourrions dire que c'est là où se concrétise le nouvel ethos libertaire et où s'expriment quelques-unes des nouvelles formes de lutte et d'organisation, bien qu'à l'image de ce qui se passe avec l'ensemble de la jeunesse, le rejet de l'enfermement identitaire et le refus d'accepter des étiquettes préétablies est tout aussi fort, et marquant une césure avec nos manières de penser, d'être et de faire plus traditionnel. Penser le mouvement libertaire aujourd'hui signifie aussi penser ces collectifs comme une partie intégrante. Le seul fait qu'ils ne se définissent pas comme libertaires marque déjà un changement substantiel dans les

caractéristiques du mouvement libertaire actuel, mettant en évidence la vacuité des efforts pour empêcher que le mouvement libertaire ne s'éloigne des repères classiques et ne se transforme substantiellement.

Il est difficile de savoir s'il existe des possibilités d'une transformation radicale de la société, d'autant plus qu'il est impossible de faire une analyse à moyen terme puisque nous ne connaissons pas les changements et les innovations à venir. Mais ce qui est sûr, c'est que si ces possibilités existent, elles sont très fragiles et le moindre empêchement peut les faire avorter. Nous savons que nous n'avons pas de carte de navigation fiable pour nous orienter vers cette transformation et que nous ne pouvons nourrir aucune certitude pour savoir si le chemin que nous empruntons nous mène dans la direction désirée. Raison de plus pour qu'au moins nous nous abstenions de fragiliser encore plus ces possibilités. Il est clair que les disqualifications réciproques dans le mouvement libertaire, les sectarismes et les tentatives d'affaiblissement des expériences qui ne nous

correspondent pas totalement, constituent des éléments de fragilisation. Je ne mettrais pas ma main au feu en disant que de la CNT ou de la CGT participe, à moyen et à long terme, à l'élargissement de l'espace de la dissidence. Raison de plus pour rechercher des espaces de confluence plutôt que des espaces de confrontation et de divergence. Il ne s'agit pas non plus de voiler les différences ni de créer une fusion artificielle qui générerait à court terme d'inévitables tensions et gaspillerait des énergies qui ont mieux à faire que de se démenier à assurer une cohésion toujours douteuse. Mais par contre, au-delà de ce qui devrait être la simple non belligérance entre compagnons et organisations, il s'agit de mettre en marche un processus actif de recherche de coïncidence, de mettre en place activement un climat qui permet de vérifier concrètement les expériences et les points de vues, en posant les bases pour autant d'actions communes qu'il est possible, en recherchant ce qui nous « ressemble » plutôt que ce qui nous « différencie ». Je ne sais pas si nous arriverons à nous

« ressembler » suffisamment pour que la fusion puisse se produire à un moment donné. Mais si cela se produit, ce sera déjà sans perte d'énergie pour calmer les tensions.

Pouvons-nous avancer dans ce sens? Seul le temps le dira, mais le simple sens commun conseille de ne pas ménager ses efforts pour y arriver. En sachant j'insiste, que le voyage que nous avons à entreprendre pour rénover notre manière d'être, de penser et de faire devra dépasser l'horizon de la CNT et de la CGT et exige que nous allégions nos bagages pour lever l'ancre, en laissant à terre autant de dogmes et de schémas hérités que nous en serons capables. ▣

Article tiré de
Libre pensamiento n°37/38,
automne 2000,
traduit par Kafirine.



Du trotskisme à l'anarchisme

Danielle Maurice

EN CE DÉBUT de XXI^e siècle, j'aurais tendance à dire que c'est un parcours on ne peut plus classique pour une femme qui n'a pour ainsi dire jamais cessé de militer depuis son adolescence. Il ne s'agit pas de faire un strict récit autobiographique, cependant il est important de donner quelques clefs afin d'expliquer ce cheminement. J'insiste sur cette idée de parcours classique. En effet, combien sommes-nous, aujourd'hui, à nous retrouver dans une trajectoire semblable, celle d'un passage plus ou moins long dans une organisation trotskiste à une militance libertaire ?

Le gauchisme à portée de main

Le vent de la Révolution de 1968, c'était pour mes aînéEs, y compris mes parents plutôt proches du PCF d'ailleurs. Les repas familiaux étaient particulièrement animés, parents et grands-parents commentaient l'occupation de l'usine, les reportages de la radio et discutaient ferme sur le socialisme à portée de main surtout si on pouvait calmer les étudiantEs, « ces enfants de la bourgeoisie, qui entendaient expliquer aux ouvrierEs la vie ». C'était un peu confus, mais je n'allais plus à l'école et avec ma sœur nous profitons de notre père quand il n'y avait pas manif, réunion et autre : c'était dimanche toute la semaine ! Après la victoire de la droite aux législatives, la vie normale a repris, mais l'échec était dû en grande partie aux étudiantEs qui n'avaient pas compris qu'il fallait des paliers pour gagner. C'est plus tard que le souffle

révolutionnaire de 1968 m'a ébouriffé les cheveux, nourri par de nombreuses lectures notamment La condition humaine d'André Malraux. Comme beaucoup d'adolescentEs, ma militance a commencé dans les luttes lycéennes qui m'ont permis une prise de distance d'avec le PCF et ses satellites. La contestation du modèle soviétique et son avatar le PCF était générale dans les lycées, elle vertèbrait mon discours qui se radicalisait toujours plus, relayé aussi par la fameuse crise de l'adolescence et d'opposition aux parents. L'adolescence fut un mélange des combats des groupes d'extrême gauche, des commandos palestiniens et des revendications féministes qui étaient encore pour mes justes aînéEs. Je lorgnais du côté d'une mouvance qui mélange gauchisme, discours anarchistes et qui finalement se résumerait à une volonté de faire le coup de poing contre les forces de la répression dans le but de faire bouger cette société immobile dans laquelle la classe ouvrière s'était endormie, percluse d'achats à crédits qui la rendait plus docile. Les revendications féministes avaient du mal à trouver leur place dans ce milieu gauchiste, les défendre, les mettre en avant signifiait sortir du groupe, la militance mixte n'était pas possible, les jeunes femmes étaient contraintes à un choix, se taire ou partir ! A cela s'ajoutait le début des revendications homosexuelles, le FHAR [Front homosexuel d'action révolutionnaire] c'était possible à Paris, en province, même quelques années après c'était plus compliqué : vivre son homosexualité est un fait, la revendiquer haut et fort entraîne

des conséquences pas toujours heureuses.

A la recherche d'un outil efficace

Pourquoi choisir une organisation trotskiste, et pas la plus souple puisqu'il s'agit du PCI, le courant lambertiste, devenu depuis le PT ? Comment se trouver dans ce processus au début des années 80 alors que tant de femmes quittaient les organisations révolutionnaires ?¹ Pourquoi quitter un groupe Femmes dans lequel il était possible d'articuler les problématiques féministes et lesbiennes pour une organisation si peu ouverte à ces combats ? Plusieurs éléments à mettre en exergue, le mouvement féministe connaissait un certain déclin après des années flamboyantes dont un temps fort a été la loi Weil gagnée en 1979 avec la Marche des Femmes. Les groupes Femmes s'ameusaient, disparaissaient ou connaissaient des ruptures au moment où les revendications homosexuelles arrivaient au grand jour et n'étaient pas portées par tout le mouvement féministe. Et puis surtout se posait toujours cette question : comment avancer sur la voie de la révolution ? Comment agir ? La seule militance féministe n'embrassait pas toutes ces problématiques, c'était le début de l'intégration d'un certain nombre de féministes dans la société capitaliste et qui ne regardait pas du côté des femmes prolétaires.² Après le foisonnement de 1968 et ses prolongements de la décennie des années 70 qui ont fait avancer des revendications, émerger de

nouveaux mouvements et interrogations ; quel chemin prendre ou plutôt quel instrument permettra de détruire le capitalisme ?

Sans parodier quiconque, il y a du hasard et de la nécessité, c'est aussi le fruit de rencontres avec des militantEs ou d'ancienNEs de cette organisation. Le PCF c'était totalement exclu, des stalinienNEs et des autoritaires ! Les gauchistes, bof, ce que j'en avais vu, des petits-bourgeois, révolutionnaires à 20 ans, patrons à 40 ! C'est un peu rapide mais confusément c'est ce que j'éprouvais. Dans la mouvance gauchiste, je rangeais les anarchistes qui étaient des idéalistes totalement inorganiséEs et ne pouvant avoir aucune réelle implication dans les luttes sociales concernant le monde ouvrier. Ce jugement très partial était fondé sur ma courte expérience au milieu d'individuEs se réclamant de l'anarchisme sans aucune structure tant idéologique qu'organisationnelle. Pourtant cet idéal me convenait plutôt bien, du moins dans ce que j'en connaissais : en premier le respect de l'individuE, « Ni dieu, Ni maître » me parlait bien. Pour d'autres questions, c'était plus confus, notamment la question de l'Etat et l'autogestion.

Un Etat malgré tout !

En y réfléchissant bien, il y a convergences de conditions : construire une société sans Etat, je le voulais mais comment y parvenir sans passer par une solution transitoire d'un Etat aux mains des masses laborieuses ? Cette position est le résultat d'une éducation dans un milieu ouvrier qui avait en toile de fond comme modèle l'URSS, même s'il y avait des erreurs et de toute façon il n'y avait rien d'autre comme modèle (marche ou crève !). Malgré ses défauts, l'URSS était devenue un pays qui pouvait rivaliser avec les EUA [Etats-Unis-d'Amérique], Youri Gagarine était un symbole. D'autre part, dans la deuxième moitié du XX^e siècle, l'Etat est devenu une pieuvre dont les tentacules s'ébattaient dans quasiment tous les domaines de la politique économique, de l'éducation, de la santé, de la protection sociale, etc. Le début des années 1980 est celui du retour du libéralisme et de la privatisation, l'urgence est la défense des acquis, souvent des services publics. Le rôle de l'école n'est pas négligeable

non plus, par ses discours et par ce qu'elle représente dans certaines sphères ouvrières : j'ai été bercé par « travaille bien à l'école et tu échapperas à l'usine ! Tu iras dans les bureaux ou mieux tu seras fonctionnaire ! ». Pour moi, l'école c'était la possibilité de ne pas être obligatoirement ouvrier, caissière ou femme de ménage ! C'était aussi un lieu où j'avais accès à une autre culture. Comme pour beaucoup de filles de milieux dominés, l'école était un lieu d'émancipation.³ Et c'était possible parce que cette école était aux mains de l'Etat, elle me permettait à moi, fille de prolétaires, d'accéder à l'université. Bien sûr, j'en connaissais les limites ainsi que le mythe de la « méritocratie » : l'école était et reste le lieu de la reproduction sociale. Mais je défendais et défends une école de service public sur laquelle il est possible de peser par un rapport de force plutôt que des écoles privées soumises aux religions ou à la seule loi du marché.⁴ Et puis, dans cette école de la république, le jacobinisme reste présent et pesant dans ses structures et dans ses enseignements.

Quant à la question de l'autogestion, comment l'articuler dans une société capitaliste ? À part quelques luttes⁵ qui s'étaient éteintes, ce que l'on pouvait voir c'était de la participation-cogestion et donc un asservissement de plus des prolétaires.

Voilà quelques-unes des raisons qui ont permis mon engagement dans les rangs du PCI. A ce moment-là cette organisation pratiquait une certaine politique d'ouverture⁶, et il y avait de la place pour des militantEs un peu « gauchiste » et même un peu « anar ». Les camarades qui m'ont fait entrer, une cellule de salariéEs, m'ont fait lire une lettre de Trotski de 1937⁷, dans laquelle il expliquait qu'il aurait fallu laisser un territoire aux anarchistes afin qu'ils mettent en pratique leurs principes. Certes, c'est une lettre de 1937, quand il est poursuivi par ses anciens amis et elle n'efface rien de ses responsabilités, mais à l'époque, j'ai considéré que c'était la reconnaissance d'une erreur politique de sa part. Je cherchais une organisation efficace, c'est-à-dire un outil qui permette de préparer la Révolution, celle-ci en outre dénonçait la violence stalinienne et faisait une critique forte de la nature de l'URSS. Puis, j'ai découvert le militantisme étudiant, sur les facs, on

menait la lutte antifasciste à Lyon 3 et antistalinienne à Lyon 2 à un rythme d'enfer : entre le militantisme, le travail pour vivre et les études, bien sûr dans cet ordre, nous n'avions plus beaucoup de temps. Il était extrêmement difficile de pouvoir prendre du recul et d'acquérir des connaissances pour émettre des avis critiques : c'était toujours l'urgence de l'action, une campagne financière ou politique à mener et par la-même un contrôle de fait de la direction sur les militantEs.

La réalité bolchevique

J'étais un peu anticonformiste, et je n'étais pas la seule, mais tant que je nuisais pas au « parti », on me laissait tranquille et même avec des responsabilités. Je défendais l'idée des directions choisies par les militantEs à tous les niveaux et qu'il fallait une rotation à ces postes, le risque de bureaucratisation était permanent. CertainEs militantEs m'inquiétaient par leur position et attitude, les œuvres de Lénine et celles de Trotski brandies comme des bibles, tout était dedans, y compris les relations amoureuses.

Mais les craquements vont se faire surtout dans la pratique, après des décennies de boycott des élections aux conseils de gestion des facs, l'UNEF-ID participe dès 1982 avec la victoire de la gauche. Pour beaucoup, rien n'avait fondamentalement changé dans ces conseils, c'était toujours de la participation-cogestion, nous nous retrouvions éluEs et coïncéEs. Je me souviens à Lyon avoir organisé une délégation pour envahir un conseil d'université dans lequel j'étais moi-même élue : je devenais un peu incontrôlable. Tout s'est accéléré avec la préparation du passage au PS de toute la fraction universitaire du PCI, je n'étais pas dans le secret et d'ailleurs je m'opposais à la ligne de la direction nationale étudiante. J'avais exprimé mes désaccords ouvertement, je sentais que l'on commençait à m'isoler et j'ai démissionné de mes responsabilités, quelques mois plus tard la fraction universitaire passait au PS. La bataille a été rude, finalement j'ai été exclue comme ennemie, j'ai refusé de reconnaître mes erreurs, et j'ai voté contre « mon organisation » au congrès de l'UNEF-ID. Je m'en sortais bien alors qu'un grand nombre de

militantEs excluEs ou démissionnaires ont été dégoûtés de l'action politique voire plus ! Bien sûr, j'ai eu droit aux insultes, aux menaces physiques, ce qui est assez normal avec une telle organisation et une telle idéologie ! Il n'y avait plus d'ouverture, il n'y avait plus qu'une ligne politique et un dirigeant m'avait expliqué « le comité central a droit de dictature notamment sur les cadres ! » Tout ce que je n'avais pas voulu et pas pu voir dans la réalité du bolchevisme était là présent sous mes yeux !

L'anarchisme s'impose

Je ne me suis pas précipitée ailleurs, j'avais besoin de souffler, d'analyser et de réfléchir. J'ai repris des lectures des marxistes mais aussi je me suis plongée dans les œuvres d'autres théoricienNEs et militantEs du mouvement ouvrier et notamment les anarchistes. En toile de fond se profilaient des transformations internationales majeures, la chute du mur de Berlin, l'éclatement du bloc de l'Est et la dislocation de l'URSS comme un château de cartes, la guerre du Golfe... La première manifestation faite avec les anars, ce fut celle-ci !

Je me retrouvais avec certaines de mes interrogations passées : comment avancer ? Par contre, j'avais acquis la conviction que l'anarchisme pouvait enfin prendre toute sa place, que c'était un moment historique qu'il ne fallait pas gâcher. Je suis allée à des débats à la librairie la Gryphe et à la Plume noire, celle de la FA, j'achetais différents journaux militants, mais je restais perplexe.

Je trouvais les discours intéressants dans un grand nombre de domaines, mais plutôt faibles en matière économique et interventions dans le monde salarial, ceci m'a fait hésiter encore ! C'est en 1994 que je me suis rapprochée de la FA, assez vite j'ai participé aux réunions du groupe Kronstadt et j'ai adhéré l'année d'après. Si j'ai choisi cette organisation, c'est parce que l'Union Locale de Lyon avait le positionnement idéologique et les pratiques qui me convenaient le mieux, c'était un outil possible.

Cette fin du XX^e siècle a vu le démantèlement de l'État-Providence, si cher aux socio-démocrates, la montée en puissance de la précarisation des salariéEs, un développement de l'assistanat pour les formes les plus aiguës de

la pauvreté dans une société de consommation et d'accès au confort généralisés. Dans le même temps, l'alternative soviétique s'est effondrée, la « classe ouvrière » s'est rétrécie et on a vu fleurir l'extrême droite, le nationalisme, etc., la décrue des syndicats et mouvements populaires. Tout ce qui pouvait rappeler la lutte des classes était ringard, archaïque, le modèle libéral tant dans son acception économique et politique sortait le grand vainqueur et se présentait comme la seule solution. Et pourtant parallèlement, on a vu et on voit des mouvements de résistance au Chiapas, les mouvements antimondialisation, de défense des services publics, des grèves et notamment celle de l'automne 1995 en France, etc. Et là, les anarchistes peuvent avoir une place, certes pas avec nos ancienNEs donnéEs comme modèles figés qui ont toujours raison, il ne s'agit pas de les jeter non plus, mais plutôt apprendre d'eux et d'elles et de leurs échecs. Nous n'avons pas à faire rêver du Grand soir, c'est une image du XIX^e siècle ! L'anarchisme n'est pas une idéologie prête à penser, son avenir c'est d'être dans toutes ces luttes qui vont permettre les ruptures dans le processus révolutionnaire. C'est une de ses grandes forces, l'idéal d'une société libertaire demeure, sachant que sous ce vocable il y a des conceptions plurielles, mais pour y accéder pas de doctrine figée, hormis les grands principes qui le définissent, mais une adaptation aux situations réelles. À nous d'actualiser la critique radicale de l'État et du capitalisme. Le capitalisme et l'étatisme du début du XXI^e siècle sont différents de ceux de l'époque de Louise Michel ou de Malatesta ! Aujourd'hui, la question de l'autogestion peut être notamment réintroduite dans les luttes de défense des services publics, nous sommes les seulEs à développer la question de la réappropriation et la gestion par les salariéEs et ceux et celles qui les utilisent. Ces thèmes ne semblent pas forcément farfelus malgré les défenseurs d'un retour de l'État dans une situation qui a vu les scandales du « sang contaminé », de la « vache folle », qui connaît le sous-développement des services de santé, les embouteillages qui polluent nos villes et nos vies, les « meurtres industriels » avec AZF à Toulouse, l'amiante, etc. De même dans

le mouvement antimondialisation, beaucoup de sensibilités s'expriment, nos voix sont entendues par certainEs qui ont fait le deuil d'une classe politique et d'un État véritablement au service du « peuple ». Ils /elles recherchent la participation et l'engagement du plus grand nombre, la démocratie directe dans les luttes dans lesquelles ils/elles sont présentEs. Sans oublier, la lutte antipatriarcale auprès des femmes qui sont en sursurcharge sans que cela émeuve les tenantEs de la parité, qui doivent continuellement défendre le droit à la libre disposition de leur corps, etc. Cependant, si l'anarchisme est antiautoritaire et valorise l'individuE, j'ai été surprise par une certaine fermeture du milieu libertaire, qui se dit antisexiste, aux luttes des femmes. Je ne généralise pas, mais je ne pensais pas trouver autant de réticences sur ces problématiques. À nous les anarchistes qui souhaitons intervenir dans tous les secteurs de la société de nous retrouver les manches !

Même si je déplore les faiblesses du mouvement libertaire tant au niveau planétaire que français, j'ai toujours la conviction de l'actualité de l'anarchisme et de ses organisations. J'ai plutôt une sensibilité communiste libertaire, il n'y a pas de hiérarchie entre les luttes, et je reste persuadée de la nécessité d'une organisation spécifique. Cependant, j'estime qu'une autre de ses grandes forces, ce sont ses diverses déclinaisons, mais il nous faut être capables de travailler ensemble, ce qui est encore plus d'actualité à l'époque de la globalisation du capitalisme. ▣

NOTES

1. Voir à ce sujet l'ouvrage collectif, *C'est terrible, quand on y pense*, Paris, Ed. Galilée, 1983.

2. Certains groupes féministes affichaient une identité dite « lutte de classes », mais ils étaient minoritaires et vont décliner avec l'ensemble du mouvement féministe.

3. Double lieu d'émancipation, comme enfant issue d'un milieu ouvrier et appartenant au genre féminin. Les filles issues de l'immigration vivent souvent l'école de cette façon.

4. Aujourd'hui, la privatisation de l'école est bien avancée !

5. Bien sûr, je pense entre autre à Lip !

6. L'objectif était la construction du « parti des 10000 ».

7. Je cite de mémoire, c'est en gros l'idée.

Mystère et hiérarchie

le drame culturel de l'anarchisme

Christian Ferrer

Acte I

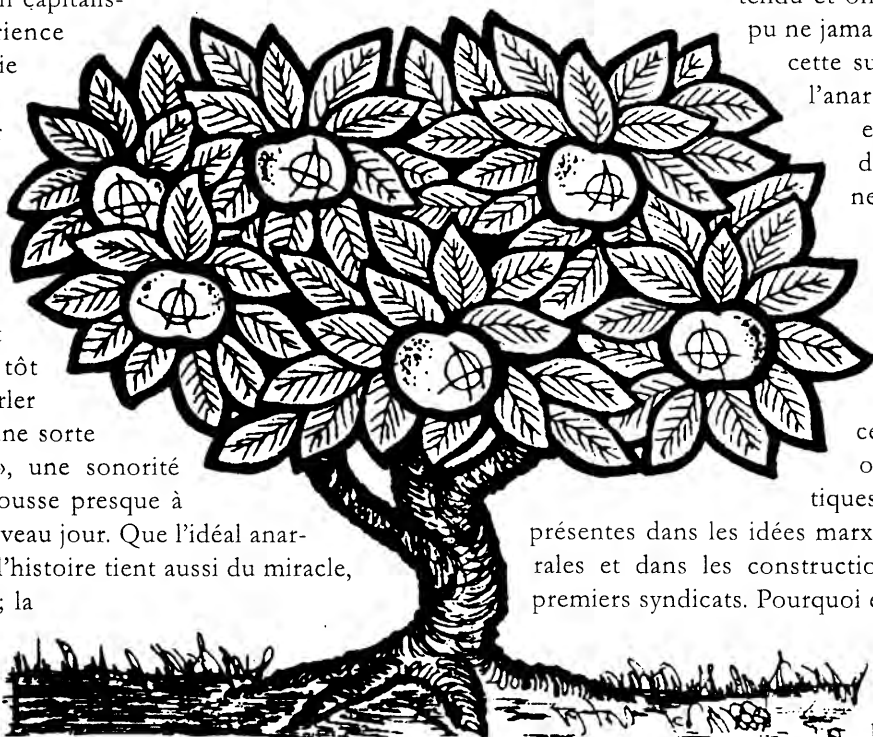
DANS CHAQUE VILLE du monde, aussi petite soit elle, il y a au moins une personne qui se dit anarchiste. Cette solitaire et insolite présence doit cacher une signification qui dépasse le domaine de la politique, de la même manière que la diffusion réussie des graines ne se résume pas en une simple lutte pour la survie du lignage botanique. Il se peut que l'évolution animique des espèces politiques soit assimilable à la sagesse de la diffusion séminale dans la nature. De la même manière, les idées anarchistes ne se sont jamais diffusées selon les méthodes intensives de la « plantation » idéologique partidairre : elles se sont dispersées selon les ondulations inorganiques de l'herbe plébéienne. Une doctrine qui a commencé au milieu du XIX^e siècle a réussi à s'étendre à partir d'une base assez faible en Suisse, Italie et Espagne jusqu'à être connue dans presque tous les lieux habités de la terre. Les choses étant ainsi, on peut considérer l'anarchisme, après l'évangélisation chrétienne et l'expansion capitaliste, comme l'expérience migratoire la plus réussie de l'histoire du monde. C'est peut-être pour cette raison que le mot anarchie, ancien et retentissant est encore là, et ce malgré les prévisions pessimistes de prophètes qui ont voulu enterrer trop tôt l'histoire libertaire. Parler d'anarchisme suppose une sorte de « miracle du mot », une sonorité linguistique qui nous pousse presque à vivre éveillé chaque nouveau jour. Que l'idéal anarchiste soit apparu dans l'histoire tient aussi du miracle, un don de la politique ; la politique étant elle-même un don de l'imagination humaine.

Il ne fait aucun doute que la persistance de ce terme soit issue de sa potentialité critique, dans lequel cohabitent l'affolement et le réconfort, tout deux dérivés du style « coup de griffe » et du sentiment d'urgence propre aux anarchistes : leurs biographies ont toujours acquis l'aspect de braises brûlantes. Mais si l'idée anarchiste survit, cela est aussi dû à ce que dans les significations qu'elle absorbe est condensé le mal-être humain généré par la hiérarchie. Cependant pour la majorité des personnes, l'anarchisme comme savoir politique et comme projet communautaire s'est transformé en un mystère. Pas nécessairement en quelque chose de méconnu ou de méconnaissable, mais en quelque chose qui ressemble à un mystère. Incompréhensible, inaudible, inapparent.

Rien ne laisse supposer que l'apparition historique de l'anarchisme au XIX^e siècle fût un événement nécessaire. Les idéologies ouvriéristes, le socialisme et le communisme furent les fruits inévitables qui ont germé dans la jungle industrielle. Mais l'anarchisme, non : sa présence fût un événement inattendu et on peut penser qu'il aurait

pu ne jamais voir le jour. Je sais que cette supposition est inutile car l'anarchisme a effectivement existé ; et n'importe lequel des historiens professionnels aurait su établir des relations de causalité sur la carte de l'évolution des idées ouvriéristes et de la politique de gauche. Mais l'uchronie que suppose cette spéculation, n'est pas oiseuse. Des facettes politiques de l'anarchisme étaient

présentes dans les idées marxistes, dans les idées libérales et dans les constructions communautaires des premiers syndicats. Pourquoi est survenu cet hôte gêné inattendu qui fit une apparition abrupte et notoire pour se loger, à la manière d'une écharde,



dans les idées politiques de son temps ? L'anarchisme a-t-il été une erreur parmi les idées politiques de la modernité ? Selon moi le mystère de cette anomalie est directement proportionnel au mystère de l'existence de la hiérarchie. Qu'il s'agisse d'une erreur ou d'un don, sa difficile persistance et le fait qu'en certains moments la population a confié et déposé dans l'anarchisme la clef de compréhension du pouvoir hiérarchique, ainsi que l'idéal de sa dissolution, laisse supposer que cette idée démesurée est l'unique sortie existentielle que cette époque a offert aux souffrants et aux offensés ; et elle reste encore vigoureuse même si sa voix n'est pas capable de traverser le battage médiatique et politique.

Chaque époque secrète une zone cachée, une sorte d'inconscient politique qui joue le rôle de point aveugle et centre de gravité souterrain qui n'admet pas d'être pensé par un peuple, et les langages qui tentent de pénétrer dans cette zone sont considérés comme des blasphèmes (ictericos) ou exogènes. L'anarchisme fût l'écharde, qui dérangeait cette zone, l'invention moderne dont cette même communauté, inconsciemment, avait besoin pour comprendre provisoirement l'énigme du pouvoir. Toutes les époques et toutes les expériences communautaires soulèvent des interrogations quasiment insolubles pour ceux qui les vivent. C'est pourquoi, dans chaque ville, sont répartis certains espaces et rituels afin de rendre provisoirement compréhensibles ces mal êtres et ces énigmes. Ainsi les demeures, églises, stades de football et salles de cinéma accueillent les interrogations projetées par le désir, la création du monde, la guerre et la rêverie. L'anarchisme a accueilli les interrogations associées au pouvoir, il a été le cratère historique dont ont jailli des réponses radicales à ce problème, le carrefour des idées et pratiques où s'est condensé le drame du pouvoir. Dans ses langages et ses conduites, la sincérité constituant un lien solide et particulier avec la politique, a donné à ce mouvement d'idée un potentiel singulier. Potentiel soustrait à jamais du marxisme-léninisme et du républicanisme démocrate obligés à de continues négociations entre la fin et les moyens. L'irréductibilité dans la conduite, le fondamentalisme de la conscience, des convictions non négociables, la politique du contre-pouvoir furent les qualités morales qui ont permis à l'imaginaire collectif de faire confiance à des leaders syndicaux anarchistes ou à certains hommes exemplaires, même quand ceux qui s'en réclamaient étaient minoritaires dans le champ politique. Cette détermination démographique explique pourquoi la vie des anarchistes a été aussi importante que leurs idées théoriques. Chaque vie d'anarchiste est la preuve de la liberté promise, le témoignage vivant que cette portion de liberté absolue existe bien sur terre.

La hiérarchie apparaît à des millions de personnes comme une verticalité, immémoriale comme une pyramide et pérenne comme un dieu. Presque indestructible. Mais l'histoire d'un peuple, c'est l'histoire de ses possibilités existentielles, et la réapparition sporadique de la question de l'anarchisme – c'est-à-dire du pouvoir hiérarchique – signifie peut-être que cette possibilité reste ouverte et qu'à travers elle s'infilte le retour du refoulé dans l'ordre politique. L'anarchisme serait ainsi une substance morale flottante qui attire de manière intermittente les énergies réfractaires de la population. Il opère comme un phénomène rare, une éclipse ou un arc-en-

ciel, un attracteur des regards qui ont besoin de comprendre le pouvoir séparé de la communauté. Le dernier élément du Tableau de Mendeleïev. On pourrait dire que l'anarchisme n'existe pas et pourtant il persiste.

Acte II

Tous les mots ont cette particularité de pouvoir être évoqués comme une pièce de musée mais aussi de pouvoir être dégustés comme un fruit vert que l'on viendrait juste d'arracher de sa branche. La réussite d'une dénomination consiste en ce que dans l'ossification ordinaire des mots subsistent des restes encourageants. L'anarchisme, qui a sympathisé avec cet équilibre depuis longtemps, se débat aujourd'hui entre le fait d'être considéré comme un sujet d'étude pour la paléontologie historique et sa volonté de continuer d'être une branche de l'éthique (une possible morale collective) et une philosophie politique pleine de vitalité. Résoudre cette tension nécessite d'identifier le « drame culturel » de cette idée, moulée par des paradoxes et des tourbillons de tension mis en évidence dans les situations de danger extrême ou bien quand le temps de cette idée est compté.

Comme on le sait, la lutte pour étendre les limites de la liberté, mythe politique, mot d'ordre et symbole affectif réussi qui a mobilisé l'énergie émotionnelle de millions de personnes, a été la passion du XIX^e siècle. A la fin de ce siècle, le mythe de la liberté s'est scindé en trois options : Communiste, Réformiste et Anarchiste. Quand cette passion fût happée victorieusement par le communisme et adossée à tout l'imaginaire et la machinerie connue sous le nom de communisme, ou sous diverses ramifications parallèles, il ne s'est pas seulement développé un mode d'action politique et de subjectivité militante mais aussi un triomphe historique qui a donné naissance à son drame culturel : la cristallisation liberticide d'une idée sur un mode despotico-national, en premier lieu, impérial par la suite. Des dizaines d'années plus tard, la large subordination acritique de la gauche au modèle soviétique lui a coûté cher : L'obsession de l'efficacité et du centralisme autoritaire, la relation opportuniste entre les moyens et les fins, les silences devant des poids historiques si lourds qu'aucun saint ou titan ne peut les soulever. Plus difficilement commence à renaître une croyance en un modèle asiatique de révolution et lentement les partis qui se disent marxistes se transforment en groupe apostats et en sectes en voie d'extinction. Leurs langages et leurs symboles craquent et se dispersent peut-être pour toujours.

Le « drame culturel du réformisme social-démocrate dérive aussi en partie, de sa réussite comme substitut au chemin 'maximaliste' de transformation sociale ». Les espoirs déposés dans les partis réformistes furent énormes dans la majeure partie des pays occidentaux entre la première guerre mondiale et 1991, année où a pris fin le régime communiste en URSS. Le génie du réformisme a résidé dans son habileté à devenir un médiateur efficace entre puissants et « perdants », et à humaniser cette même relation. Mais avec le temps, la social-démocratie a cessé de représenter un progrès au regard de la culture politique conservatrice, pour se transformer en un idéal d'administration de l'état des choses dans les démocraties occidentales. La mise à jour des partis de droite, la disparition du monde soviétique et la rénovation sérieuse du

capitalisme dans les deux dernières décennies l'a rendue incapable de se différencier de la droite libérale, si ce n'est par des rituels moralistes. Et la récente proposition de troisième voie n'est rien de plus qu'un bluff publicitaire. Son drame culturel consiste en ce que la réforme est en train d'être propulsée en avant par des forces traditionnellement considérées comme de droite, y compris quand les changements sont menés à terme par des leaders de centre-gauche. Ayant perdu le monopole de la transformation du Capitalisme tardif et mené des réformes très pauvres relativement à l'actuel, et creuse, construction du monde, le cycle culturel du réformisme commence à se réduire dramatiquement. C'est une morale réactionnaire.

Le communisme est toujours apparu comme un courant d'eau se dirigeant impétueusement vers son embouchure naturelle : l'océan post-historique unificateur de l'humanité. Pour ses adversaires, cette rivière était sale, irrémédiablement polluée. Mais pour eux aussi, rien ne pouvait l'arrêter. Mais cependant cette rivière s'est asséchée, comme si un sol surpuissant l'avait avalée instantanément. Il reste à peine les traces de son lit vide. Les traces qu'il en reste ici et le ressac accumulé font l'objet de numérotation et de classification par des historiens et des guérisseurs de foire. Si l'on souhaite continuer avec les métaphores hydrographiques, ce n'est pas l'image du fleuve qui correspond à l'anarchisme mais plutôt celle du geyser, de la crue, de l'alluvion, de la rivière souterraine, de l'inondation, de la trombe marine, de la vague cassante ou de l'orage. Autant de phénomènes naturels, inattendus et désordonnés mais dotés d'une puissance singulière et non reproductible. Cette palette d'images nous donne une idée de ce que peut-être son drame : l'impossible conciliation entre son pouvoir dérangeant et sa faible persistance ultérieure, sa capacité à agiter et mobiliser le mal être social d'une époque et son incapacité à garantir une sociabilité harmonieuse après la purge d'une situation politique, sa traditionnelle remise en cause éthique de la politique de la domination et sa difficulté à développer ses idées. Le mot « anarchisme » jouit encore d'une sonorité, même s'il s'agit d'un prestige politique focalisé, s'étant échappé des tâches adossables au marxisme, puisque leurs biographies mutuelles ont pris des chemins différents depuis très longtemps. Ce prestige – peut-être un peu équivoque – est teinté d'une couleur ténébreuse, qui ne cesse d'être perçue par de nombreux jeunes comme une aura lyrique. Cet aspect ténébreux associe l'anarchisme à la violence et au jacobinisme plébien ; et le lyrique, à la soif de pureté et d'intransigeance.

Mais il n'y a presque pas d'anarchistes, ou bien leur voix se font faibles. Peut-être n'en a-t-il jamais existé beaucoup, si l'on accepte que la définition de l'anarchiste suppose une forte identité, un activisme forcené aux résultats minimes et une éthique exigeante. Les circonstances historiques ne leur ont jamais été favorables, mais c'est encore ainsi qu'ils ont réussi à construire des « contrepoids » éthico-politiques, compensation d'une espèce de malédiction appelée hiérarchie. Peut-être que le monde est encore hospitalier parce que ce type de contrepoids existe. Si dans une ville ne survenaient que des comportements automatiques, machinaux et résignés, elle serait inhabitable. L'anarchisme, pensée anormale, représente l'ombre de la politique, l'irreprésentable, l'imagination anti-hiérarchique. Et l'anarchiste, être improbable, existe

encore dans des proportions démographiques presque insignifiantes. Le destin qu'il assume est d'exercer une influence libertaire de type radial, qui à de nombreux moments passe inaperçue et à d'autres se condense en un acte spectaculaire. Destin et condamnation, car on ne laisse pas l'anarchiste effectuer de rapides et faciles négociations avec la vie sociale actuelle, et c'est justement cette impossibilité qui à certains moments de son existence, fait qu'il souffre de son idéal comme d'un charme dont il ne sait pas comment se libérer. Cette influence poursuit un objectif : la dissolution du vieux régime psychologique, politique et spirituel de la domination. Pour mener à bien cet objectif, l'anarchisme a recouru à un arsenal qui seulement occasionnellement – et non substantiellement – a pu être accueilli par d'autres mouvements politiques : humour parodique, tempérament anticlérical, attitudes irréductibles d'autonomie personnelle, ébullition spirituelle jointe à des urgences politiques, comportement insolent, action politique de type « contre-pouvoirs », et enfin une théorie qui a radicalisé la critique du pouvoir jusqu'à des limites inconnues avant l'époque moderne. Son imaginaire incontestable et son impulsion critique se nourrissent d'une gigantesque confiance dans les capacités créatives des animaux politiques, une fois libérés de la géométrie politique centraliste, concentrique et verticale.

La dissolution du monde soviétique et la crise de la pensée marxiste ont paru donner à l'anarchisme l'opportunité de sortir des catacombes. Cependant la chute du « soviétisme » a emporté avec lui l'ensemble de l'éventail de la pensée socialiste, y compris l'anarchisme qui était familiarisé avec cet imaginaire communiste qui s'est effondré : il était un élément de l'éventail. Les événements politiques des années 89-91, fêtés médiatiquement comme s'il s'agissait de l'exécution de Louis XVI, ont ouvert des espaces géopolitiques mais ils ont aussi clôturé des traditions émancipatrices. Non seulement les pires, mais aussi les meilleures d'entre elles. Avec l'effondrement de l'ordre soviétique s'est clôturé un espace d'écoute pour les messages prophétiques salvateurs. Et dans la voix anarchiste, résonne toujours une tonalité biblique. Pour leurs prophètes, l'ordre bourgeois c'est Babylone.

À la fin des années 1990 ce n'est pas l'histoire qui s'est terminée – comme certaines voix ont pu le suggérer – mais celle du XIX^e siècle : on a constaté que les doctrines marxiste, anarchiste et même libérale au sens strict étaient en voie d'évaporation et de liquéfaction dans l'histoire présente. On a assisté au chant du cygne de l'humanisme. Une des conséquences, c'est l'effacement de la mémoire sociale, c'est-à-dire des langages et des symboles qui ont transporté le modèle émancipateur moderne et le modèle anthropologique qui lui correspondait. Dans le même temps, la politique classique rompue à la représentation des intérêts (version libérale), à l'articulation des antagonismes (version réformiste) ou à la lutte sociale contre l'absolutisme et l'ordre bourgeois (gauche et anarchisme), ont perdu de leurs puissances et de leurs légitimités. Cela fait longtemps que la politique, au niveau mondial est organisée selon le modèle maffieux. Cet ordre maffieux est aujourd'hui la métaphore fondatrice d'un monde nouveau et cela dans tous les ordres institutionnels : des corporations aux universitaires et des entreprises aux municipalités. Soit on est inclus dans la sphère d'intérêt d'une mafia

particulière, soit on est abandonné à un point qui n'est comparable qu'aux débuts de la révolution industrielle. C'est le destin que l'on peut envisager, à peine passées les portes du 3^e millénaire.

Il se trouve que tout État nécessite d'administrer l'énergie émotionnelle de la mémoire collective; les modes de contrôle et de conditionnement des récits historiques deviennent des affaires stratégiques de premier ordre. La rupture de la mémoire sociale a été causée, d'une certaine manière, par des changements technologiques et spécialement par l'articulation entre les pouvoirs et les instruments médiatiques de transmission des savoirs. Une des causes, peut-être parmi les plus actives, se trouve être la disparition des subjectivités urbaines qui furent produites par des normes populaires non liées à la culture des classes dominantes. Ces « tribalités » urbaines furent le fait de la culture « plébéienne », qui au milieu du siècle en Argentine a été dominée par l'imaginaire péroniste. Tout au long de ce siècle, la vieille culture populaire (mélange d'imaginaire ouvrier et d'anthropologie « folk ») s'est métamorphosée en culture de masse. Ce qui a transformé lentement mais radicalement le mode d'archivage et de transmission de la mémoire des luttes sociales. Et quand l'histoire et la mémoire se retirent, les populations ne peuvent que fonder leur ouvrage sur des ciments aussi instantanés que précaires. De son côté, le sort de la passion pour la liberté – mythe central du XIX^e siècle – est incertain dans des sociétés occidentales dans lesquelles le « libertaire » devient une demande ajustable aux offres d'un marché de produits « émotionnels » : depuis la psychothérapie jusqu'à l'industrie pornographique, de la production d'une pharmacopée régulatrice du comportement aux promesses de l'industrie biotechnologique. Cette dernière en particulier révèle certains symptômes contemporains : lecture de la carte génétique, transubstantiation de la chair dans des alambics de clonage, amélioration technologique des organes, chirurgie plastique, silicone injectable dans le corps à la manière d'un vaccin contre le rejet sociale. Le modèle esthético-technologique se développe comme un rêve qui prétend apaiser un mal-être – qui pour sa part – n'a rien de superficiel. Dans des économies flexibilisées, dans des pays qui ont détruit l'idée collective de nation, avec des habitants qui peuvent à peine se projeter vers le futur, condamnés à des idolâtries mineures, à recourir à la monnaie comme lieu commun, l'expérience collective se fait dure, cruelle, défaillante et par moment délirante. Chaque personne est rivée à son propre corps creux, celui dans lequel, en derniers recours, elle se soutient. L'anxiété esthétique nous révèle le poids que nous portons, l'effort que nous faisons pour exister. Mais il révèle aussi que « l'art de vivre » contre la domination dans lequel se dresse l'anarchisme, est en suspens, pour autant que les nécessités humaines mutent drastiquement sans s'articuler à la mémoire des luttes sociales antérieures. Si le destin de notre époque continue selon son cours, une force similaire à celle d'un déluge va se déverser sur les ponts de l'histoire.

Acte III

L'autocratie et la faim. Les deux mamelles de l'injustice sociale dans la modernité, ne le sont plus. Ou du moins pas comme les images de la souffrance nous ont habitué à les penser. Différent doit donc être le chemin de la politique libertaire dans une société marquée par la permissivité en matière comportementale et par une importante capacité de récupération des innovations réfractaires par l'État – du moins celui-ci est-il caractérisé par une inépuisable capacité de négociation avec ceux-là même, soit qu'ils soient désorientés, soit qu'ils aient une conception cynique de la vie sociale. Pour imaginer les formes de luttes du futur proche, il sera nécessaire d'identifier de nouvelles formes d'injustices sociales mais aussi de tourner notre regard vers les transformations existentielles du siècle. La dernière mémoire des luttes sociales transmises par notre actualité fût celle de la révolte étudiante des années 1960, et notamment les aspects associés aux mutations subjectives, le meurtre du père érigé en mode de vie, et à la musique électronique urbaine. Mémoire qui dans sa presque totalité est transmise par l'ordre médiatique et aseptisée afin de la rendre compatible avec l'industrie du loisir. Il est évident que ce n'est pas le modèle de la faim qui a formé les générations actuelles en Occident. Le mal être politique, cependant, pour pouvoir se développer sur un terrain social en dehors des sentiers battus a besoin d'identifier de nouvelles formes de vies : des contrepoids existentiels. Chaque époque contribue à l'histoire de la dissidence humaine avec un contrepoids, individuel ou collectif qui contrebalance le despotisme et la soumission. Le contrepoids libertaire a développé tout au long de sa plus que centenaire histoire des pratiques organisationnelles et émotionnelles : des inventions sociales. De la même manière que les hommes préhistoriques ont inventé la roue et l'agriculture; les Grecs, le concept et le théâtre; les premiers Chrétiens, l'idéal de fraternité; les anarchistes ont inventé : le groupe affinitaire. Invention qui a sa place parmi les œuvres humaines majeures au rang desquelles se trouvent la fête, le jeu et la mélodie.

La défense anarchiste de l'autonomie individuelle remettait en cause l'hétéronomie ecclésiastique et étatique, mais le substrat existentiel qui a permis son développement ne dépendait pas d'une idée ou d'une technique mais de son articulation avec des pratiques sociales qui étaient nécessairement culturellement antérieures aux doctrines libertaires. Ces pratiques sont venues germer tout au long de l'histoire de l'expérience humaine issue de la contestation des usages hiérarchiques. Pour Marx, – comme pour ceux qui se sont inspirés de la tradition anarcho-syndicaliste – l'usine et l'imaginaire lié au monde du travail constituaient un excellent ciment pour une nouvelle société. Mais c'est dans un autre substrat existentiel que le groupe d'affinité anarchiste a trouvé sa place. Cet espace anthropologique a commencé à germer au XIX^e siècle et les anarchistes furent les premiers à percevoir sa silencieuse expansion. Avant que l'alliance syndicat-anarchisme ne soit bien soudée (et ce depuis que les premiers groupes de sympathisant à l'« idée » se soient organisés dans l'espace circulaire défini par Bakounine de l'Espagne à la Bessarabie). La pratique collective dans laquelle les personnes se lient par affinité a donné à l'anarchisme son trait distinctif,

caractéristique qui l'a éloigné de la centralité verticale concentrée propre aux partis politiques démocratiques ou marxistes, modèle propre à l'imaginaire politique traditionnel. L'affinité ne garantissait pas seulement une réciprocité horizontale mais, plus important, promouvait la confiance et la connaissance mutuelle des univers intellectuel, émotionnel et hédoniste de chacun de ses membres. Cette condition collective permettait une meilleure et complète intégration de l'autre, de ses difficultés comme de ses potentialités. D'où vient l'idéal du groupe affinitaire? Peut-être de la tradition des clubs révolutionnaires qui ont précédé la révolution française ou des salons littéraires qui ont fleuri au long du XVIII^e siècle et sûrement de la longue époque pendant laquelle les *carbonari*¹ vécurent dans la clandestinité, situation rapidement héritée par l'anarchisme ; en définitive, de la tradition d'auto-défense et de la conspiration. Aussi peut-être des us et coutumes maçonniques, connus de Bakounine quand il fût membre d'une section italienne de la franc-maçonnerie. Il suffit de penser, par exemple, à l'importance de la taverne (ou pub) dans la constitution de la sociabilité de classe au début de la révolution industrielle, ou du café public dans la construction de l'opinion publique libérale du siècle passé – ou pour les *suffragettes* –, les salons qui ont défendu un nouveau rôle social de la femme vers le milieu du siècle passé ; ou les groupes de lectures de paysans espagnols au début du XX^e siècle ; ou encore actuellement les pratiques d'échanges de *fanzones* par des adolescents dans des lieux publics ou des concerts de rock. Ainsi les pratiques affinitaires ne sont pas l'exclusive du « local militant » mais développement possible d'expériences affectives partagées par la collectivité.

L'affinité est le substrat social de l'anarchisme, mais un horizon plus large accueille cet espace anthropologique qui lui est favorable et depuis toujours, qui s'appelle amitié. Les lignages généalogiques qui confluent vers le développement moderne de l'amitié, tel que nous la connaissons, sont variés. À l'idéal classique de la *philia* grecque, il faut ajouter celui de la fraternité révolutionnaire. L'un comme l'autre ont insisté sur l'égalité de position des amis et dans les actes d'attention à l'autre. Durant le XX^e siècle, l'amitié a commencé à dépasser la relation interpersonnelle et est devenue une pratique sociale qui s'est déplacée sur des espaces affectifs, politiques et économiques occupés auparavant par la famille traditionnelle et a fait office de protection contre les aléas auquel l'État et le capitalisme soumettent la population. L'amitié suppose aide mutuelle, économique, psychologique, régénératrice, de conseil et éventuellement politique, se transformant ainsi en une sorte de fortifiant et en un réseau fondateur de la sociabilité actuelle. Malheur à celui qui n'a pas d'amis ! car il lui manque une des amarres qui nous unissent à la vie et nous réconcilient avec elle. À cette généalogie de pratiques amicales, on doit ajouter celle entre homme et femme, entres femmes, à celles que les transformations culturelles du XX^e siècle que l'évanouissement du foyer comme espace économique obligatoire a rendu propice comme jamais auparavant. Il reste à ajouter l'amitié entre homosexuel et entre femmes, auparavant clandestine et ghettoïsée, qui est devenue aujourd'hui une pratique publique. Peut-être aussi pourrait-on y ajouter l'amitié entre ex-conjoints. Toutes ces formes d'amitié étaient presque insignifiantes au XIX^e siècle, ou bien leur

sphère d'action était très limitée. Loin devant les voyages dans l'espace, Internet, la transplantation d'organe ou la pénicilline, ce sont ces nouvelles formes d'amitié qui furent les grandes innovations à mettre au bénéfice du XX^e siècle.

Acte IV

L'anarchisme fût le « contrepoids » historique à la domination, mais il n'a pas été le seul : la social-démocratie, le populisme, le marxisme, le féminisme et le libéralisme y compris s'en réclament aussi. Mais l'anarchisme s'est constitué dans la plus crue de toutes les autopsies politiques modernes et comme la plus exigeante de toutes les propositions de dépassement de l'état des choses au XIX^e siècle. Pour avoir, justement, choisi un angle d'observation si vertigineux, l'anarchisme s'est converti – imperceptiblement à ses débuts pour ses propres fondateurs – en un savoir tragique : pour avoir découvert que la hiérarchie est une constante historique, poids ontologique et enracinement psychique si imposant qu'il conduit à assumer un défi démesuré. Comme s'il s'agissait de se rebeller contre un dieu de l'olympes ou d'abandonner pour toujours la maison paternelle. Les anarchistes sont conscients de leurs propres démesures conceptuelles et politiques. Ils ont prescience de ce que leur idéal est né contre nature, qu'il aurait pu avorter, que l'imaginaire collectif aurait pu ne pas en avoir besoin. Et l'anarchisme qui est passé par de nombreuses phases lunaires dans son histoire (les phases carbonariste², messianique, anarcho-syndicaliste, sectaire, soixante-huitarde, punk, écologiste) a besoin aujourd'hui d'un mythe de la liberté qui soit révélateur du « malaise social » et qui dote la population d'un instinct de rejet, comme le désaveu blasphématoire qui a poussé les anarchistes contre l'Eglise et le désaveu anti-hiérarchique à nier l'ordre étatique. S'il doit continuer à exister un « miracle de la parole », c'est à dire anarchisme, c'est parce que celui-ci peut devenir le mot de passe pour l'espérance collective et pour des luttes sociales libérées du fardeau autoritaire. Le mystère de la hiérarchie cédera alors le pas pour laisser place à une révélation politique.

Technique et culture dans une société autogestionnaire

Affinité et auto-organisation

Pour des millions de personnes, la hiérarchie, verticalité immémoriale comme une pyramide et pérenne comme un dieu, apparaît comme indestructible. Heureusement, nous avons connaissance d'épisodes de l'histoire qui viennent contredire une telle vision : nous savons que l'Occident a connu des soulèvements d'esclaves, des interprétations hérétiques, des fuites « cimarronas », des révoltes paysannes, des protestations ouvrières et des dissidences intellectuelles. Chaque époque a contribué à l'histoire de la dissidence humaine avec un contrepoids, individuel ou collectif, qui a

réussi à contrebalancer le despotisme, l'autocratie et la soumission. Le contrepoids libertaire a déployé au cours de sa plus que centenaire histoire des pratiques organisationnelles et sentimentales ; autrement dit des inventions sociales. L'une d'entre elle est l'autogestion.

Le terme « autogestion » n'est pas agréable. Sa sonorité détonne, peut-être à cause de la résonance technique qui est le propre des vocables construits. Il lui manque la résonance émancipatrice de termes comme « liberté », « égalité » ou « fraternité » adoucis à l'oreille par deux siècles d'écoute. Quand je fût initié aux idées anarchistes, le mot "autogestion" jouissait d'un prestige énorme hérité des réussites de l'époque de la guerre civile espagnole et des expériences semblables, même si elles ne sont pas équivalentes, de la Yougoslavie et de l'Algérie du début des années 1960. Je me souviens de l'importance accordée à tous les aspects liés à l'idée de « base » et à toutes ces justifications idéologiques ; l'autogestion apparaissait aux militants anarchistes comme une « technique » adéquate à laquelle il suffisait de recourir (dans des assemblées, des expériences communautaires, et dans toutes les occasions qui pouvaient donner lieu à une possibilité d'auto-organisation) pour forcer la métamorphose de la culture hégémonique dont ils avaient hérités. Evidemment, l'idéal et la pratique de l'autonomie, qui suppose de discuter et de décider ses propres lois, remet en cause l'hétéronomie ecclésiastique et étatique. Mais le substrat social de l'autogestion ne dépend pas d'une idée ou d'une technique mais de son articulation avec des pratiques sociales qui d'une manière ou d'une autre doivent être culturellement préexistantes aux doctrines libertaires. Et qui ont germé dans la longue histoire de l'expérience humaine contre les tendances hiérarchiques. Pour Marx – comme pour ceux qui se sont emparés de la tradition anarcho-syndicaliste – l'usine et le monde imaginaire du travail constituaient un excellent ciment pour une nouvelle société. Mais selon moi, le substrat social dans lequel peut s'intégrer l'idée et la technique de l'autogestion anarchiste se trouve dans d'autres espaces.

Par exemple dans la tradition du groupe d'affinité. De toutes les propositions et réalisations anarchistes, c'est peut-être celle-ci la plus encourageante. La pratique collective dans laquelle les personnes s'unissent par « affinité » a donné à l'anarchisme un trait distinctif, l'éloignant ainsi de la centralité vertical concentrique des partis politiques démocratiques ou marxistes, modèles propres à l'imaginaire politique occidental moderne. L'affinité ne garantissait pas seulement que les décisions seraient prises de manière horizontale mais, beaucoup plus important, elle mettait en avant la confiance et la connaissance mutuelle des mondes intellectuel, émotionnel et hédoniste de chacun de ses membres. Cette condition collective a permis une complète connaissance de la personnalité de l'autre. De ses compétences comme de ses difficultés.

Un second substrat social pour l'autogestion, aussi important, se trouve dans la pratique de l'amitié. Et un troisième substrat social réside dans les modes de sociabilité et dans les structures sociales qui ont émergés hors du modèle étatique. Comme on le sait, pour les anarchistes l'État institue un principe de hiérarchie qui s'impose à toutes les activités qui apparaissent sur son territoire. Ce principe hiérarchique modèle aussi tout l'espace non institutionnel, non contrôlé directement par l'État : entreprises, collèges, clubs de football,

familles, universités, etc. Cependant, le principe de hiérarchie n'a pas le pouvoir de soumettre à son langage et à ses lois toutes les activités et organisations qui s'agitent dans une société. Les personnes qui expérimentent, au moins une partie de leur vie, sont nombreuses. Dans des organisations et des modes de relations de nature non-hiérarchique, et dans des espaces et des sociabilités qui les protègent et qu'on ne considère habituellement pas comme anarchistes.

Ces trois substrats mentionnés offrent les conditions pour perturber les techniques idéologique, psychologique et matériel de la domination. Parce qu'elles préconisent des pratiques d'attention à l'autre, qui ne sont pas simplement discursives ni organisationnelles mais individualisées. C'est à dire qu'il ne s'agit pas de pratiques puisées exclusivement dans le modèle de la charité chrétienne (amour du prochain) ou de la solidarité (tradition socialiste) mais dans une attention non seulement à tous mais à chacun. Et parce qu'elles fournissent à soi-même l'expérience concrète d'un « en-dehors » possible à une situation oppressive. On peut prendre pour exemple l'oncle ou la tante dans une famille traditionnelle, qui ont plutôt tendance à mettre les enfants – et spécialement les adolescents – en contact avec un monde plus « libéral », leur offrant plus de permissivité que celle concédée par les parents. De la même manière les grands-parents ont l'habitude de transmettre des savoirs – spécialement ceux relevant de l'histoire – que les parents ont dévalorisé, autre fuite possible. L'amitié, en plus, a pour habitude d'accorder un répit au mariage conçu comme propriété privée.

Les espaces autogérés disposent d'autres potentialités latentes de grande importance : ils favorisent l'apprentissage hors des contraintes pédagogiques associées à l'école et aux nécessités étatico-capitalistes en matière de main-d'œuvre, de professions spécialisées et de performances automatiques. Apprentissage non seulement de l'expérience vitale en commun mais aussi de savoirs et pratiques alternatives au modèle pédagogique hégémonique. En ce sens, l'anthropologie implicite en serait la promotion de la tradition humaniste et amateuriste, elle constituerait un éloge de la curiosité et des idéaux de l'imaginaire ouvrier. Fondamentalement, elle accroîtrait les capacités promises à l'homme moderne à travers la figure de « l'apprenti », dont la soif de savoir et les aspirations existentielles sont actuellement canalisées par les impératifs de l'appareil d'éducation, articulé jusqu'à récemment aux besoins de l'État-nation et aujourd'hui, de manière croissante, à ceux de la globalisation.

Il faut rejeter la conception qui fait de l'autogestion une pure « technique », car de manière fondamentale les transformations techniques ne sont pas capables d'amener un changement de valeur. Une anecdote peut mettre cela en évidence, puisqu'en elle aussi brève soit-elle, peut se cacher le sens d'une époque. Vers 1959, un militant anarchiste qui s'en était allé en Europe pour faire des études d'ingénierie, est revenu en Argentine. On annonça une rencontre, avec lui, dans un vieux local de la Fédération ouvrière régionale argentine (FORA). Le tract qui annonçait cette discussion promettait de « présenter un moyen de résoudre les problèmes de transmission des idées anarchistes au sein de la population ». L'anarchisme qui avait été le langage quotidien d'une grande partie de la classe ouvrière mondiale au début du XX^e siècle n'était plus, dans les années 1950, que l'ombre de lui-même.

En Argentine, où il fût réduit par le péronisme à quelques milliers de militants, il connaissait la déroute propre aux mouvements politiques dont le destin est de s'éteindre. Ce qui fait que cette conférence a retenu l'attention de ce milieu de dissidents. Au début de la discussion, l'ingénieur a extrait de son sac un énorme enregistreur connu alors sous le nom de « Geloso », un des premiers enregistreurs à cassette à être utilisé par la classe moyenne de Buenos Aires, qui fût rapporté d'Europe par le conférencier. La proposition faite aux militants était de distribuer à la population des cassettes enregistrées contenant l'ABC des idées anarchistes, et ce en considération de l'inévitable développement de la diffusion de cet appareil. La technologie, pour une fois, était du côté d'un discours contestataire qui n'a jamais réussi à passer facilement dans les écoles, les journaux à grand tirage ou à la radio, espace incontournable pour le citoyen argentin typique de l'époque.

Longtemps avant, vers 1919, Lénine, fondateur de l'Union soviétique, expliquait à l'occasion de l'inauguration du Plan Général Soviétique d'Electrification que le communisme n'est rien d'autre que « les soviets plus l'électricité ». C'est à dire un mode d'auto-organisation de la classe ouvrière soutenu par des sources modernes d'énergies capables de mobiliser une gigantesque société industrielle. L'idéal socialiste, dans ce slogan politique, se trouvait réduit à l'équation « vérité idéologique + modernité industrielle et technologique ». On se souviendra que très rapidement les soviets furent destitués par le nouvel ordre soviétique, qui s'est consacré alors au développement des forces productives du pays à un rythme frénétique.

Vers 1990, trente ans après cette conférence de la FORA et 60 ans après Lénine, quand les ordinateurs personnels ont commencé à investir les foyers, a commencé à circuler l'idée, chez les nord-américains d'abord et dans le reste du monde par la suite, qu'on n'aurait plus besoin d'élection au niveau national, régional ou municipal. Et qu'une interconnexion d'ordinateurs à un central étatique donnerait la possibilité de voter presque tous les jours, sur le mode du plébiscite. De sorte que la consigne « un click, un vote », calqué sur le célèbre aphorisme de la constitution nord-américaine est devenu l'idéal politique des premiers gourous informatiques. Au XIX^e siècle, de nombreuses personnes pensaient qu'en Argentine le chemin de fer ferait la promotion de la démoc-

ratie comme idéal politique et social, détrônant le cheval qui symbolisait la viabilité technologique de l'ordre politique du Caudillo.

Chaque époque se crée des illusions sur les nouvelles technologies qui favoriseraient les politiques respectives du républicanisme, de la démocratie fédéraliste, de l'anarchisme, du communisme ou de la démocratie informatique réticulaire. Mais peut-on réduire la dignité d'un idéal politique à des déterminants technologiques, aussi nouveaux, rapides et articulés qu'ils soient ? On se rend compte ici de la nécessité préalable de forger des nouveaux mythes libertaires, d'autant plus quand le personnel politique et les technocrates ont pour habitude de lier des technologies à des régimes politiques. Un idéal politique est une manière de vivre, ce que nous appelions, plus haut, une anthropologie, et non seulement un discours diffusable par des moyens techniques. La radio a servi autant à Roosevelt, Staline qu'à Hitler. La télévision à Kennedy comme à Khrouchtchev. Internet est utile à Bill Gates, au hacker comme à la bureaucratie chinoise. Il ne s'agit pas de neutralité mais du fait que les idées politiques ne se résument pas à leur moyen de circulation qu'il soit hertzien, cathodique ou binaire. Les passions idéologiques et les formes de vie et de mort ne se développent pas mieux en étant protégées par des cuirasses d'acier ou en étant diffusés à distance par d'autres moyens. Une technique peut nous amener à un autre niveau d'organisation de la vie, mais pas à un niveau plus libertaire de valeurs.

Un savoir tragique

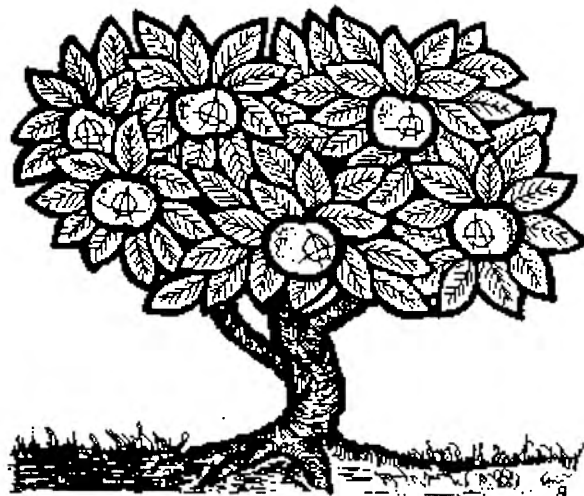
L'anarchisme s'est converti donc – imperceptiblement à ses débuts pour ses propres fondateurs – en un savoir tragique: pour avoir découvert que la hiérarchie est une constante historique, poids ontologique et enracinement psychique si imposant qu'il conduit à assumer un défi suscitant la panique. Comme s'il s'agissait de se rebeller contre un dieu de l'Olympe ou d'abandonner pour toujours la maison paternelle. Les anarchistes sont conscients de leur propres démesures conceptuelles et politiques, et savent aussi qu'ils ne peuvent renoncer à se lancer, comme de taciturnes pions, contre la case occupée par le roi. ▣

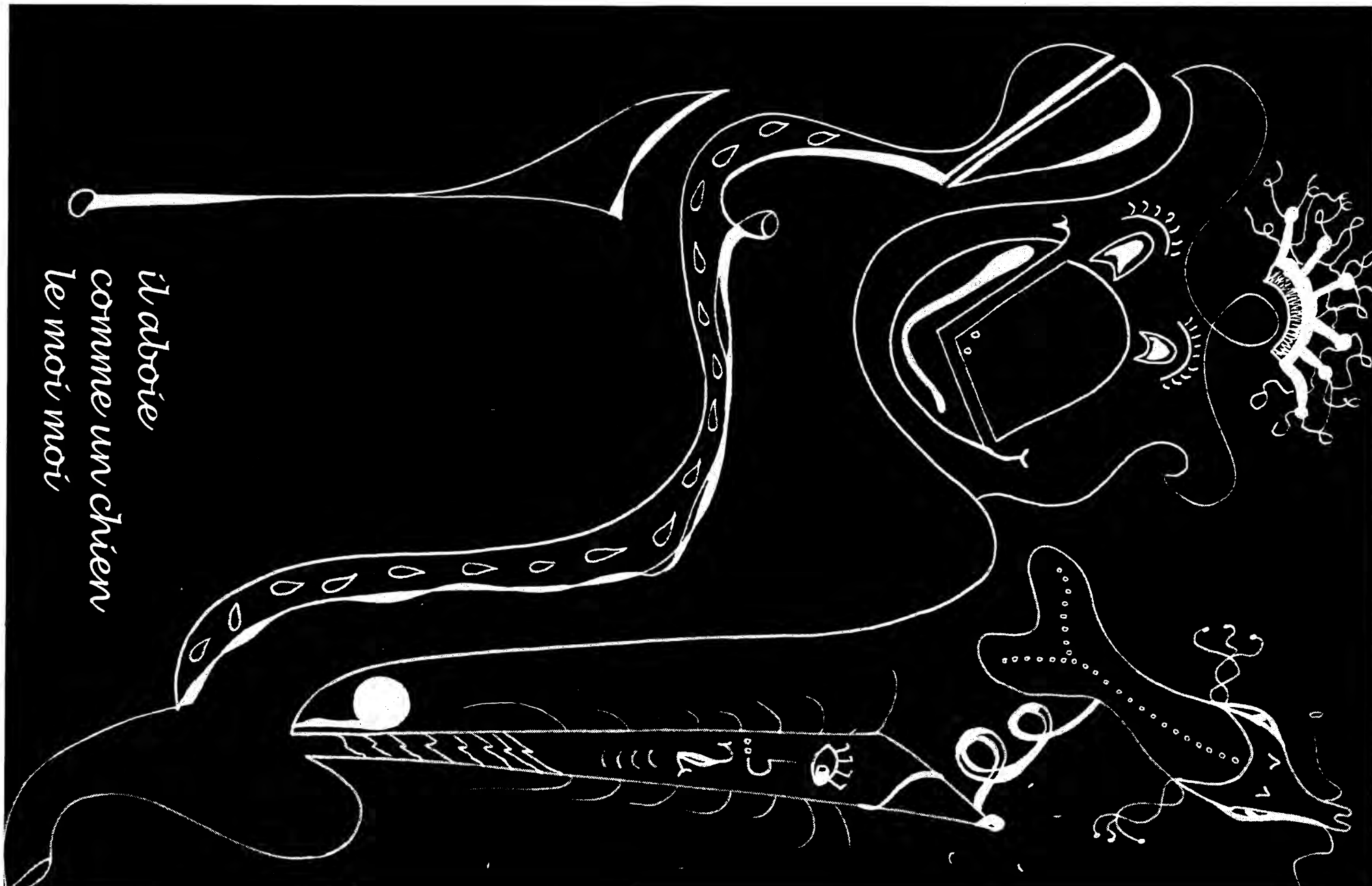
Traduction par *Kafirine*

NOTES

1. Courant politique issu d'une société secrète formée par les *carbonari* (équivalent de charbonnerie). Cette société serait née entre 1807 et 1812 dans le royaume de Naples contre la domination Napoléonienne avant de se développer dans les Etats pontificaux en luttant contre la Sainte alliance et les Bourbons restaurés. (NDT)

2. *Ibid.* (NDT)





*il aboie
comme un chien
le moi moi*

Antispécisme et anarchisme



Yves Bonnardel

[L'idée anarchiste] est supérieure à toute théorie philosophique, à toute autre conception morale, parce qu'elle ne revendique aucun droit pour les uns qu'elle ne revendique également pour les autres, et qu'étant absolue égalité, elle porte en elle-même l'absolue justice. [...]

Le bien, c'est ce qui nous est bon, ce qui nous procure des sensations de plaisir, et comme ce sont les sensations qui déterminent la volonté, le bien c'est ce que nous voulons, le mal ce qui nous est mauvais, ce qui nous procure des sensations de douleur, c'est ce que nous ne voulons pas.¹

LES RELATIONS ENTRE anarchisme et antispécisme restent tumultueuses ; cela peut sembler étonnant quand on sait que ce sont des personnes issues des mouvances anarchistes, libertaires ou alternatives, qui ont les premières commencé – en France – à théoriser l'égalité animale ; et l'on sait que ce sont les difficultés rencontrées d'emblée dans les milieux libertaires, à propos initialement du simple végétarisme, qui les ont poussé à affiner leur pensée, à élaborer un point de vue éthique propre et à critiquer radicalement l'idéologie régnante : l'humanisme, et son corollaire, le naturalisme². Aujourd'hui, de nombreux/ses libertaires, surtout dans les milieux dits alternatifs, sont antispécis-

tes ; c'est bien plus rarement le cas dans les organisations. C'est qu'il n'y a pratiquement jamais eu de débat dans ces orgas ; une pratique d'évitement qui n'est hélas pas rare dans nos milieux³, et qui en dit long sur la volonté réelle de réfléchir pour changer le monde. Les antispécistes ont argumenté leur position de façon précise et rationnelle, mais se sont heurtées très souvent, de la part de ceux qu'elles choquaient et qu'elles remettaient en cause, au refus de discussion, au ridicule, au dénigrement, quand ce n'était pas à la diffamation pure et simple. De nombreux/ses anarchistes nous considèrent d'emblée comme de dangereux/ses confusionnistes, voire révisionnistes, dont les idées pourraient mener rapidement à l'extrême droite, et ne se soucient dès lors (!) guère de prendre connaissance de ce que nous disons réellement. Très vite, le silence et l'interdit ont pris le pas sur l'invective et le mépris explicite. C'est ainsi que beaucoup d'anars restent convaincues que les antispécistes prônent un retour à la nature, sont contre l'avortement, ou que sais-je encore. Comme il n'y a pas discussion, il est impossible de rétablir les faits. On a donc aujourd'hui une situation extrêmement malsaine, qui voit antispécistes et spécistes se côtoyer sans confronter leurs opinions, dans ce qu'il faut bien appeler de part et d'autre une « tolérance répressive », une pression sociale qui s'exerce insidieusement sur chacune

pour le/la plier aux règles du groupe majoritaire. Je suis contre cette tolérance, et contre ce caractère insidieux : en particulier, toutes les idées et les pratiques ne se valent pas sous le ciel étoilé des opinions et des comportements, toutes ne sont pas également acceptables ni justifiables⁵. Les spécistes n'aiment guère qu'on le leur rappelle, oubliant leur propre attitude lorsqu'elles sont confrontées par exemple au racisme ou au fascisme... Le problème restera insoluble tant que les positions antispécistes n'auront pas été examinées et critiquées, tant qu'elles n'auront pas été prises au sérieux.

Rappelons donc brièvement que le mouvement pour l'égalité animale se fonde sur l'affirmation suivante : *Les intérêts d'un animal, à ne pas souffrir et à vivre une vie heureuse et satisfaisante, importent autant que les intérêts équivalents d'une humaine*. L'appartenance à l'espèce humaine ne confère aucune dignité particulière, ni ne donne en soi de droits particuliers. L'espèce, pas plus que le sexe ou la race, n'est une catégorie éthiquement pertinente : les antispécistes combattent donc le spécisme, c'est-à-dire la discrimination fondée sur l'espèce. A partir du moment où un être éprouve des sensations, agréables ou désagréables, de bien-être ou de souffrance, sa vie peut se passer bien ou mal, elle lui importe, et il a dès lors des « intérêts » à défendre. L'importance que ses intérêts propres revêtent pour lui-

même ne dépend pas non plus de son degré d'intelligence, ni de son degré de liberté ni de s'il est ou non «raisonnable». Et il n'y a aucune raison défendable de considérer ces critères comme pertinents pour discriminer, pour considérer que les intérêts des uns sont plus importants que ceux des autres.⁶

Il en découle en particulier que les pratiques millénaires par lesquelles des membres de notre espèce exploitent les autres animaux sont inacceptables. Le spécisme, c'est l'idéologie qui justifie une exploitation et une utilisation des animaux non humains que seules les racistes ou les sexistes les plus extrêmes pourraient justifier si elles s'exerçaient à l'encontre d'humaines. Les animaux sont élevés et abattus pour nous fournir de la viande ; ils sont pêchés dans les mers pour notre consommation ; ils sont utilisés comme modèles biologiques pour nos intérêts scientifiques ; ils sont chassés pour notre plaisir sportif, etc. Les antispécistes refusent donc et combattent ces pratiques, tout comme il les refuseraient et combattraient si les victimes en étaient humaines.

L'animal est aujourd'hui une marchandise très particulière, puisqu'elle est – en tant que telle – impensée. Des éleveurs citoyens ne se permettent-ils pas de proclamer à Millau que « le monde n'est pas une marchandise », tout en vendant des animaux pour leur chair ? Personne ne cille : c'est le règne tout puissant de la cécité et du mépris. Le spécisme est intégré et utilisé par les populations comme par l'agrocapitalisme jusque dans tous ses paradoxes (négarion de l'animal, façon poisson pané, ou au contraire affirmation, l'animal riant faisant la publicité de sa propre dévoration ; déni ou au contraire exaltation de la domination, etc.).

C'est qu'avant d'être marchandise, l'animal est un bien (*approprié* lorsqu'il est «animal de compagnie», « de boucherie », «de labeur», ou «matériel d'expérimentation», et *appropriable* lorsqu'il est «sauvage»). C'est cette appropriation que refuse le mouvement pour l'égalité animale. C'est elle qui permet au capitalisme d'aller jusqu'au bout de sa logique monstrueuse d'exploitation et d'instrumentalisation.

L'animal-marchandise est central dans tout un pan du capitalisme. L'importance économique de l'exploita-

tion des animaux implique que nombre de capitalistes ont intérêt à exacerber le mépris que notre monde développe pour les non-humains. De fait, les systèmes actuels d'exploitation tirent profits – matériels, mais aussi idéologiques – du spécisme : soutenir la domination spéciste, c'est aussi asseoir l'humanisme, qui est une forme de nationalisme d'espèce. Autrefois, on reconnaissait aux travailleurs qu'ils étaient des «hommes», et non des chiens : c'est l'os qu'on leur jetait à ronger. Aujourd'hui, tout le monde s'y met, dominantes et dominées, et c'est notamment au tour des autres humilié-e-s, des femmes, des Arabes ou des Noires, des enfants, des chômeurs/ses, des pauvres, de se voir reconnaître (et d'exiger !) cette dignité due à leur commune humanité. Les humaines se consolent ainsi de leur sort en s'établissant dignitaires, régnant sur les charniers qu'on offre (qu'on vend) à leur ego. Car, notre humanité ne tire-t-elle pas sa valeur privilégiée de l'absolue non-valeur dévolue aux animaux ? C'est qu'on n'est pas des bêtes ! Plus notre vie est pauvre de sens, plus, sans doute, avons-nous besoin de nous sentir supérieur-e-s...

L'égalité contre l'humanisme...

L'antispécisme est ainsi une lutte politique :

– Parce que son but est politique : abolir des rapports sociaux de domination et d'exploitation (les rapports des humaines aux animaux sont sociaux, et non « naturels »).

– Parce que ses moyens sont politiques : l'antispécisme ne prône pas la «miséricorde et la pitié» pour les animaux, mais la justice⁷ et l'égalité, et analyse les relations entre les humaines et les autres animaux en termes de rapports sociaux et politiques de domination, d'exploitation et d'oppression. Nous ne séparons pas le «problème animal» des «problèmes humains», ni à un niveau éthique (une même éthique vaut fondamentalement pour toutes), ni politique (les analyses des processus de domination montrent de nombreux points communs ; notamment, le recours idéologique à la notion de nature et à l'essentialisme, et les pratiques d'instrumentalisation des corps des dominées⁸).

La lutte antispéciste se conçoit comme le prolongement au delà de notre espèce d'un lent processus historique qui a vu des catégories de plus en plus étendues accéder, au moins formellement, à l'égalité. Simplement, alors que l'antispécisme fait voler en éclats le cadre humaniste, les luttes intra-humaines s'en sont jusqu'à présent au contraire revendiquées, exigeant de participer enfin d'une dignité proprement humaine, et oubliant un peu vite que c'est justement cette idéologie qui proclame l'humanité comme valeur suprême qui avait auparavant servi à justifier leurs oppressions. Nos sociétés identifient tellement humanisme avec progrès moral ou social, que beaucoup veulent voir dans sa remise en cause (en tant que doctrine, idée et sentiment de l'égalité des humaines et d'elles/eux seules) un danger de régression, de retour à une éventuelle barbarie (!). Pourtant, étendre l'égalité de considération au-delà des frontières de notre espèce n'aboutit pas à une remise en cause de l'égalité humaine ; au contraire, elle devrait permettre de l'asseoir plus solidement, plus rationnellement et plus radicalement que l'humanisme, qui, lui, est basé sur des idées de supériorité ou d'infériorité, sur des idées de nature, de dignité, sur une hiérarchie. Dans le même mouvement, elle sape les fondements culturels du racisme et des autres croyances en une infériorité ontologique⁹ qui reposerait sur des critères biologiques. C'est que les humanistes doivent poser l'existence de «la Nature» pour ensuite pouvoir fonder «l'Humanité» comme en émergeant, puis s'en démarquant, s'y opposant : c'est ce processus d'homini-sation, d'humanisation, de civilisation, d'éducation, de libération, qui est censé donner aux humaines toute leur – infinie – valeur métaphysique, sur fond d'absence totale d'importance accordée aux non-humains, et, en toute logique, aux chaînons intermédiaires : les humaines pas tout à fait humaines, les sous-humaines. N'oublions pas qu'être humaine, c'est une *distinction* : c'est une noblesse, ou un mérite ! C'est justement cette logique que critique fondamentalement l'antispécisme.

L'anarchisme à la hauteur des enjeux contemporains ?

En fait, les réactions à l'irruption de l'antispécisme (tout comme auparavant du féminisme ou des luttes homosexuelles) dans les enjeux politiques montre que de nombreux/ses anarchistes éprouvent des difficultés à affronter des idées nouvelles sur une base qui leur soit propre, que ce soit pour les critiquer ou pour les faire leurs. Il est troublant que des anars aillent alors jusqu'à prendre comme idéologue de référence... Luc Ferry !¹⁰

Par ailleurs, les antispécistes ont plus puisé dans les analyses matérialistes du mouvement féministe que dans des théories spécifiquement anarchistes¹¹ ; c'est que ces dernières ont généralement peu à dire concernant l'idéologie naturaliste et les dominations/oppressions qu'elle vise à légitimer. En se cantonnant le plus souvent, soit à des analyses classistes, soit à des analyses globales en termes de pouvoir dit politique, l'anarchisme semble toujours avoir du mal à intégrer théoriquement et pratiquement à sa critique les asservissements des femmes ou des enfants, ou, par exemple, la marginalisation des vieux/vieilles ou des handicapées. Quant à sa critique du racisme, il faut bien reconnaître qu'elle ne diffère guère des lieux communs humanistes !

Historiquement, la polarisation quasi exclusive sur des thèmes traditionnels a occulté (permis d'occulter ?) l'importance et le rôle des oppressions non directement capitalistes ou étatiques¹² ; force est de constater que le mouvement anarchiste n'a guère joué un rôle moteur dans la critique des dominations que certaines continuent de considérer comme « précapitalistes » ou « périphériques » (patriarcat, hétérosexisme, éducation, etc.) ; les anars ne semblent guère vouloir non plus abolir les identités sociales, qui s'imposent pourtant de façon totalitaire aux individus (j'y reviendrais brièvement plus loin). C'est aussi ce qui explique que la critique de la religion reste généralement cantonnée à une attaque superficielle de l'islamo-judéo-christianisme et ne s'étende guère au naturalisme, qui est pourtant la forme contemporaine de mysticisme par excellence, diffuse mais omniprésente. Au contraire, un fort courant

anarchiste naturaliste a pu se développer sans être fondamentalement remis en cause¹³. Se désintéresser de ce naturalisme revient à manquer un fondement essentiel des idéologies réactionnaires, et à se priver des moyens de comprendre combien l'humanisme est fondamentalement une idéologie de l'élitisme et du mépris, une idéologie de la hiérarchie et de la suprématie.

Comme je l'évoquais plus haut, cette idéologie qui découpe à la machette dans le monde deux empires, celui de la liberté et celui de la nature, a permis de justifier et fonder en droit tout d'abord l'esclavage et le racisme, puis très rapidement, le sexage (l'appropriation des femmes) et le sexisme¹⁴, l'âgisme et la mise sous tutelle et en éducation des enfants (l'affirmation de leur infirmité par rapport aux adultes et l'idée terroriste qu'il faut tailler la gangue de nature qui les enserme pour les façonner, les modeler, les former : les éduquer, les humaniser)... ; elle a permis de fonder ces oppressions/appropriations de façon « scientifique », puisque dans l'esprit des Lumières, et même déjà bien souvent de la Renaissance, l'idée de Nature s'opposait à celle de Dieu, et raisonner en termes de lois naturelles, d'ordre naturel, de natures des choses, c'était enfin pouvoir cesser de faire référence au Créateur. L'humanisme, l'opposition Humanité/Nature, apparaissait ainsi comme un discours de remplacement du dogme chrétien, alors qu'il en était le prolongement direct ; Dieu avait créé les animaux pour « l'Homme », et avait conçu « l'Homme » à sa propre image, libre et appelé aux plus hautes réalisations. Aujourd'hui, « l'Animal » reste un rouage d'un ordre (qui le transcende ou qui lui est immanent, c'est selon), et « l'Homme », en développant sa raison, son intelligence, sa liberté, etc., est censé par contre avoir échappé par *lui-même* à cet enfermement. Exit Dieu, devenu superflu ; restent les idées de fonctionnalité et de liberté, qui n'existent que par leur opposition : l'idée humaniste de liberté n'a de sens que si on l'imagine sur fond d'un monde de détermination, d'ordre, de fonctions. Il y aurait beaucoup à dire sur le rôle socio-psychologique et idéologique de l'idée de liberté, sous un régime démocratique¹⁵, mais ça outrepasserait mon propos présent. Signalons simplement que si nous sommes libres, et qu'il s'agit

là d'un privilège qui nous confère une dignité spécifique, alors nous sommes tenues de nous montrer à la hauteur de notre liberté : tout comme l'idée d'individualité, celle de liberté fonde paradoxalement un devoir-être oppressif.

La critique du naturalisme, au contraire, outre qu'elle rend l'idée de liberté inessentielle, récuse tout finalisme *et* toute idée de mission, de normalité, d'ordre ou d'équilibre, et délivre dès lors chacune de tout devoir-être. D'un point de vue anarchiste, on peut imaginer que cela présente un certain intérêt !

Ai-je tort d'accabler l'anarchisme ?

Je dis facilement du mal de l'anarchisme ; c'est que je m'en sens proche. S'il y a tant d'antispécistes anars (ou réciproquement), c'est parce que les anarchistes revendiquent l'utopie d'un monde sans domination ni hiérarchies, sans privilèges ni injustices, et prétendent lutter pour l'égalité *et* la liberté. Dès lors, il n'est pas très étonnant que ceux qui se risquent à s'interroger sur cette idée d'égalité (que signifie-t-elle, à qui peut-elle s'appliquer, à propos de qui peut-on parler d'oppression ?), s'engagent souvent contre le spécisme et l'exploitation qu'il justifie.¹⁶

C'est aussi l'accent mis sur les individus qui rapproche anarchisme et antispécisme. Pour l'humanisme, les individus humaines doivent être considérées en tant qu'humaines¹⁷, alors que l'antispécisme met l'accent, non pas sur les statuts socialement octroyés à chacune d'entre nous au « hasard » du rôle social et du « statut ontologique » qui nous sont assignés, mais sur la réalité de chacune de nous, sur ses intérêts réels et concrets.

Cela concerne au premier chef, dans la situation actuelle de violences massives qu'ils subissent, les non-humains ; mais cela concerne aussi les humaines. De même, je crois qu'un anarchisme non libéral, c'est-à-dire qui intègre une volonté égalitariste et se refuse à acquiescer, au nom de la liberté formelle des individus dominants¹⁸, à des comportements individuels ou collectifs négateurs des intérêts des dominées, doit ainsi se recentrer sur chacune et ce qu'elle vit réellement. Comment peut-on continuer à fouler aux pieds les inté-

rêts vitaux d'individus parce qu'elles appartiennent à telle ou telle catégorie ? Dans notre univers monstrueusement meurtrier et exploiteur, l'égalité n'est pas une fin en soi, mais une moindre des choses fondamentale. Son refus mène tout droit à ce que nos pires cauchemars peinent à imaginer : le monde dans lequel nous vivons.

L'antispécisme tout comme l'anarchisme et les autres luttes contre les dominations, est aussi un soulèvement contre les privilèges dont nous bénéficions et tend vers un refus des aliénations qui en découlent : prend corps alors la volonté d'en finir avec les « rôles » sociaux qu'on endosse, les identités et les groupes d'appartenance dans lesquels nous sommes sommées de nous reconnaître ; je pense encore notamment à la masculinité, à la féminité, mais aussi par exemple aux identités d'enfant et d'adulte, ces divers modes imposés d'humanité ; l'humanité est en effet loin d'être un « donné naturel », une « évidence première » comme les sociétés capitalistes/patriarcales/spécistes le martèlent : on ne peut que l'analyser elle-même comme groupe d'appartenance, identité, devoir-être, historiquement déterminés. Vouloir en finir avec notre humanité¹⁹, c'est certainement audacieux, mais c'est nécessairement cela, je crois, être « révolutionnaire ».

Vers une réémergence politique des considérations éthiques ?

L'antispécisme a ceci de particulier²⁰ que les non-humains ne se libéreront pas eux-mêmes, et que ce sont donc des dominantes (des humaines) qui agissent dans ce but. Ces dominantes ne veulent plus des privilèges de leur domination, encourent les désagréments qui accompagnent sa contestation et son refus, et veulent faire tâche d'huile ! Elles sont alors obligées d'argumenter auprès de leurs petites camarades profiteurs/ses de l'exploitation quels intérêts autres que les privilèges et la domination elles peuvent découvrir en s'en désolidarisant. Des intérêts sentimentaux, émotionnels, par exemple, mais on imagine bien les limites paternalistes de nos sentiments de dominantes pour nos dominées. Moraux, plutôt. Ou rationnels, dirais-je également : l'intérêt de chacune à rester le plus possible cohérente et

logique avec ses engagements et ses objectifs égalitaires, fraternitaires/sororitaires, solidaires et libertaires. Il ne s'agit de rien de moins que de notre désir de considérer la réalité et de reconnaître l'existence des intérêts des autres et leur importance : l'exigence d'égalité, ce peut être un principe moral, mais aussi tout simplement la volonté de regarder la réalité en face, la prendre au sérieux. C'est que la subjectivité des êtres sensibles est une réalité objective, fait pleinement partie de la réalité. Mieux, je pense que la *seule* réalité dont on puisse soutenir qu'elle a une importance *en soi*, c'est ce qu'éprouvent, perçoivent, veulent, refusent... les êtres de désir. L'importance de cette réalité (ou sa « valeur », ou son « intérêt », même si les connotations de ces mots diffèrent beaucoup) aussi présente un caractère objectif : *c'est l'importance qu'elle revêt pour les êtres qui l'éprouvent*.

La dimension éthique m'apparaît aujourd'hui une force qu'il serait urgent de développer. Parce que beaucoup de révolutionnaires ont abandonné tout point de vue éthique explicite sur le monde²¹, ce sont actuellement les forces réactionnaires qui monopolisent la morale, diffusant des visions du monde qui tiennent du dogme et du religieux (cathos ou naturalistes) et légitiment les pires saloperies, les pires absences de considération pour les autres. C'est toujours au nom de valeurs supérieures qu'on foule aux pieds les intérêts bien terre à terre, mais bien fondamentaux aussi, de ceux qui n'existent dès lors plus que pour être piétinés. Contre ces valeurs supérieures, il est urgent de reposer sur le devant de la scène sociale ces intérêts « profanes », ceux des « simples » êtres sensibles – nous-mêmes, humaines, comprises. Les processus d'instrumentalisation de nos vies peuvent être combattus sur des bases éthiques égalitaristes et libertaires, avec des analyses et des pratiques politiques radicales. De fait, un nouveau éthique athée et cohérent me paraît une nécessité en vue d'une (re)composition de mouvements politiques sur des bases solides. La discussion sur ce qui est souhaitable et ce qui ne l'est pas (« ce qui est juste et ce qui ne l'est pas ») intéresse beaucoup de gens et peut rapprocher bien des luttes, pour peu qu'elle ne se paye pas de mots. Quelle autre utopie voudrait-on revendiquer, qu'un monde

sans dominations, qu'un monde de bienveillance envers soi-même et les autres, où trouvent pleine place joie, « liberté » et individualité ? □

Les analyses présentées ici résultent de discussions et de confrontations multiples. Je remercie les personnes qui ont lu ce texte, l'ont critiqué, ont apporté des suggestions et m'ont aussi évité parfois de dire des bêtises.

NOTES

1. *Déclarations de Georges Étievant* (lors de son procès en 1892, pour un vol de dynamite), éd. du Ravin bleu, Paris, 1993. Les italiques sont de Étievant

2. La croyance qu'il existe une nature des choses, et que le monde est ordonné ou « équilibré ».

3. Il est assez navrant de voir un révolutionnaire raisonner comme un journaliste bourgeois : « *si nous les critiquons, nous leur ferons de la publicité ; taisons-nous.* » Claude Guillon, *Pièces à conviction*, éd. Noésis, 2001, p. 119.

4. J'utilise dans ce texte divers moyens de marquer l'existence de deux genres sociaux, masculin et féminin, que le « masculin neutre » grammatical, qui reste bel et bien un masculin, neutralise. Cela rend le texte pénible à lire, j'en suis conscient, mais offre aussi l'avantage de refuser la prétendue unité du genre humain ; la référence constante à « notre commune humanité », outre le chauvinisme qu'elle trimalle, sert, tout comme n'importe quel nationalisme, à occulter les clivages sociaux et politiques, les dominations et autres qui divisent les humaines.

5. Du moins, lorsqu'on se réclame par exemple des idées de liberté et d'égalité ; bien sûr, si l'on se réclame du respect des hiérarchies naturelles...

6. Einstein doit-il bénéficier d'égards supérieurs à ceux accordés à l'idiot du village ?

7. En fait, l'emploi que je fais ici du mot « justice » est redondant, parce que j'appelle volonté de justice le refus du mépris et de l'inégalité quand ils sont les produits d'un rapport de force.

8. Cf., « Qu'est-ce que le spécisme ? », *CA* n°5, déc. 1992 ; « De l'appropriation... à l'idée de nature », *CA* n°11, déc. 1994 ; « Sale bête, sale nègre, sale gonze ! », *CA* n°12, avril 1995, et « Et si l'humain valait l'homme ? Antisexisme et antispécisme : rapports d'un dominan », dans *Nouvelles approches des hommes et du masculin*, dir. D. Welzer-Lang, Presses universitaires du Mirail, 2000.

9. « Ontologie : science de l'être ». Il s'agit d'une infériorité d'être, d'essence, de nature. On nage ici en pleine mystique.

10. Luc Ferry : *Le nouvel ordre écologique*, éd. Grasset, 1992. D. Olivier a répondu à la fois à ses allégations, et aux critiques humanistes en général, dans

Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre, *Cahiers antispécistes* n°5. Pour juger du niveau habituel des critiques au sein du mouvement anarchiste, on peut se référer aux chroniques qui en sont faites dans lesdits *Cahiers*, notamment Avis à la population et Bambi a froid, dans les CA n°20, août 2001. L'ensemble des textes théoriques des *Cahiers* sont également accessibles sur internet (<http://cahiers-antispécistes.org>). La seule critique de l'antispécisme tentée d'un point de vue libertaire qui à mon avis mérite d'être mentionnée est celle de Daniel Colson, (*La Gryffe*, n°11, oct. 1998 ; et *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Librairie Générale Française, 2001). Au moins est-elle réfléchie, bien que l'auteur présente un anarchisme de fiction qui excluerait la quasi totalité des anars. Cet anarchisme me conforte dans l'idée que l'absence d'une volonté égalitariste claire établit aisément un pont avec une forme de libéralisme, qui dans le cas du spécisme se révèle vite immensément meurtrier (cf. CA n°21, février 2002).

11. Si l'on excepte l'usage qui a parfois été fait de la critique stirnérienne des religions et des identités, critique qui est fondamentalement celle du rapport religieux.

12. Ce qui n'empêche pas que le mouvement anarchiste, plus souple, moins dogmatique, se soit plus soucié de ces oppressions que les autres mouvements révolutionnaires (si ce n'est, bien sûr, le mouvement féministe) ; mais elles restent tout de même pour l'immense majorité des militantes des problématiques très secondaires...

13. Je pense notamment à cet important courant «naturiste» qui prônait un mode de vie sain, en accord avec « la nature », retour à une harmonie naturalo-sociale originelle. Le relais naturaliste a été repris dans les années 70 par les mouvances écolo-libertaro-hippies qui ont alors infusé la société dans son ensemble.

14. Cf. Colette Guillaumin, *Sexe, Race, Pratiques du pouvoir et idée de Nature*, éd. côté-femmes, 1992. L'auteure explique lumineusement comment les propriétaires sont perçus comme « libres », « ayant pour nature de ne pas avoir de nature », et comment à l'inverse les appropriées sont « définies, déterminées par leur nature », ce qui ne constitue jamais que la transcription subjective des rapports sociaux d'appropriation. Cf. aussi Clémentine Guyard, *Dame nature est mythée*, éd. Carobella ex-natura, Lyon, janvier 2002.

15. Cf. par exemple *Soumission et idéologie, et Petit traité de manipulation à l'usage des honnêtes gens*, de J.-L. Beauvois et R. Joule, Presses universitaires de Grenoble, 1984 et 1988

16. Par contre, comme les antiracistes ou les anti-sexistes, toutes les antispécistes ne sont pas anars ; c'est qu'on peut être pour l'égalité sans être convaincue pour autant que l'anarchie soit possible ni même souhaitable (certaines, prenant exemple du libéralisme, pensent que égalité et liberté sont incompatibles).

Pourtant, à l'inverse, comment croire que des pouvoirs (établis, formels ou informels) puissent promouvoir un monde égalitaire ? Ceci dit, les anars ne s'attachent pas non plus suffisamment à la critique des rapports de pouvoir qui s'exercent dans leurs propres regroupements, qui serait pourtant un préalable à toute réelle pratique sociale libératrice... et à toute crédibilité politique.

17. L'humanisme n'a de cesse de proclamer que ce sont les individus qui importent (à cause de leur humanité, cette nature ou cette essence dont illes sont dépositaires), mais révèle vite qu'il a partie liée avec leur sujétion : *On dira peut-être — ce sera même « la » solution par excellence au sein des grandes philosophies de l'histoire — que le sens de l'existence se situe dans l'espèce plus que dans l'individu, lequel doit se borner à apporter sa contribution à un édifice d'ensemble qui le dépasse infiniment.* (Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, Grasset, 1992, p.64).

18. Je précise « dominants » parce que la liberté formelle, dans un monde de dominations, ne donne la liberté d'agir qu'à ceux qui ont les possibilités sociales d'agir (être riche, être homme, être adulte, etc.).

19. Ce qui ne peut pas être une simple affirmation (d'intention) ; ces identités sont sociales, c'est-à-dire qu'elles s'imposent à nous (tout au plus peut-on individuellement les confirmer ou les infirmer), et leur extinction ne peut résulter que d'un processus social, consistant en premier lieu, je pense, en l'abolition des rapports de domination qui les fondent. Beaucoup nient aujourd'hui être enchaînées par ces identités, ce qui tient à la fois de la méthode Coué et du refus de reconnaître l'actualité des dominations et partant, notre propre implication dans leur reproduction.

20. Le cas n'est pas unique, puisque le problème se pose aussi concernant l'oppression des (petits) enfants, des «handicapés», des impotentes diverses...

21. En adoptant, soit un point de vue prétendument scientifique et objectif (marxisme), soit une stratégie politique censée remplacer (par magie) l'affirmation éthique.



Les bâtisseurs de cités idéales

Arnaud Fouquet

*Tu veux bâtir des cités idéales,
Détruis d'abord les monstruosités :
Gouvernements, casernes, cathédrales,
Qui sont pour nous autant d'absurdités.
Dès aujourd'hui vivons le communisme,
Ne nous groupons que par affinités,
Notre bonheur naîtra de l'altruisme,
Que nos désirs soient des réalités.*

Charles D'Avray,
Le triomphe de l'anarchisme

CES DERNIÈRES ANNÉES furent prometteuses pour ce que nous appelons communément le « mouvement libertaire ». En effet, outre un inévitable renouveau du militantisme, et par là même accroissement du poids des anarchistes dans la contestation anti-mondialiste, il est apparu une nouvelle tentative de rassemblement des diverses organisations afin d'accroître cette audience. Cependant, un problème se pose : « Les anarchistes désirent-ils la même chose ? » À savoir, partagent-ils la même vision de la société libertaire ?

Nous avons essayé de répondre à cette question en étudiant la représentation sociale de la société libertaire des anarchistes.

LA NOTION DE REPRÉSENTATIONS SOCIALES

I – Définition théorique

1. Essai de synthèse

« Si la réalité des représentations sociales est facile à saisir, le concept ne

l'est pas. » (Moscovici, 1976b, p. 39). Moscovici nous indique ici la difficulté de définition du concept de représentations sociales. Cette difficulté étant, rappelons-le, due à son caractère transdisciplinaire et polysémique. Par l'intermédiaire de quelques définitions, nous allons donc essayer de mieux le cerner. Ces définitions vont nous permettre de définir les principales caractéristiques des représentations sociales.

Moscovici nous présente la représentation sociale comme « une modalité de connaissance particulière ayant pour fonction l'élaboration des comportements et la communication entre individus » (1976, p. 39). Les représentations sociales sont donc, si nous reprenons les termes de Moscovici, des systèmes cognitifs ayant une double fonction : la première est celle de modèle d'interprétation et d'appréhension de la réalité pour les individus d'un groupe donné afin de mieux les guider dans leurs comportements ; la seconde est à la suite de cette préhension de l'environnement, de faciliter la communication intergroupe grâce au codage commun ainsi réalisé.

La complexité des représentations sociales peut être résumée ainsi : elles sont une élaboration cognitive marquée par l'insertion sociale de l'individu qui se l'approprie. Cette reconstruction de la réalité (et d'un objet) est à la fois une élaboration individuelle et un modèle social. Elles traduisent la relation singulière d'un sujet à un objet mais expriment aussi les idées, les normes et les valeurs du groupe social dans lequel elle se produisent.

2. Fonctions des représentations sociales

Nous l'avons vu précédemment les représentations sociales nous servent de modèle d'interprétation de la réalité environnante ainsi que de guide pour l'action. Elles permettent aux individus de pouvoir s'orienter dans l'environnement social et matériel et de le dominer. Dans un second temps, elles facilitent la communication entre les membres d'une communauté.

Abric (1994) attribue lui quatre fonctions essentielles aux représentations sociales :

1. Une fonction de savoir. Les représentations permettent l'acquisition de connaissances par les acteurs sociaux ainsi que l'intégration de celles-ci. Par la mise en place d'un cadre de référence commun à un groupe social donné, les représentations sociales favorisent la communication sociale.

2. Une fonction identitaire. Mugny et Carugati (1985) cités par Abric (1994) donnent pour fonction aux représentations « de situer les individus et les groupes dans le champ social... ». Cette fonction identitaire permet ainsi l'acquisition par le sujet d'une « identité sociale et personnelle gratifiante ». Au cours du processus de comparaison sociale entre groupes, cette même fonction va permettre la « surévaluation de certaines caractéristiques du groupe d'appartenance afin d'en sauvegarder » une image positive.

3. Une fonction d'orientation. La première fonction des représentations est, selon l'expression de Jodelet (1994)¹, d'être « une grille de lecture de la réalité ». Cette grille de lecture va nous servir de guide pour l'action en orientant nos conduites. Ce processus résulte de trois facteurs :

- La représentation fixe la finalité de la situation, et détermine alors « le type de relations pertinentes pour le sujet » ainsi que « le type de démarche cognitive qui va être adopté » dans les situations où une tâche est à effectuer.

- Elle produit aussi « un système d'anticipations et d'attentes ». Ce système vise à rendre la réalité conforme à la représentation. La représentation a donc une action sur la réalité en sélectionnant et filtrant des informations, ces deux processus permettant la mise en adéquation de la réalité avec la représentation.

- Elle définit ce qui est licite ou inacceptable dans un contexte social donné. La représentation est donc « prescriptive » de comportements ou de pratiques obligés.

4. Une fonction justificatrice.

Dans les relations entre groupes, les représentations permettent l'explication et la justification de prises de position dans une situation ou envers des partenaires.

Nous pouvons donc admettre trois fonctions principales à une représentation sociale : elle permet de comprendre et d'expliquer la réalité, elle oriente les conduites et les pratiques, elle constitue et oriente finalement l'identité à travers les comportements et les prises de position.

Le partage d'une même représentation permettrait aux anarchistes d'être consistants et de pouvoir (et nous serions tentés de dire : « enfin ») agir de façon efficace. Mais historiquement, deux tendances se sont distinguées quant à la forme que devait prendre la société libertaire. C'est ce que nous allons rappeler dans cette seconde partie.

Typologie basique des Anarchistes

Vouloir classer les anarchistes est une tâche ardue. En effet, les anarchis-

tes refusent tout étiquetage définitif qui, selon eux, est contraire à la définition même de l'anarchisme. Le refus de toute orthodoxie est une constante du mouvement libertaire. La diversité des formes d'engagement anarchiste renforce l'idée d'un anarchisme « auberge espagnole » de tous les contestataires en lutte contre l'autorité. Pourtant, les anarchistes ont en commun un même refus, celui de l'autorité, et une même aspiration : la liberté. À partir de ce noyau commun, deux tendances se sont distinguées historiquement :

- l'anarchisme individualiste ;
- l'anarchisme social.

Les anarchistes individualistes et les anarchistes sociaux sont en désaccord sur la nature de la société libertaire. Sommairement, « les individualistes anarchistes sont des anarchistes qui considèrent au point de vue individuel la conception anarchiste de la vie, c'est-à-dire basent toute réalisation de l'anarchisme sur le “fait individuel”, l'unité humaine anarchiste étant considérée comme la cellule, le point de départ, le noyau de tout groupement, milieu, association anarchiste » Faure (1934, p. 69). Stirner (1845) reconnaît dans le moi individuel la valeur suprême. Il place l'individu unique au-dessus de tout. L'individu, comme partie de la société, abandonne sa souveraineté et son originalité. Stirner oppose la société à « l'association ». Cette union est basée sur l'accord libre et est une association spontanée et volontaire où les individus déterminent eux-mêmes ce qui est bon pour eux, en fonction de leurs besoins et de leurs désirs personnels.

Maurice Fayolle (1965) a cerné la limite essentielle de l'anarchisme individualiste :

« D'une rigoureuse logique dans sa partie critique, la théorie individualiste ne pouvait cependant déboucher sur aucune solution constructive, car elle se heurtait à cette réalité fondamentale : l'homme est un animal social. Insurrection justifiée de l'individu contre les abusives exigences des sociétés autoritaires, la révolte individualiste trouve ses règles et ses limites dans le cadre étroit d'une attitude de défense contre le milieu : elle ne peut – et ne veut – se prolonger dans l'acte révolutionnaire. Quant à ceux et celles qui voulurent aller au-delà, on sait ce qu'il en advint : ils versèrent dans le banditisme. »

me. C'est la seule issue qu'offre la théorie individualiste à ceux et celles qui veulent passer d'une position défensive à une action offensive. »

Les anarchistes sociaux ne voient pas en la société une limite à leur liberté. À l'inverse, Bakounine (1895) considère que l'homme ne devient libre que dans la société. Notre liberté ne vaut que quand elle est reconnue par d'autres et que quand nous reconnaissons celle des autres. L'exclusion et l'isolement ne peuvent permettre la liberté.

Ce sont deux conceptions différentes de la société qui vont prendre forme à partir de ces tendances historiques de l'anarchisme. L'étude des projets de société libertaire est donc corrélée à la présentation de ces deux tendances.

1. L'anarchisme individualiste

L'individualiste anarchiste ne rejette pas toute association. Contrairement à ce que son nom laisse entendre, il n'est pas un marginal ou un « en-dehors »², mais seule l'association volontaire est valable à ses yeux. L'association obligatoire à une société est pour eux synonyme d'aliénation de leur liberté. Ils proposent à la place l'association anarchiste volontaire où chacun est libre ou non de se joindre à cette association. Stirner (1845) envisage cet associationnisme comme une réunion d'égoïstes librement et volontairement associés. Ces associations sont toujours résiliables et permettent ainsi au « moi » de préserver sa souveraineté et son unicité. Elles sont pour Stirner les seules associations naturelles et acceptables. Les individualistes placent avant tout la liberté individuelle, la seule restriction est que celle-ci n'attente pas à celle d'un autre être humain. Au niveau socio-économique, comme l'individu est libre de choix, le monde futur devra faire cohabiter tout type de système socio-économique, de communautés, voire d'individus isolés... dans un pluralisme pacifique. L'adhésion à l'un ou l'autre de ces systèmes se fera sur la base d'un total volontariat et pourra être retirée à tout moment. La propriété privée est à maintenir dans un cadre excluant évidemment l'exploitation des autres individus. Plus précisément, les individus auront la pleine et entière disposition du produit obtenu par leur travail ainsi que celle du moyen de production (possession per-

sonnelle ou en association). Cette possession est garantie afin que l'individu ne puisse pas être assujéti à un milieu social quelconque.

L'idéal social des anarchistes individualistes est résumé ainsi dans l'Encyclopédie Anarchiste (1934) : «une société où les hommes – isolés ou associés – détermineraient leur vie individuelle, sous ses aspects intellectuel, éthique, économique, par une entente librement consentie et appliquée, basée sur "la réciprocité", tenant compte de la liberté de tous sans entraver la liberté d'aucun » (p. 71).

2. L'anarchisme social

Le second courant historique de l'anarchisme est celui de l'anarchisme social. Il s'oppose principalement à l'anarchisme individualiste sur le plan économique. L'anarchisme social est basé sur la propriété commune de la terre, des matières premières et des instruments de travail par l'intermédiaire des fédérations de production et des communautés. Il s'oppose donc à la propriété privée professée par l'individualisme. Le refus de toute autorité, et donc de toute organisation jugée aliénante et autoritaire, est une caractéristique essentielle de l'individualisme. Ce refus de l'organisation a été vu comme un frein au développement du mouvement libertaire. L'individualisme fut donc progressivement rejeté par les anarchistes qui lui préférèrent l'anarchisme social.

L'anarchisme social est lui-même composé de plusieurs tendances :

- le mutualisme surtout d'essence proudhonienne se traduit par l'attachement à la propriété privée, l'entraide entre petites communautés et ateliers...;

- le collectivisme issu de la doctrine de Bakounine, fonde ses idées sur celle de Proudhon mais les étend sur le terrain économique en préconisant la possession collective de la terre et de tous les autres moyens de productions. La seule propriété privée approuvée est le produit du travail individuel ;

- le communisme anarchiste ou communisme libertaire proposé par Kropotkine, Reclus et Malatesta. Sur le plan économique, il professe « de chacun selon ses moyens, à chacun selon ses besoins » et corrige par une entraide accentuée la proposition collectivis-

te. « En contraste avec le mutualisme de Proudhon et le collectivisme de Bakounine, Kropotkine préconisait la possession commune non seulement des moyens de production, mais aussi des produits du travail. » (Rocker, 1946, p. 31).

- le courant anarcho-syndicaliste qui donne au syndicat un rôle prépondérant de gestion dans la société future.

LA RECHERCHE

L'objectif de cette enquête était de mettre à jour un état des représentations sociales de la société libertaire dans des populations différentes du mouvement libertaire (Anarcho-syndicalistes, communistes libertaires et individualistes anarchistes).

1. La population étudiée

L'étude a été réalisée en France auprès d'anarchistes appartenant aux organisations suivantes : la Fédération Anarchiste, Alternative Libertaire, la CNT-F, la CNT dite de la Tour d'Auvergne, le réseau No Pasaran !, ainsi qu'auprès d'individus isolés.

Il a été tenu compte d'une variable dans le choix de cette population : l'appartenance catégorielle des anarchistes. Nous avons interrogé des anarchistes individualistes, des communistes libertaires et des anarcho-syndicalistes. Nous avons aussi interrogé des personnes n'étant pas anarchistes afin de constituer un groupe témoin. L'appartenance catégorielle est exprimée par les individus. Nous n'avons pas vérifié expérimentalement celle-ci.

2. Pré-enquête

Avant de réaliser notre étude, nous avons mené quelques entretiens semi-directifs auprès de la population afin de mieux cerner le contenu de la représentation sociale des libertaires et nous permettre d'élaborer nos hypothèses opérationnelles. Ces entretiens se sont déroulés avec six personnes et ont été réalisés à partir d'un guide d'entretien utilisant les notions sociologiques relatives à la société.

3. La méthode

Nous avons utilisé une technique classique de recueil de données : une question d'évocation. La question d'évocation était alors : « Quels sont les dix mots qui vous viennent à l'esprit quand vous pensez à la société libertaire ? »

Cette technique d'association verbale est utilisée afin de recueillir les éléments formant le contenu de la représentation sociale. Elle « permet l'actualisation d'éléments implicites ou latents qui seraient noyés ou masqués dans les productions discursives. » (Abric, 1994, p. 66).

L'association libre consiste à la production de mots ou d'expressions à partir d'un item stimulus ou mot inducteur. Le sujet doit énoncer les mots qui lui viennent à l'esprit quand il pense au mot inducteur. Cette « évocation spontanée » fait référence à l'univers cognitif de la notion liée au stimulus présenté. L'espace de signification de cet item est alors actualisé à travers l'ensemble de mots produits (Grize, Verges & Silem, 1987). Cet ensemble de mots permet d'accéder aux noyaux figuratifs de la représentation (Abric, 1994).

Nous avons décidé de compléter notre méthode de recueil, l'association libre, par une carte associative. Ce choix a été fait pour améliorer l'aspect qualitatif de notre recherche. Les informations recueillies par la technique de l'association libre sont difficilement interprétables. En effet, hormis l'association au mot inducteur, le terme est formulé de manière brute, nous ne pouvons connaître sa signification pour le sujet (Abric, 1994). L'analyse du matériel obtenu peut entraîner des erreurs d'interprétation. La carte associative permet alors de réduire un minimum ces erreurs.

Elle consiste à demander aux sujets de réaliser une seconde association en utilisant cette fois les termes produits lors de la première association. Nous avons pour notre part demandé aux sujets, après avoir associé dix termes à la « société libertaire », de reprendre les cinq premiers mots ainsi formulés et de les associer de nouveau à la société libertaire. Pour réaliser deux nouvelles associations.

Pour l'étude des résultats, nous avons procédé en trois étapes :

– Dans un premier temps, nous avons analysé nos résultats à partir du logiciel Alceste conçu par Max Reinert (1986). Ce logiciel permet de dégager des « mondes lexicaux » qui recouvrent la notion de représentations sociales (Reinert, 1993). Il nous a donc permis de tester l'existence d'une représentation sociale de la société libertaire spécifique aux anarchistes.

– Dans un second temps, nous avons procédé à une analyse en terme de prototypicalité (Verges, 1992, 1994a). Cette méthode issue de celle initiée par Grize, Verges & Silem (1992) pour leur étude sur les représentations sociales des salariés face aux nouvelles technologies permet de dégager les éléments organisateurs de la représentation.

– Enfin, pour l'analyse des « cartes associatives », nous avons procédé à une analyse de contenu thématique.

4. Les hypothèses

Nous pouvons définir nos hypothèses opérationnelles ainsi :

L'analyse des réponses aux items indique quels sont les éléments de la représentation qui sont communs aux anarchistes, et s'ils présentent un caractère de centralité par rapport aux autres éléments. Les éléments du système périphérique devraient différer sur la fonction donnée à la société selon les catégories d'anarchistes. Pour les anarchistes individualistes, des concepts centrés sur le vécu de l'anarchie comme quête spirituelle et sa fonction d'achèvement et d'accomplissement de la personne. Pour les anarchistes socialistes (communiste libertaire et anarcho-syndicaliste), les éléments périphériques de la représentation devraient être des notions d'organisation de la société avec une focalisation sur la prise en charge des décisions et son organisation pour les anarcho-syndicalistes, et des notions centrées sur la forme d'organisation de la société pour les communistes libertaires.

LES RESULTATS DE L'ANALYSE EN TERME DE PROTOTYPICALITE

Trois mots apparaissent comme prédominants pour les libertaires lorsqu'on

leur demande de se représenter la société libertaire : la liberté, l'égalité et l'autogestion. Ces trois mots représentent à eux seuls 17,14 % des évocations. Ainsi, le mot liberté est évoqué par 73,46 % des sujets. Ce terme occupe donc une place prépondérante dans l'imaginaire des libertaires.

En croisant cette fréquence importante avec le rang moyen, nous pouvons dire selon les mots de Abric (2000) que ces termes sont de « bons candidats au noyau central ». Ils ont un rang moyen qui est faible ce qui veut dire qu'ils apparaissent dans les tous premiers mots cités. Par exemple, le mot liberté est évoqué en premier par 34,69 % des sujets.

La représentation sociale de la société libertaire semble donc s'organiser autour des valeurs de liberté et d'égalité et l'autogestion en serait le mode de fonctionnement. La liberté et l'égalité seraient des principes fondateurs de la société libertaire, principes servant de références aux anarchistes pour les guider dans leur conduite et dans l'élaboration de leur jugement. Par exemple, le sujet E 5. (lors des entretiens exploratoires) déclarait : « Déjà, l'égalité, c'est une valeur qui est à mettre en avant. La liberté, bon, liberté, égalité et fraternité, bon, cette devise qui a plus de deux cent ans maintenant, elle est toujours d'actualité dans une société libertaire. L'égalité, on l'a toujours pas aujourd'hui. La fraternité, on peut changer ça par solidarité. La solidarité, c'est une valeur à développer absolument envers le tiers-monde, envers les plus démunis, envers toutes les minorités d'ailleurs. Ouais, il y aura des valeurs fortes sans lesquelles une société libertaire ne peut pas vivre. »

Trois autres mots sont communs aux anarchistes et semblent être des éléments périphériques : la solidarité, la responsabilité et le fédéralisme. Ces éléments sont relatifs à la gestion de la société ainsi qu'à une pratique inhérente de cette société : la solidarité. Bien que périphériques, ils nous confirment le souci d'organisation des libertaires. Malgré leurs démentis, ils ont rédigé de multiples théories et essais sur le prototype idéal de société et sur ses modes de gestion les plus appropriés. Le fédéralisme théorisé par le « créateur » de l'anarchisme, Pierre Joseph Proudhon, est toujours considéré comme le système

d'organisation de la société libertaire. Dans ce modèle, la responsabilité de chaque individu est des plus cruciales, les anarchistes pressentent que l'avènement d'une telle société demandera énormément d'efforts de la part de chacun. Ainsi lors d'entretiens exploratoires le sujet E. 5 nous fait part de cet investissement : C'est même un système très fragile qui demande beaucoup plus d'investissements, beaucoup plus de réflexion, justement parce qu'il n'y a pas de chef, parce qu'il n'y a pas de structures imposées comme dans notre société actuelle. Dans un tel contexte de fragilité, si les libertaires veulent faire perdurer leur société, la solidarité entre les individus doit prendre toute sa signification.

Nous savons que deux représentations sont différentes si leurs noyaux centraux sont différents (Abric, 1994). Ici, nous pouvons observer que les différentes tendances de l'anarchisme ont toutes un noyau central différent où seul le terme liberté persiste. Pour les trois tendances de l'anarchisme, la société libertaire reste donc la liberté. En effet, le terme *liberté* apparaît comme central pour tous c'est-à-dire qu'il a une fréquence élevée et un rang moyen faible, dans les trois populations. Les libertaires auraient donc tous une représentation sociale de la société libertaire ayant comme élément organisateur la liberté.

La liberté est ce que recherchent le plus les anarchistes. C'est pour cela qu'ils refusent toute notion d'autorité. Le sujet E 4. l'identifie à une « quête du beau » ainsi : « Beau pour moi, ce n'est pas seulement le beau esthétique. C'est le beau, c'est le beau.... C'est la liberté, en fait. Le beau, c'est la liberté. »

Mais cette recherche de liberté n'est pas perçue sous un versant négatif, leur représentation de la société libertaire est donc fondée sur une valeur positive et non sur des termes négatifs qui n'ont que des fréquences faibles : refus (2), anti-autoritarisme (3), antiracisme (3) et anticapitalisme (4).

En dehors de la liberté, les autres éléments qui étaient communs à l'ensemble des anarchistes apparaissent à nouveau soit comme centraux (l'autogestion pour les anarcho-syndicalistes, l'égalité pour les communistes libertaires) soit dans une zone potentiellement déséquilibrante qui peut être une source

de changement (Verges, 1994b). L'autogestion devient un élément périphérique pour les individualistes.

Plus spécifiquement, les éléments périphériques sont, pour chaque groupe, les suivants :

- L'autogestion, comme nous l'avons noté, a une valeur périphérique pour les individualistes. Cela confirme un refus des individualistes d'appartenir à une organisation. L'autogestion se veut le mode de gestion le plus apte à satisfaire les anarchistes sociaux. Les anarchistes individualistes ne s'impliquant que par contrat temporaire aux autres, ils refusent toute prise en main plus large telle la gestion d'une entreprise ou d'une commune. Un autre élément périphérique pour les individualistes est la solidarité. La solidarité est par définition la dépendance mutuelle entre les hommes. Celle-ci est alors perçue par les individualistes comme la négation d'une partie de leur liberté puisque l'individu se subordonne à un autre dans un rapport de dépendance.

- Le fédéralisme, quoique périphérique, vient intensifier l'importance de l'organisation pour les anarcho-syndicalistes. Le fédéralisme constitue, après l'autogestion qui appartient au noyau central, la seconde étape dans la constitution d'une société libertaire. La révolution, autre élément périphérique, prend donc valeur de point de départ indispensable à cette genèse. L'égalité, élément central pour l'ensemble des libertaires, se trouve chez les anarcho-syndicalistes et les individualistes dans la zone de déséquilibre. Son rang très élevé marque l'importance que lui attribuent les anarcho-syndicalistes et les individualistes au sein d'une société libertaire. Leurs représentations sociales pourraient donc évoluer vers une vision plus égalitaire de la société libertaire. Le bon fonctionnement de celle-ci repose pour les anarcho-syndicalistes sur la responsabilité. Ce terme occupe la case numéro 2, c'est-à-dire qu'il a une fréquence élevée et un rang faible, les éléments appartenant à cette case interagiraient en particulier avec la zone centrale (Bonard, Larrue & Roussiau, 1998). Lors de la genèse d'une représentation sociale, ils se déplacent vers la case 1 où se trouvent les éléments centraux.

- La liberté et l'égalité ne vont pas sans la solidarité dans la représentation des communistes libertaires. Ce dernier

terme est fréquent mais cité en second. Les communistes libertaires ont une représentation de la société libertaire beaucoup plus axée sur des « valeurs », les termes se référant à son organisation (autogestion, fédéralisme) sont moins fréquents. La solidarité pourrait donc évoluer de la zone de déséquilibre à la zone centrale. La solidarité trouve sa forme pratique par le biais du partage, autre élément périphérique.

Nous allons maintenant essayer de donner une signification à ces différents termes par l'analyse des cartes associatives. Celles-ci vont permettre de valider nos interprétations.

RESULTATS DE L'ANALYSE DES CARTES ASSOCIATIVES

Nous avons repris les termes apparus lors de l'analyse prototypique puis nous avons analysé leurs nouvelles associations réalisées au travers de la carte associative. Les résultats sont les suivants :

I. Analyse de contenu des associations au terme « liberté »

Le terme « liberté » est ressorti comme appartenant au noyau central de la représentation sociale de la société libertaire, et ce pour l'ensemble des sujets. Nous allons donc étudier les associations réalisées par les sujets au moyen de la carte associative d'une façon globale.

La « liberté » associée à la société libertaire évoque principalement la catégorie thématique « épanouissement personnel » (15, 52 %) avec des termes tels que : Emancipation 2 occurrences, Pouvoir sur sa vie 1 occurrence, Epanouissement 1, Expérimenter 1 et Décider 1.

La seconde catégorie à laquelle les libertaires font référence est la « libre pensée » (13, 79 %) avec des termes comme : pensée 4 occurrences et penser 1 occurrence, expression 2 occurrences et critique 1 occurrence.

Elle est ensuite assimilée à « l'opposition » (10, 34 %) où nous retrouvons des termes tels que : antirépression 1, antidogmatisme 1, extinction des instances répressives 1.

Nous trouvons ensuite la référence au « collectif » (8, 62 %) avec les termes : collective 2, association 1, groupe 1 ; et à « l'individu » avec : individu 2, individualité 1, individuelle 1.

La « liberté » liée à la société libertaire est aussi associée au « déplacement » (8,62 %) par l'intermédiaire des termes : circulation 4 occurrences et mouvement 1 occurrences.

Ces cinq catégories représentent la moitié des associations (56, 89%). Les autres catégories remarquables sont :

- La référence au « respect » (6,9%) où nous retrouvons les termes suivant : respect 3 occurrences et la tolérance 1 occurrence.

- La « liberté » couplée à la société libertaire évoque aussi le « bien être » (6,9%) avec des termes tels que : harmonie 1, plaisir 1, paix 1 et tranquille 1.

Ces catégories font majoritairement référence à la liberté individuelle. Notamment, les catégories suivantes : « libre pensée », « épanouissement personnel », « bien être » et « individu » qui représentent 44,83 % du corpus. La catégorie « opposition » indique que les anarchistes conçoivent la liberté comme prenant sa source dans la contestation d'objets qui sont pour eux liberticides : les dogmes, les contraintes et la répression. Lors des entretiens exploratoires, le sujet E.2 nous avait confié que pour lui : « la société en tant que libertaire, c'est la façon dont les individus régissent leurs rapports et c'est tout. Pour moi, une société libertaire, c'est une société où il n'y a pas de rapports de pouvoir, ni de hiérarchies. » Un peu plus loin, il ajoute : « Dans une société anarchiste, cela serait l'ordre mais un ordre harmonieux sans moyens de pression. »

Cependant, cette interprétation reste toujours arbitraire car les associations diverses recouvrent tout de même 15, 52 % des évocations, ce qui empêche toute interprétation définitive.

II. Analyse des associations avec le terme « égalité »

L'analyse a montré que l'égalité apparaissait dans une zone de déséquilibre pour les individualistes et les anarcho-syndicalistes. Nous allons donc

aussi procéder à une analyse plus spécifique des associations réalisées par ces deux catégories de libertaire.

1) Les associations réalisées par l'ensemble des libertaires

Les anarchistes ont associé la « l'égalité » avec la société libertaire en se référant tout d'abord à la « tolérance » (38,24 %) avec des termes tels que : antiracisme 2 occurrences, hommes 2 occurrences, femmes 2 occurrences, toute origine 1, entre tous 1 et tout âge 1 occurrence.

La référence à « l'économie » apparaît ensuite avec des termes tels que : économique 4 occurrences, anticapitalisme 1 occurrence, conditions de vie 1 occurrence et gratuité 1 occurrence.

Une part importante du corpus (64,71%) est couverte par ces deux catégories. Les autres catégories sont les suivantes :

- La catégorie « social » (20,59 %) est évoquée par l'utilisation de termes comme : sociale 4, suppression des classes 1, justice sociale 1.

- Une référence au « droit » (11,76%) avec des termes tels que : droits 2, justice 1 et permission 1.

- Enfin, la dernière catégorie est relative à la « forme » (5,88 %) de l'égalité avec les termes : entraide 1, respect 1 et même liberté pour tous 1.

« L'égalité » associée avec la société libertaire évoque avant tout pour les anarchistes l'égalité absolue entre les hommes par l'intermédiaire de la catégorie la «tolérance» qui représente 38,24 % des évocations. « L'égalité » se réfère en second lieu aux domaines d'application de l'égalité avec les catégories « économie », «sociale» et «droit».

2. Les associations spécifiques aux individualistes

Les associations réalisées par les individualistes privilégient essentiellement les domaines d'application de l'égalité, et notamment la catégorie « économie » qui englobe 37 % des associations. Les individualistes percevraient l'égalité dans la société libertaire comme un principe social pratique pouvant apporter à chacun un confort économique et social à même de faire éclater les discriminations existantes. De

cette façon, l'égalité entre les hommes découlerait de l'égalité concrète. Le sujet E. 5 par exemple nous précisait : «Si on met tout le monde sur le même pied d'égalité, qu'on fait un travail idéologique quand même sur l'antiracisme, le féminisme, tout ça. Parce que c'est des idées nécessaires dans une société libertaire, on ne peut pas fonctionner en société libertaire avec, par exemple, des gars qui battent leur femme, des gens qui en exploitent d'autres même sans que ça soit de manière économique. Ouais, les rapports humains, c'est sûr qu'en se basant sur l'égalité, doivent changer. Ça a commencé, on n'est pas au point zéro. Il me semble que ce siècle-là [XX^e] a vu quand même une grosse évolution au niveau de l'antiracisme, au niveau des droits des femmes, des minorités, du respect des homosexuels par exemple. Donc ça évolue, il faut continuer dans ce sens-là.»

3. Les associations spécifiques aux anarcho-syndicalistes

La répartition des associations réalisées par les anarcho-syndicalistes diffère peu de celles des individualistes. La référence aux domaines d'application se voit accentuer puisqu'elle recouvre 70 % des évocations (58,62 % pour l'ensemble des libertaires et 68 % pour les individualistes).

Ce caractère pragmatique des individualistes et des anarcho-syndicalistes permet de révéler une représentation sociale de la société libertaire moins idéaliste et plus proche de la praxis.

III. Analyse des associations avec le terme « autogestion »

« L'autogestion » conserve une place centrale pour les anarcho-syndicalistes. Cependant, nous avons remarqué que les représentations des individualistes et des communistes libertaires diffèrent puisque le terme « autogestion » a une valeur périphérique pour les premiers et se positionne dans la zone de déséquilibre pour les seconds. Nous étudierons donc plus spécifiquement les associations des individualistes et des communistes libertaires.

1. Association par contenu thématique du terme « autogestion » pour l'ensemble des libertaires

La catégorie la plus prégnante pour les anarchistes lorsqu'ils associent «l'autogestion» à la société libertaire est «l'économie» (37,5 % des associations) avec des termes tels que : production 3 occurrences, moyens de production 2 occurrences, producteurs 1 occurrence, consommateur 1 occurrence, consommation 1 occurrence et propriété 1 occurrence.

La catégorie « gestion » (25%) vient ensuite avec des termes comme : fédéralisme 1, gérer ensemble 1, politique 1 et décision à la base 1.

Sur l'ensemble des associations, 62,5% correspondent à ces catégories. Les anarchistes assimilent majoritairement « l'autogestion » à l'économie et ses modes de gestion c'est-à-dire à la gestion de la production et de la consommation des biens.

Les autres catégories sont relatives :
- d'une part une référence aux «conséquences positives» (15,625 %) avec les termes tels que : motivation 1, solidarité 1, écoute 1 et responsabilisation 1.

- et d'autre part à la « commune » (12,5%) avec des termes tels que : cité 1 occurrence, commune 1, collectivité 1 et lieux de vie 1.

« L'autogestion » associée à la société libertaire fait donc principalement référence aux domaines d'application de celle-ci (50 % des associations) et en premier lieu à « l'économie » (37,5 %), la gestion politique (représentée par la catégorie «Commune») étant reléguée au second plan (12,5 %).

2. Les associations spécifiques aux individualistes

Le faible nombre d'associations (4) ne nous permet pas de tirer des conclusions définitives sur ce que les individualistes entendent par « autogestion » quand elle est couplée à la société libertaire. Cependant, les associations peuvent nous orienter au minimum sur les références qu'elle induit. Les termes associés à «l'autogestion» sont les suivants : motivation, responsabilisation, consommation et production. Nous avons donc des termes correspondant à l'économie et aux conséquences suscitées par « l'autogestion ».

3. Les associations spécifiques aux communistes libertaires

« L'autogestion » associée à la société libertaire s'apparente prioritairement à la « gestion » (37%) pour les communistes libertaires, la catégorie « économie » occupant une place subalterne mais néanmoins importante (21%). Les communistes libertaires n'ont qu'un intérêt second pour les domaines d'application de « l'autogestion » (les associations à la catégorie « commune » sont les moins fréquentes 7%), ils semblent privilégier une conception de « l'autogestion » comme moyen original et efficace d'administrer la société (la catégorie « conséquences positive » recueille 21% des associations).

IV. Analyse des associations avec le terme « solidarité »

Ce terme occupe une position spéciale dans la représentation spécifique aux communistes libertaires puisqu'il occupe la case 2. Celle-ci interagit particulièrement avec le noyau central, et durant la genèse ses éléments se déplacent de façon importante vers la case 1 (Bonardi, Larrue, Roussiau, 1998). Nous allons donc étudier plus spécifiquement les associations réalisées par les communistes libertaires.

La « forme » de la solidarité est la catégorie qui apparaît en premier (55% des associations) dans les associations réalisées par les libertaires, nous pouvons y retrouver des termes tels que : entraide 2, participation 1, respect d'autrui 1, don 1, coopération 1, etc.

Les associations se réfèrent ensuite à son « objet » (25%) avec des termes tels que: collectif 2, peuple 1, individu 1 et vie de quartier 1.

La « forme » de la « solidarité » serait privilégiée à l'insu de son « objet », cet objet se voulant par ailleurs le plus vaste possible (peuple, collectif ou vie de quartier). Il semblerait donc que les libertaires conçoivent la « solidarité » comme une pratique protéiforme inhérente à la société libertaire mais dont l'objet est insaisissable. En d'autres mots, la solidarité en société libertaire est une pratique constante dont l'objet passe en second par rapport à l'acte.

V. Analyse des associations avec le terme « fédéralisme »

Le terme « fédéralisme » appartient aux éléments périphériques à l'instar de la « solidarité » et de la « responsabilité ». Cependant, il est absent de la représentation des individualistes et se situe en zone potentielle de changement pour les communistes libertaires. Néanmoins, la faiblesse numérique des associations ne nous permet qu'une analyse globale.

Les libertaires se réfèrent principalement (58,33 %) à la catégorie « organisation » dans leurs associations. Les termes évoqués sont par exemple : politique 2, coordination 1, gestion locale 1, autogestion 1 et organisation 1.

Le reste des évocations fait référence à « l'internationalisme » (25%) : internationalisme 1, anti-étatisme 1 et destruction des frontières 1.

Le rôle d'organisateur de la société est massivement attribué au « fédéralisme » par les libertaires sans qu'une description, même partielle, de son fonctionnement n'apparaisse. Seul l'aspect internationaliste du fonctionnement fédéraliste transparaît dans les associations. Le « fédéralisme » constitue donc le fondement organisationnel de la société libertaire dans la représentation des anarchistes détachée de toute description de son fonctionnement ou même de ses domaines d'application.

SYNTHESE

Nous pouvons, à ce stade, faire une synthèse de nos résultats : l'analyse réalisée par le logiciel Alceste a permis de confirmer que les libertaires ont une représentation de la société libertaire spécifique, le sens commun privilégiant une représentation plus utopique de celle-ci. Cependant, une question se pose : les anarchistes partagent-ils la même représentation ? Deux représentations sont différentes si leurs noyaux centraux sont différents (Abric, 1994). Or, notre analyse prototypique des représentations spécifiques a révélé que les noyaux centraux des différentes catégories de libertaires (i.e. individua-

listes anarchistes, communistes libertaires et anarcho-syndicalistes) étaient tous différents. Ce résultat confirme la dichotomie observée lors de l'analyse d'Alceste qui opposait d'une part les anarcho-syndicalistes et d'autre part les individualistes et communistes libertaires regroupés dans une classe unique. Notre première hypothèse générale supposait l'existence d'une représentation sociale de la société libertaire se structurant sur un noyau central commun aux anarchistes. Cette hypothèse est ainsi infirmée. De cette façon, notre seconde hypothèse générale qui postulait l'existence d'éléments périphériques liés à l'appartenance catégorielle des anarchistes se voit elle aussi infirmée.

Malgré cela, les anarchistes ont des représentations propres de la société libertaire et un terme apparaît comme étant commun aux noyaux centraux de ces représentations : la liberté. L'analyse des cartes associatives a permis de déterminer plus précisément le sens de ce terme pour les anarchistes : les catégories thématiques qui lui sont associées font principalement référence à une liberté de type individuelle et axée sur l'épanouissement et le bien-être que les sujets pourraient tirer de cette liberté. De plus, nous avons pu cerner l'origine pour eux de cette liberté, à savoir, elle prend sa source dans la contestation d'objets qui sont pour eux liberticides comme la contrainte ou la hiérarchie. La liberté joue donc un rôle fondamental dans les noyaux centraux des représentations. Nous pouvons la qualifier d'élément central principal de la représentation (Rateau, 1995). Cet élément permet de faire perdurer l'homogénéité du groupe social. De même, les éléments constitutifs de la représentation de la société libertaire sont communs aux libertaires. Les différences sont dues à leur inclusion soit dans le système central (ou noyau central), soit dans le système périphérique. Notre analyse structurale mériterait d'être vérifiée par des méthodes de contrôle de la centralité (Moliner, 1992, 1993, Guimelli & Rouquette, 1992) afin de tester, et surtout de préciser, la structure de la représentation.

Au regard de ces résultats, le problème de la petitesse de notre échantillon apparaît, peut-être, comme une réponse possible. En effet, si nous portons un regard plus critique sur notre popula-

tion expérimentale, notre échantillon dit individualiste peut paraître minuscule (9 sujets) pour une recherche quantitative. Or, il faut savoir que cette catégorie historique d'anarchistes, fort connue au début du XX^e siècle par ses percées illégalistes, ne représente dorénavant que très peu de personnes sur la France entière³. Nous avons donc du faire avec ce faible échantillon. Ce problème numérique a vu s'ajouter un autre problème relatif à la catégorisation, nombre de sujets acceptant avec dépit de se voir affubler une « étiquette » qui à leurs yeux ressemblait à de la taxinomie anarchiste. Cette critique recouvre celle avancée par plusieurs libertaires, dont le sociologue Mimmo Pucciarelli, d'une classification jugée archaïque⁴. Il propose à la place une classification présentant quatre types d'anarchisme : l'anarchisme social qui se place dans une perspective de luttes sociales, l'anarchisme du quotidien plus ancré dans une pratique des principes libertaires, l'anarchisme culturel qui se concentre « surtout dans ce que l'on peut définir comme une activité culturelle » (p.544) et « l'anarchisme diffus que l'on peut nommer aussi ontologique, on le retrouve quotidiennement lors de la prise de position de telle ou telle personne ou lors de tel ou tel événement auxquels s'in-

téressent souvent les médias. » (p. 545). L'exemple le plus frappant de ce type d'anarchisme est actuellement José Bové proclamé leader des anti-mondialistes.

Nous jugeons donc intéressant de poursuivre cette étude en prenant en compte ces remarques. L'utilisation d'un test de centralité et de la nouvelle catégorisation élaborée par Mimmo Pucciarelli pourrait permettre d'authentifier une représentation sociale commune au libertaire. De même, nous pensons qu'il serait utile d'étudier les interactions entre les pratiques sociales des libertaires et leur représentation sociale. En effet, Pucciarelli (1999) a montré dans son étude sur l'imaginaire des libertaires que ceux-ci, lorsque l'on leur demandait d'envisager ce qu'ils feraient dans une société anarchiste, répondaient le plus souvent que leur quotidien n'évoluerait que peu vis-à-vis de leur situation actuelle. Quelle interprétation pouvons-nous donner à cette réponse ? Est-ce que les anarchistes modifient leur représentation en l'accordant avec leurs pratiques ? Ou bien, au contraire, accordent-ils leurs pratiques avec « leur imaginaire » ? Seule, une étude approfondie pourrait permettre de répondre à cette question. □



NOTES

1. *Grand dictionnaire de psychologie* (1994). (2nd éd.), Représentation sociale. Paris : Larousse.
2. Du nom de la revue individualiste créée par Zo d'Axa.
3. Un représentant du groupe libertaire amiénois m'a indiqué qu'il devait être une cinquantaine d'individus à respecter scrupuleusement les principes individualistes.
4. Cf., « Éloge de l'anarchie », in *L'anarchisme a-t-il un avenir?, histoire de femmes, d'hommes et de leurs imaginaires*, Lyon, ACL, 2001.

Bibliographie

- Abrieu, J.-C. (Ed.) (1994). *Pratiques sociales et représentations*, Paris : PUF.
- Bakounine, M. (1895) : « Dieu et l'État » (1871) in *Œuvres*. (Vol.1). Paris : P.-V. Stock.
- Faure, S. (Ed.). (1934). *L'encyclopédie Anarchiste*. (vol.1). Paris : Œuvre Internationale des éditions anarchistes.
- Fayolle, M. (1965). *Réflexions sur l'anarchisme*. Retrieved march, 12, 2001 from the World Wide Web : LIENHYPERTEXTE
<http://www3.sympatico.ca/emile.henry/fayolle.htm>
<http://www3.sympatico.ca/emile.henry/fayolle.htm>
- Grize, J.-B., Verges, P., Silem, A. (1987). *Salariés face aux nouvelles technologies*. Paris : Editions du CNRS.
- Moscovici, S. (1976). *La psychanalyse, son image et son public*. (2nd ed.). Paris : Presses Universitaires de France.
- Moscovici, S. (1989). « Des représentations collectives aux représentations sociales. » In D., Jodelet (Ed.), *Les représentations sociales*. (pp. 79-104) Paris : Presses Universitaires de France.
- Pucciarelli, M. (1999). *L'imaginaire des libertaires aujourd'hui*, Lyon : Atelier de création Libertaire.
- Reinert, M. (1986) Un logiciel d'analyse lexicale [ALCESTE]. *Cahiers de l'Analyse des Données*, 4, 471-484.
- Stirner, M. (1960). *L'unique et sa propriété* (1845). Paris : Jean-Jacques Pauvert.

Du bonheur d'être anar

Jean Coulardeau
Jean-François Pressicaud

« Notre monde a fait faillite, David. C'est fou, le nombre de gens qui ont besoin qu'on leur dise ce qu'il faut faire, penser, sentir, croire ! Ils mourraient plutôt que de prendre conscience de leur responsabilité personnelle devant leurs propres maux, leurs propres échecs, leurs multiples faiblesses. Il nous faut changer cela ! Nous devons instaurer un ordre nouveau, un ordre où tout le monde sera simplement une source d'information où puiseront des égaux. »

La cité du grand juge, A. E. Van Vogt

FAUT-IL CHANGER L'HOMME qui changera la société, ou faut-il changer la société qui changera l'homme ? Vieux débat. Qui de l'œuf ou de la poule est apparu le premier ?

Les composantes autoritaires du christianisme et du marxisme tentèrent de nous imposer chacune leur vision. Soit l'homme nouveau allait induire une société nouvelle, soit le moule sociétal façonnerait l'homme nouveau.

L'humanisme tenta de concilier les deux. Un peu d'éducation pour tuteurer l'homme, un peu de justice pour le tenir dans le droit chemin. À la vas-y-commence-te-pousse nous aurions dû arriver à la société idéale où l'homme-roi s'épanouirait.

La description de l'échec complet de ces trois doctrines n'est plus à faire. Les chrétiens sont impliqués dans la plupart

des conflits, dans toutes les dictatures. Même entre eux ils s'entretuent ! Les marxistes ont échoué. Leurs tentatives ne sont parvenues qu'à faire le lit de mafias pires que les nôtres. Quant aux humanistes il y a longtemps que leur influence a disparu et que leur titre ne sert plus qu'à enluminer des discours.

Ni l'une ni l'autre ne nous a offert le confort économique promis. La gestion administrative par l'Etat, tout comme le libéralisme mondialisé ne peuvent satisfaire un esprit libertaire épris de justice. Nous ne pouvons pas accepter l'existence de la très grande pauvreté aux côtés du gaspillage des nantis, pour ne parler que de l'aspect le plus criant. L'écart entre les riches et les pauvres ne fait que s'agrandir, non seulement entre les nations, mais à l'intérieur des pays, y compris de nos pays dits riches.

Politiquement, nous refusons aussi bien le socialisme d'Etat que les régimes autoritaires de droite. Quant à la démocratie, si nous pouvons garder le mot, nous ne saurions nous satisfaire de l'image qu'en donnent nos pays autoproclamés libéraux.

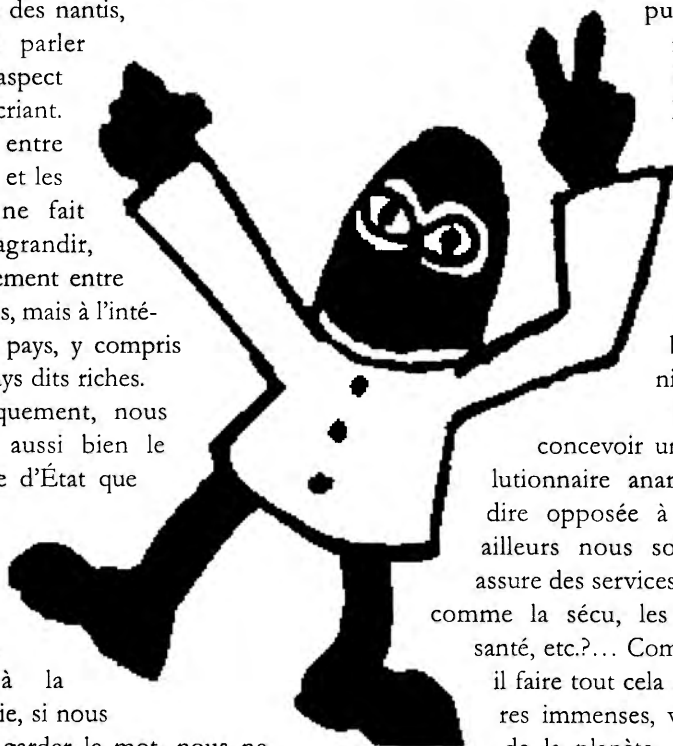
Nous voudrions une gestion participative, pour reprendre un mot à la mode, une administration autogestionnaire, pour retrouver un vocabulaire plus conventionnel chez nous. Bref, tout l'opposé de la délégation de pouvoir.

Devant la déroute des analyses de référence traditionnelles, les anarchistes sont bien embarrassés. Nous avons ainsi pu voir des conférences, au début des années 1990, organisées par la Libre Pensée, pour la défense de l'Etat face à la menace du voile islamiste. Plus près de nous, des anarchistes manifestent pour la sauvegarde

des services publics, ce qui revient à renforcer l'Etat. De la même façon des copains s'opposent aux langues vernaculaires, en ce qu'elles briseraient l'unité de la nation!

Comment

concevoir une action révolutionnaire anarchiste, c'est-à-dire opposée à l'Etat, si par ailleurs nous souhaitons qu'il assure des services fondamentaux comme la sécu, les transports, la santé, etc.?... Comment pourrait-il faire tout cela sur des territoires immenses, voire au niveau de la planète, sans avoir une police? Comment pouvons-nous nous déclarer autogestionnaires et



fédéralistes et prétendre sauvegarder l'unité nationale ?

Ce paradoxe ne cesse de nous interpeller. À cause de lui nous nous sommes biens gardés, ces dernières années, d'entrer, dans ces actions, pour ne pas renforcer l'Etat. Tout en reconnaissant qu'il assure des fonctions fondamentales dans la société actuelle. Se prétendre anarchiste aujourd'hui impose de résoudre ce dilemme, et de proposer une réflexion et une stratégie qui permettent à la fois de supprimer l'Etat et d'assurer de façon satisfaisante les fonctions dont il se charge. Nous n'avons pas la prétention d'avoir trouvé *La* solution, mais nous profitons de l'opportunité pour présenter des pistes que nous avons commencé à explorer. Elles sont au nombre de trois.

La première vise à dépasser l'interrogation du début de cette réflexion. Au lieu de vouloir changer les gens ou la société, ce qui conduit rapidement à une position autoritaire, si nous décidions de prendre les gens comme ils sont, et le monde tel qu'il est ! Si nous construisions, nous organiserions plus exactement, notre vie en fonction des gens qui la composent. Au lieu de perdre son temps pour que celui-ci soit un peu moins voleur, ou un peu moins menteur (et même pas du tout si on est satisfait aux phantasmes sécuritaires), si nous aménagions l'espace dans lequel nous vivons avec lui, pour qu'il nuise le moins possible et qu'il puisse y développer ses « bons côtés » ? Peut-être serons-nous obligés de limiter la liberté de mouvement peut-être serons-nous obligés de limiter la liberté de mouvement d'un pédophile, mais peut-être aussi l'expression valorisée de ses qualités limiterait-elle son agressivité envers les enfants.

Ce qu'il ne faut surtout pas, c'est que celui qui a nui au groupe puisse échapper à toute sanction au motif que nous sommes contre l'autorité. Il faut que chacun soit respecté par tous, et que tout bafoué puisse obtenir justice du groupe auquel il appartient. À chaque communauté de trouver, au cas par cas, l'action qu'elle doit faire pour rétablir la justice, sa justice.

Ce groupe social que nous imaginons, en perpétuelle adaptation, ne peut être que de petite taille : un hameau, un village..., mais jamais une mégapole. Sinon il faudra une autorité qui s'entourera de « polices », et le schéma hiérarchisé reprendra le dessus. Il faudra voir à l'usage ce qui peut être fait en sachant que chaque unité sera

unique, et que ce qui sera possible ici ne le sera pas là-bas et vice-versa.

De la même façon notre rapport au monde, à la nature, ne sera pas dominant, mais collaborateur. Fini d'éradiquer. Finis les produits « anti ». Vive la recherche des équilibres, les trucs pour faire avec ! Ce qui ne va pas être sans conséquences sur l'agriculture, l'urbanisme, la médecine, etc. Mais quelle richesse que de communier avec l'ensemble du vivant en comprenant que le moindre microbe, chaque parasite, comme chaque oiseau... a sa place, joue un rôle et contribue à l'harmonie dont nous sommes acteurs, spectateurs et bénéficiaires.

Ce texte mélange sans vergogne la description d'une société « utopique » et les mécanismes pour parvenir à plus de liberté, bien que nous ne puissions pas dire ce que la liberté concevra demain. Heureusement ! Elle peut très bien accoucher d'une « organisation » totalement inédite ! Nous sommes comme le marcheur qui avance sur une route sinueuse. Il ne voit pas plus loin que le prochain virage. Quand il l'aura atteint, il saura où mène la route (jusqu'au prochain virage). Il pourra alors la quitter, la poursuivre ou rebrousser chemin, mais pour avancer, jusqu'au prochain virage, il lui faut une motivation. S'il n'avait rien à attendre pourquoi irait-il ? De la même manière nous projetons des anticipations qui ne visent pas à régir demain, mais à stimuler notre désir d'aller au-delà du virage.

Dans un domaine où tout reste à faire, nous sommes comme des enfants qui découvrent le monde. Au fur et à mesure qu'ils voient la vie ils se projettent dans l'avenir. Ils veulent être ceci ou cela, faire telle ou telle modification. Plus ils apprennent, plus leurs projets changent, mais sans cette anticipation permanente, ils n'auraient pas de motivation à continuer l'apprentissage. Un jour nous poserons notre sac. Ce ne sera pas grave, si nous avons incité des « enfants » à poursuivre le chemin « jusqu'au prochain virage ».

La deuxième piste découle logiquement de ce que nous venons d'écrire. Elle consiste à renoncer à la technique génératrice de hiérarchie. Vouloir faire exécuter le « travail » par des machines a pour conséquences de polluer, de détruire une partie non négligeable de nos ressources, de créer le salariat et donc du chômage et, surtout, de générer une structure pyrami-

dale qui entretient l'État et appelle la mondialisation étatique uniformisante.

Plus la technique se complique, plus elle fait appel à des connaissances hyperpointues. Pour l'acquérir il faut sélectionner des étudiants depuis l'école primaire, les mettre en concurrence dans des grandes écoles ; les « stocker » dans des labos et trouver des sommes énormes. Le pouvoir qu'acquière ces mégastuctures ne cesse de croître et d'imposer leur forme d'organisation au monde entier.

Vouloir se dispenser des tâches élémentaires à notre survie, comme produire notre nourriture, relève déjà de l'inconscience. Des machines respirent-elles à notre place ? Non ! Alors pourquoi devraient-elles manger pour nous ? Car en est-il autrement quand nous allons dans les fast-foods où la nourriture est pré-mastiquée pour aller plus vite ?

La société technicienne ne peut pas coexister avec l'autonomie et encore moins avec l'autogestion. Il lui faut la hiérarchie, la concentration et d'énormes moyens financiers. L'anarchie ne peut pas se concevoir dans un tel contexte.

Certains objectent qu'Internet a été conçu par des anarchistes. Disons plutôt qu'ils ont détourné un projet militaire. Force est de constater que sans la Silicon-Valles il n'y aurait pas d'ordinateurs, qu'Internet ne profite qu'à une infime minorité de gens de par le monde, bien que tous paient la facture. En faisant croire aux pauvres qu'ils pourront un jour accéder à cet outil « porteur de liberté », on les ferme dans un réseau d'illusions, on les coupe de la vraie vie. Bref on les appauvrit encore plus, en leur faisant perdre leur culture au profit d'un mirage virtuel.

Pour tenter de s'approcher de l'idée libertaire, il faut recréer des petites cellules autonomes et autogérées qui expérimenteront une vie libre et responsable. Est-on responsable quand on achète tout ce dont on a besoin, quand on fait tout faire aux autres, quand on va travailler à produire le contraire des ses convictions pour « gagner sa vie » ?

Chaque groupe fera ce qu'il peut. Il ne sera ni meilleur ni pire qu'un autre. Il n'y a pas de hiérarchie des actions. Par contre, il faudra créer une (des) structure(s) fédéraliste(s) de ces expériences, pour échanger, s'épauler, s'encourager, s'informer, se compléter... Ce sera notre Internet à nous et les messages que nous recevrons ne seront pas virtuels.

Enfin, pour ceux qui le voudront, ou y seront contraints, il faut proposer le volet combattant, la troisième piste de cette recherche.

La société technicienne a interdit toute révolution : la police peut intervenir avant que nous ayons ouvert la porte de notre maison pour nous rendre à la manif. Comme elle induit un organigramme hiérarchisé, toute remise en cause d'un chef ne peut que conduire à son remplacement. Le nouveau fera la même chose que le précédent, car la technique normalisée n'induit pas de solutions variées aux problèmes qu'elle prétend résoudre.

Nos petits groupes seront agressés. Ils le sont déjà. La guerre de front n'a aucune chance. Par contre, le harcèlement sur de micro-points peut gêner le pouvoir, l'obliger soit à lâcher ponctuellement du lest (toujours ça de pris), soit à baisser le masque. Ce qui risque d'étendre la contestation, au bout de laquelle il devra céder du terrain pour ne pas perdre la direction des affaires.

Chaque groupe choisira le point sur lequel il se battra, à moins qu'il ne lui soit imposé par l'État. Il restera exclusivement sur ce minuscule aspect, par exemple le refus des vaccinations. Il organisera le combat, le soutien... Il fera apparaître les contradictions du discours officiel...

Ce harcèlement peut devenir porteur de liberté, car il permettra aux acteurs de prendre conscience de leur force, de l'illusion proposée par le pouvoir. S'il est géré de façon autogestionnaire, il devient formateur et génère de multiples autres contestations quand les occasions se présentent.

Il n'y a pas de contradiction entre ce combat et la volonté de ne rien changer aux gens et au monde posée au début. Ces luttes ne s'adressent qu'à des volontaires, elles ne visent pas à remplacer un dogme par un autre, par exemple remplacer l'obligation vaccinale par son interdiction. Elles ne font que réclamer une liberté de choix et d'action. Elles ne visent qu'à refuser des obligations qui sont en contradiction avec la conscience de ceux qui doivent s'y soumettre. Si elles n'ont pas pour conséquence de changer le monde, elles évitent au moins que le monde nous change, elles nous permettent de garder la tête haute, de dire « de cela nous n'avons pas été complices ». Cette dignité retrouvée vaut bien tous les sacrifices sinon toutes les richesses.

Parallèlement à ces actions nous n'oublions pas la vie quotidienne. Car nous n'avons qu'une vie où il n'y a pas de marche arrière. Nous nous devons de vivre notre pensée au quotidien, le plus complètement possible, pour notre bonheur et pour servir d'exemple.

Comment pourrions-nous espérer convaincre si nous ne sommes pas heureux ? Le refus de l'autorité nous impose le succès « ici et maintenant », pour alimenter notre mouvance et la pérenniser. Cette obligation se conjugue parfaitement avec l'objectif du début : vivre avec les gens tels qu'ils sont. Nous essayons d'être nous-mêmes, pour voir ce qui en sort et donner l'exemple. Si d'ailleurs chacun refusait d'agir contre ses convictions, le monde changerait et prendrait une véritable dimension humaine.

Lorsque demain la répression s'abattra sur nous, ce qui n'est pas sûr, ou lorsque le monde s'effondrera sous l'emprise d'un cataclysme ou d'une pollution effroyable, ce qui est plus probable, nous partirons au moins avec le sentiment d'avoir eu des moments de bonheur, et non cocus de n'avoir jamais atteint l'horizon.

Nous sommes conduits à édifier dès maintenant des espaces de vie, des unités économiques ou géographiques tendant à fonctionner selon des principes libertaires-autogestionnaires. Les exemples de réalisations sont multiples et divers : Ambiance-bois et le réseau Repas, les multiples expériences coopératives et communautaires, Longo maï, les écovillages, etc.

Par ailleurs, même dans des institutions, des structures, des instances qui n'ont rien de libertaire, nous pouvons inciter à un fonctionnement qui se rapproche de l'autogestion libertaire. Bien sûr, il n'est pas question d'autogérer une caserne, une prison ou une centrale atomique, mais une entreprise, un conseil municipal, une association peuvent rechercher un fonctionnement non-hiérarchisé, basé sur l'égalité et la solidarité.

Voici un exemple tout simple. Pour fonder une association, la préfecture donne des modèles de statuts dans lesquels il y a un président et où l'ordre du jour de l'assemblée générale est fixé par le bureau de l'association. Si vous tapez des poings sur la table (au sens figuré bien entendu) vous obtiendrez l'enregistrement de l'association avec seulement le nom des quelques responsables sans indication du rôle de chacun (c'est la loi, le reste est une exigence illégale). Ces responsables for-

meront un collectif et, si vous lui refusez le droit de codifier l'assemblée générale, vous arrivez à une association qui vivra de tous ses membres. Nul n'y commandera, mais tous y participeront. Y réussir est déjà un acte fondateur et fédérateur du groupe qui montre un chemin différent. Reste à l'explorer... « jusqu'au prochain virage ».

Voilà ce que nous voulions dire : fruit d'une vie passée à combattre, de bien des erreurs, mais aussi de bien de joies. Nous pouvons illustrer cela de multiples exemples, mais nous croyons ces quelques lignes assez explicites pour éveiller l'attention et susciter un débat pour lequel nous sommes prêts. ▣

Les nouveaux pro-fêtes anarchisme et culture aujourd'hui

Depuis quelques années, le mouvement techno s'impose comme un mouvement culturel essentiel dans notre société, un espace de nouvelles expériences. Nous allons tenter d'établir quelques connexions entre ce mouvement culturel, en fait entre sa manifestation la plus underground (au départ) et la plus radicale, à savoir la rave, et une certaine conception de l'anarchisme aujourd'hui. Nous allons analyser dans quelles mesures la rave constitue une nouvelle expérience de l'espace, du temps, de l'autre qui produit finalement une nouvelle expérience du politique.

LA CONCEPTION LA PLUS pertinente de cette nouvelle expérience de l'espace a été développée par Hakim Bey et sa notion de TAZ : Zone Autonome Temporaire². Notion qui modifie la forme même de la lutte politique : *La TAZ est comme une insurrection sans engagement direct contre l'Etat, une opération de guérilla qui libère une zone (de terrain, de temps, d'imagination) puis se dissout, avant que l'Etat ne l'écrase, pour se reformer ailleurs dans le temps ou l'espace.*³ Si bien que la rave est cette enclave éphémère qui échappe au pouvoir et à sa répression⁴. La rave définit alors un no man's land, un territoire hors géographie, une zone non-répertoriée : *La « machine de guerre nomade » conquiert sans être remarquée et se déplace avant qu'on puisse en tracer la carte.*⁵ Ce no man's land est effectivement avant tout un nomade's land qui refuse l'ancrage territorial ; la sédentarisation équivalant à sa mort. C'est d'ailleurs ce nomadisme qui différencie la TAZ de la

psychogéographie des situationnistes qui avaient également pour ambition d'accorder l'espace aux désirs de l'homme, ce que fait de manière éphémère et nomade la rave. La lutte politique dès lors ne se situe plus dans une logique d'affrontement, d'opposition frontale à l'Etat, dans la manifestation ostentatoire d'une présence militante mais dans une stratégie de l'effacement : *Je voudrais suggérer que la TAZ est dans un certain sens une tactique de la disparition.*⁶ Il ne s'agit donc plus de manifester son opposition dans un face à face perdu d'avance avec l'Etat, mais de la pratiquer ailleurs, « dans son dos » si l'on peut dire. La rave définit donc un nouveau rapport à l'espace qui modifie la nature de la lutte politique. Nouvelle expérience de l'espace corrélative d'une nouvelle expérience du temps.

En effet, la TAZ produit un no man's land, une béance spatiale, mais elle produit également, comme tout carnaval, comme toute fête véritable, un intervalle temporel :

*Les anciens concepts de jubilé et de saturnales se fondent sur l'intuition que certains événements échappent au « temps profane », à l'Arpenteur de l'Etat et de l'Histoire. Ces jours de fête occupaient littéralement des vides dans le calendrier, des intervalles intercalaires.*⁷ Intervalle qui est une sortie du temps social. C'est pourquoi la rave, sans passé ni avenir, est une intensification du présent : *la TAZ ne se soucie guère du « a été » ou du « sera »*⁸. Bouleversement temporel qui est lié à la nouvelle expérience spatiale de la TAZ mais aussi à la structure même de la musique jouée en rave, du mix car le

Capitaine Mission

mix permet : *à l'auditeur de s'approprier le flux sonore sans se soucier d'un début et d'une fin, d'un passé et d'un futur, mais en ayant la constante perception du présent : la techno dit constamment « maintenant ».*⁹ Il ne s'agit donc pas du « no future » des punks qui est une abolition nihiliste de l'avenir mais un refus de l'avenir en tant que projection, projet c'est-à-dire comme disait Bataille « la remise de l'existence à plus tard ». La rave rend donc manifeste la présence d'un ici-maintenant qui refuse l'attente d'un ailleurs-après plus que nous promettent la politique et la religion. Ce qui rejoint tout à fait le mot d'ordre de Marcel Duchamp : *Notre force tout entière est dans cette certitude : nous n'avons pas d'avenir à vendre, seulement un présent où jouer. C'est les curés qui vendent de l'avenir.*¹⁰ La rave est précisément cet espace temporel où l'on joue dans le présent ; jeu qui est un défi à la société et qui permet de lutter contre le conditionnement qu'elle impose : *Le moment de la rave, la nuit, en rupture avec le temps socialement organisé, est lui-même propice à un déconditionnement de la pensée.*¹¹ Ce déconditionnement, cette déprise des règles de la société engendre une nouvelle conception de la communauté qui produit une nouvelle expérience de l'autre.

Le temps et l'espace sociétaux étant abolis, la rave définit un nouveau rapport du vivre-ensemble en-dehors des schémas préétablis : *La famille est fermée par la génétique, par la possession par l'homme de la femme et des enfants, par la totalité hiérarchique de la société agraire/industrielle. La bande*¹² *est ouverte – certes pas à tous mais, par affinités électives, aux initiés liés par le pacte d'amour.*¹³ La communauté est

alors définie par la plus belle des lois : la loi du désir. Ces affinités électives vont à l'opposé des contraintes imposées par l'ordre sociétal : *Ce qui donne à vivre les communautés les plus ouvertes et les plus libres qui soient, des communautés non prescriptives et non coercitives où se « mixent » et se suspendent les déterminations ethniques, raciales, religieuses et politiques, où le transcendant et l'immanent (la Nation, la Race, le Sang, l'Idéal...) ne sont plus ce qui fonde l'être-en-commun. En somme, ce qui était privé auparavant (le goût, les émotions...), devient public et fondement de l'être-ensemble aujourd'hui ; de même ce qui était public, fondement du transcendant, du social, (le religieux, le racial, l'ethnique...) tend actuellement à devenir privé. C'est ainsi que le fondement de l'être-ensemble se transforme lui aussi. Il n'est plus rigide, stable, universel et éternel, mais devient fluctuant, mouvant, nomade, pluriel, et éphémère.*¹⁴ D'ailleurs, ceux et celles qui ont participé à une rave ont ressenti ce nouveau rapport à l'autre, ce sentiment sans se connaître d'appartenir non pas à la même famille (rapports hiérarchiques verticaux) mais à la même bande, la même communauté (rapports non-hiérarchiques horizontaux). Il est vrai que l'usage de stupéfiants, notamment l'ecstasy, facilite, favorise ce mouvement d'empathie qui établit une communication libre entre les individus. Mais si la drogue participe de cette nouvelle expérience de l'autre, elle n'en est pas constitutive (une consommation identique dans un autre contexte ne procure pas nécessairement cet effet) dans la mesure où c'est aussi cette nouvelle expérience de l'espace et du temps qui la permet.

La rave comme nouvelle expérience de l'espace, du temps, de l'autre correspond finalement à une nouvelle expérience du politique¹⁵. En effet, cette nouvelle communauté horizontale rejette tout principe d'autorité à la base de toute pensée politique : la rave comme espace où plus rien ne fait autorité. La politique n'est plus une finalité, elle devient une pratique. La rave est politique¹⁶ de fait, par son existence même par ce refus de l'autorité : *La fête naît pour ainsi dire du sacrifice de l'ordre et de l'utilité. Elle n'existe que de les déborder et de dérober le sol commun sur lequel ils se fondaient et organisaient l'existence. Ce qu'elle fait surgir par là, c'est un rapport où les êtres singuliers n'ont plus besoin de vérité et d'autorité, quelles qu'elles soient, pour s'entendre et*

*pour être ensemble.*¹⁷ C'est pourquoi « le droit à la fête » n'est pas la revendication de petits-bourgeois, défendant un nouveau loisir (c'est l'Etat qui organise les loisirs alors que la rave s'organise contre l'Etat) mais bel et bien le message des nouveaux pro-fêtes de l'anarchisme : « *Se battre pour le droit à la fête* » n'est pas une parodie de la lutte radicale, mais une nouvelle manifestation de celle-ci.¹⁸ Ainsi, la rave comme nouvelle expérience du politique permet une nouvelle conception de l'anarchisme, de la tradition anarchiste. Il est vrai que l'orthodoxie anarchiste dans le domaine de l'art est plus un ennemi qu'un allié, selon Proudhon, l'art est la « représentation idéaliste de la nature et de nous-mêmes en vue du perfectionnement moral et physique de notre espèce », conception humaniste et moralisante qui n'est plus tenable.

Le combat anarchiste contre l'autorité (qui même s'il ne prend pas la forme de la lutte ou de la revendication est effectif dans la rave) est aussi un combat contre l'autorité anarchiste en tant qu'orthodoxie. Rappelons ici la mise en garde salutaire de Tomas Ibanez : *Il y a même parfois, pas toujours certes, une certaine corrélation entre le souci d'une bonne connaissance de la culture libertaire et un intégrisme, un dogmatisme, une orthodoxie qui jurent avec l'ouverture d'esprit proprement libertaire.*²⁰ Attitude pieuse et servile qui transforme les libertaires de créateurs de nouveauté en simples gardiens de musée²¹ et qui reproduit la soumission habituelle au politique inculqué par l'Etat : *L'homme de l'Etat est l'homme du monde de la fausseté efficace, du bonheur définitif de la servitude volontaire ; il est celui qui demande, comme la substance de sa vie, une bonne épaisseur à la banalité praticable.*²² L'anarchisme est toujours un anarchisme, il ne peut se figer dans une orthodoxie ni même une culture au sens de célébration et entretien d'un panthéon (fût-il anarchiste) : *Ce qui fait la force de la pensée libertaire, ce qui en constitue l'attrait, ce qui en fait la beauté, ce qui la rend si dangereuse, c'est précisément sa portée anti-culturelle. C'est le fait qu'elle résiste à toute réduction à la culture.*²³ Et Ibanez de poursuivre : *Si c'était une culture ce serait une culture du plus grand impossible qui soit pour une culture, puisqu'elle serait une culture de l'impossibilité d'être une culture,*²⁴ ce qui rejoint la définition bataillienne : L'anarchisme est l'expression la plus

onéreuse d'un désir obstiné d'impossible. La fête ou la rave en tant que destruction de l'autorité permet donc une nouvelle expérience du politique : *[la fête] est constituée de trois éléments essentiels : le jeu, la rupture avec le quotidien et la transgression, la transcendance. [...] Cette rupture, pour être complète, est toujours liée à une subversion de la règle, à la transgression de l'ordre social et des interdits.*²⁵ De plus, cette rupture si elle est éphémère n'en a pas moins un impact durable : *La fête devient alors une manière d'être au monde et non un moyen d'en sortir,*²⁶ ce que confirme Hakim Bey : *Les soulèvements, comme les festivals, ne peuvent être quotidiens – sans quoi ils ne seraient pas « non-ordinaires ». Mais de tels moments donnent forme et sens à la totalité d'une vie.*²⁷ Par conséquent, à partir du moment où toute autorité est détruite, où plus rien ne fait autorité, l'expérience du politique n'est plus la pratique de la foi en un dogme et un avenir mais l'expérience de la destruction de cette foi, véritable mise en œuvre politique de la liberté, réelle politique libertaire.

Nous avons donc établi des connexions entre l'anarchisme et les raves en tant que nouvelle expérience de l'espace, du temps, de l'autre qui débouche sur une nouvelle expérience du politique telle qu'a pu la définir Duchamp : *Ce que nous voulons nous ouvrir, c'est la possibilité d'une vie qui s'arrache aux logiques de la ruche, ici et maintenant, et construire notre existence dans les hasards du jeu – avec la matière, l'espace, le temps et les autres.*²⁸ Conception à la fois à la fois ludique et lucide de l'existence : *Affirmer la part du dérisoire de l'existence, c'est le seul moyen de se donner la possibilité de l'aimer en liberté.*²⁹ La liberté se définissant par l'aphorisme anarchiste³⁰ : « ni Dieu ni maître », nous était déjà prévu, prédit par Nietzsche il y a un siècle, comme le don d'une parole qui serait adressée, à « nous », qui légers de tous nos pères avons déjà un pied en dehors de l'Occident, celui précisément avec lequel nous « dansons » au son techno de notre présent dyonisien.³¹

Tentons maintenant d'appliquer cette approche lucide et ludique à l'anarchie même³², dans un nouveau dictionnaire de l'anarchie : **L'anarchie même.** ▣

NOTES

1. Nous emploierons ce terme consensuel bien qu'il ne soit guère utilisé dans le milieu précisément des « teufeurs » qui parlent plus volontiers de « teuf » c'est-à-dire de « fête » (en verlan) ou de « free » (abréviation de « free party » : ces fêtes en effet sont libres d'accès donc gratuites).

2. TAZ, *Zone Autonome Temporaire*, Hakim Bey, éd de l'Eclat, 2000.

3. *Ibid.*, pp. 13-14.

4. Cette invisibilité n'est malheureusement pas toujours effective et la rave une fois située, localisée devient aux yeux du pouvoir une fête illégale qu'il s'applique (ce depuis le début du mouvement dans les années 1990) à réprimer : la loi Mariani n'étant que l'aboutissement institutionnel de ce tout répressif : peines de prison ferme pour les organisateurs, saisie du matériel (quand il n'est pas tout simplement détruit par les forces de l'ordre comme ce fut le cas à plusieurs reprises)...

5. *Ibid.*, pp. 15-16.

6. *Ibid.*, p. 62.

7. *Ibid.*, p. 20.

8. *Ibid.*, p. 39.

9. Raver, Astrid Fontaine et Caroline Fontana, Anthropos, éd. Economica, 1996, p. 31.

10. *La politique mise à nu par ses célibataires même*, Marcel Duchamp, L'Echiquier Marcel Duchamp, 1977, p. 55.

11. Raver, *op. cit.*, p. 25.

12. Il est d'ailleurs singulier que l'on ait parlé de la bande à Bonnot.

13. Bey, *op. cit.*, p. 19.

14. *La Techno, un laboratoire artistique et politique du présent*, Michel Gaillot, éd. Dis voir, 1998, p. 39.

15. L'anarchisme doit être contre cette pensée (du) politique.

16. À la limite, ceci doit être pensé mais surtout vécu, comme dit Hakim Bey, « compris dans l'action ».

17. Gaillot, *op. cit.*, p. 18.

18. Bey, *op. cit.*, p. 22.

19. *La culture libertaire, actes du colloque international, Grenoble, mars 1996*, Atelier de création libertaire, 1997, p. 279.

20. *Ibid.*, p. 19.

21. *Ibid.*, p. 22.

22. Duchamp, *op. cit.*, p. 17.

23. *La culture libertaire, op. cit.*, p. 23.

24. *Ibid.*

25. Raver, *op. cit.*, pp. 68-69.

26. *Ibid.*, p. 66.

27. Bey, *op. cit.*, p. 12.

28. Duchamp, *op. cit.*, pp. 45-46.

29. *Ibid.*, p. 55.

30. Qu'il ne faut pas oublier d'appliquer à l'anarchisme lui-même.

31. Gaillot, *op. cit.*, p. 69.

32. En fait, un nouveau catéchisme qui n'en est pas un.

« Nous avons un avenir à pendre et un présent où jouer »

Anarchie

L'anarchie ne peut se contenter de l'anarchisme.

Bombe

L'anarchie est une bombe verbale qui explose ici maintenant, inscrivant l'action dans un nouveau temps social, dans l'instabilité du présent. L'anarchie n'est pas l'attente du futur mais l'attentat du présent.

Critique

L'anarchie est une science, un discours critique, littéralement et dans tous les sens. L'anarchie fondamentalement est un instrument critique puisqu'elle est contre, qu'elle theorise, qu'elle se révèle en crise et qu'elle est inquiétante (surtout pour nos démocraties consensuelles).

Dissidente

L'anarchie n'a pas d'héritage, n'est pas la descendante mais la dissidente, elle est toujours un anar schisme.

Extase

L'anarchie est la sortie, l'extase de l'anarchisme.

Fête

Après la propagande par le fait, la propagande par la fête.

Gueuler

L'anarchie crie la vie à mort.

Hasch

L'anarchie refuse à la raison d'avoir raison sachant que la raison est toujours la raison marchande et/ou étatique. Pour changer le monde il faut d'abord changer son regard.

Idéologie

L'anarchie n'est pas une idéologie mais une idée hors logis, dans la rue.

Joie

L'anarchie n'a plus de prophète mais des pro-fêtes qui vivent au rythme de la décadence festive.

Kounine à bas

L'anarchie renie tout jusqu'à ses racines, c'est en cela qu'elle est radicale.

Liberté

L'anarchie est la liberté libre comme absolu concret.

Langue

Si la langue est fasciste, comme la poésie se bat contre la langue, l'anarchie doit être poétique.

Musique

La musique combat le silence du temps. Elle est la chance pour la vie d'être une orgie perpétuelle.

Non

L'anarchie affirme la négation jusqu'à l'absence.

Objection

L'anarchie est réfractaire au sens où elle refuse de se taire face au bruit monotone de la propagande du consensus spectaculaire marchand.

L'anarchie est réfractaire au sens où elle ose se taire, refusant par son silence le débat fictif, la négation complice d'un système qui entretient ses contestations polies pour s'auto-légitimer et éluder son caractère totalitaire.

Pouvoir

L'anarchie refuse le pouvoir. Il ne s'agit pas de prendre le pouvoir ni même de mettre l'imagination au pouvoir mais d'imaginer l'absence de pouvoir révélant ainsi le pouvoir de l'imagination.

Question

L'anarchie remet la vie en question en posant la question de la vie.

Rire

L'anarchie est le rire de la communauté. Il n'y a de terrorisme que de la dérision.

Sexe

L'anarchie est l'orgasme d'une communauté de desirs. Elle ne peut être

permanente car elle est un paroxysme. Après l'orgasme, l'anarchie disparaît laissant place aux désirs dont la rencontre va reproduire l'orgasme.

Tracts

L'anarchie préfère à la compromission et à la médiation des tractations l'intransigeance immédiate (tout, ici, maintenant) des tracts.

Urgent

L'anarchie n'a pas de pertinence historique, elle est l'impertinence du présent.

Vie

L'anarchie change la vie en tant qu'elle envisage la vie et la dévisage mais surtout la fait rougir de honte ou de plaisir jusqu'au noir.

Will

L'anarchie ne lance pas d'appels à un futur utopique mais fait la démonstration d'un présent possible.

X

L'anarchie est l'inconnu(e) de l'anarchisme.

YIN / YANG

Si la transgression du système renforce le système, l'anarchie est la disparition du système.

Zéro

L'anarchie doit être maintenant, non pas au sens du maintien figé d'un parti-cipe présent mais au sens d'un présent possible, d'une présence qui revendique et démontre hic et nunc que la vraie vie ne doit pas être ailleurs. L'anarchie n'est pas l'attente du grand soir elle est la création de l'aurore.

quoiqu'il arrive, gardez la tête froide !



Sur la nation

Devrim Boy

LE SENTIMENT NATIONAL est sanguinaire et n'a de couleur que le rouge du sang et le blanc du linceul. La mort est au centre de l'idéologie nationaliste. Deux mots sont immédiats à la nation : épuration et discrimination.

Épuration est le mot d'ordre du dévouement à la nation et la discrimination se fonde sur une consistance globale, sur des prolongements dans le détail et l'infiniment petit. Pour prouver votre défaillance, on a recours à l'interrogatoire et au prélèvement de votre sang, c'est chose courante en milieu national. Mutilation sans trace visible à l'œil nu, inspection des cellules : rien ne doit trahir votre appartenance au groupe national. La notion de groupe exige, dit-on, celle de déchet de même que tout corps vivant se débarrasse de ses excréments. Sur ce propos, la logique nationale se veut impitoyable et ordonne, par souci de cohésion du groupe, jusqu'à la pureté du lait maternel. La mère-nation nourrit ses enfants de son propre sein et ceux qui de cette fontaine intarissable n'ont pas reçu le liquide électif sont d'emblée exclus et rangés dans des catégories, autre manière d'éliminer. Ainsi faut-il présenter patte blanche à l'entrée du dogme nationaliste : la pureté est supposée seule liqueur en droit d'irriguer vos veines. Tant que votre sang ne vous dénonce pas, vous serez entourés d'une famille de semblables.

Vous qui pénétrez dans le temple de la nation, laissez votre cerveau à l'entrée, il ne vous sera d'aucune utilité. La passion ne fait pas bon ménage avec la raison. Il y a par nature incompatibilité d'humeur : de même qu'entre le fana-

tique et le sage, le zèle et la béate dévotion du premier se dressent contre la retenue et le recul magnanimes du second. Avant d'intégrer une armée uniforme, on vous soumet à des tests discriminatoires pensés sur la base des apparences. L'examen a vraiment toutes les chances de réussir si par bonheur votre nom et votre accent correspondent au modèle vénéré. La chasse peut commencer, les chiens sont lâchés. Les soldats sont nombreux et les arrières solides : c'est d'une guerre sainte dont il s'agit car qu'est-il plus honorable que le combat pour le sang ? La liaison par le sang, la noblesse qu'elle sous-entend, relèvent de la sève qui fortifie l'arbre. C'est une forêt peuplée de corps identiques qui se dressent face aux autres, aux impies. Le désordre n'y est pas admis comme la propreté, résultat de l'épuration, est mise au-dessus de tout.

L'écologie du sentiment national n'est pas verte. Je le répète, elle est d'un brasier rouge et d'une cendre blanche. C'est un bois qui ne brûle pas et la cendre dont je vous parle est celle des ennemis incendiés sur l'échafaud de la différence. Ce qu'appelle le sang, la raison ne peut s'en faire l'écho. C'est ainsi que se justifie, aux yeux des nationalistes, le sentiment indéracinable selon lequel les tuyaux de la machine nationale promènent une substance sacrée qui place naturellement celui ou celle dont elle draine la bêtise au-dessus de tout et, par-dessus tout, des impurs. La nation est une tombe pour ceux qui s'en désolidarisent, pour ceux qui ne peuvent satisfaire les exigences requises par la reconnaissance nationale, quoi que fût leur volonté à le faire. Irréversible, la sélection est aussi naturelle – c'est-à-

dire perçue en tant que telle – et naturellement effectuée. Parce qu'il suffirait de ne pas apparaître avec le bon costume et de réciter le mauvais texte pour que la scène où vous vivez se métamorphose en théâtre d'un autodafé. L'acte de devenir est une objection majeure à la nation : on naît membre de la nation, on ne le devient pas. Cela implique la mort de l'avenir en même temps que le refus de vivre l'instant. La nation se nourrit de passé et dévore l'Histoire jusqu'à faire vomir. En vue de conserver la qualité de ce que l'on voudrait pur, l'on doit supprimer les tares selon le mode de la destruction physique, phénomène qui débute par la mise à l'écart et l'isolement : l'ostracisme sert d'appui à la théorie nationaliste. Mais c'est d'un encerclement dont je devrais parler : on enferme, on cerne, on menace jusqu'à l'étouffement celui ou celle qui, au contraire de ressembler et rassembler, dissemble et désassemble.

Mieux : la dissemblance et le désassemblage s'opposent à la nature même de la nation. Nature d'ailleurs contre-nature en ce que les dispositions à la ressemblance et à la dissemblance sont inscrites dans la Nature au même niveau que le rassemblement et la désagrégation. Pourtant, semer la dispersion ou n'en apparaître que le germe douteux constituent des motifs d'arrestation à des frontières plus que jamais arbitraires, les barricades de la Patrie. C'est que ne pas ressembler aux autres, ne pas être comme eux rassemblés sous l'éten-dard sacré, sous le flambeau qui éclaire tous les visages d'une même couleur, sous l'unique figure, le toit commun du grand destin de la nation, cela peut jeter sur soi la suspicion de ceux qui n'ad-

mettent pas la différence. À moins que cette distinction, justement, ne relève du mérite national.

C'est cela même la préférence nationale : on préfère que vous ne présentiez aucune raison de s'inquiéter sur votre provenance. On préfère ne rien avoir à débusquer. Le contraire vous destinerait, par un mouvement naturel, dans le camp adverse et c'est au nom de l'exemple, comme à chaque fois, que votre disparition passera sous silence.

L'ordre national, doux pléonasme – ô rare douceur –, hait le bruit et l'agitation qui perturbent la fermentation du sang national. C'est de ce breuvage que l'on saoule la planète entière, et l'on oblige à ressentir une ivresse salvatrice là où l'on dicte sans scrupule – et de fait – la consommation d'un vin docilisant. J'ai la gueule de bois comme d'autres énergumènes pas encore intoxiqués, résistants qui supportent mal cette vigne imbuvable. Tous les jours je pisse un peu de nation. Ça me brûle et j'en ferais bien un calcul rénal, un excrément de plus que j'évacuerais sur le tas d'ordures qui gît à mes pieds et imprègne l'air que je respire. La nation m'étrangle et je suffoque à l'idée de la savoir autour de moi. Je suis assujetti au règne de la nation : que pourriez-vous y faire enfants et pupilles de la nation ? Je ne demande rien d'autre que la grâce de votre président et l'extradition vers un asile sans nation. Qu'il veuille bien aussi

me rendre ma solitude, celle qu'il me vole chaque instant, aidé de sa troupe d'institutions et de son troupeau d'électeurs qu'il dirige avec bergétude.

Je voudrais une autre scène où je ne puisse me battre que pour le plaisir de me battre et de m'abattre, pour la jouissance que cela procure. Plus de grossières fatigues sottement entretenues au nom de l'effort indispensable qui enjoint de vivre ensemble, sous le même chapiteau. Assez des applaudissements recueillis pour la postérité et que je devrais restituer au nom de la réciprocité, du don et du contre-don, juste avant de mourir, juste avant que je ne sois dépouillé au point de ne plus pouvoir prononcer le moindre mot, le moindre regard.

J'ai soif de nouvelles lois, inédites et indicibles, qui ne me rappellent rien de mes anciens geôliers. Je voudrais ma nouvelle cellule aussi vaste que le corps universel, avec des murs aux parois inoffensives et accueillantes, aux couleurs lumineuses et souriantes. Ô murs inexorables et incontournables, qu'y a-t-il en vous d'insurmontable : le corps, la pensée, la prière ? Qui donc osera se souvenir de l'inconcevable infini ? Ô tous ces murs qui charpentent le ciel et soutiennent les horizons étoilés : vous me gâchez le paysage, les murs.

Juste une heureuse bataille et quelques sourdes chahutes. Que la vie

recouvre son droit fondamental à l'existence et une raison d'être originelle enracinée je ne sais où : j'ai nommé la vie et rien d'autre que la vie. La vie avec ou sans vous mais enfin de la vie. De la vie jusque dans le blanc des yeux et le bleu des regards. De la vie jusqu'à ce que mort s'ensuive ! ▣

Shenzhen, Chine Populaire,
le 27 février 1998.

Post-scriptum sur la nation:

L'amour de la nation, c'est un respect profond des valeurs inhérentes à la maternité, une soumission admirative aux autorités qu'imposent massivement toutes idées que l'on puisse se faire de la paternité.

La nation, c'est l'aboutissement du mythe de la création rapporté par Homère dans L'odyssée. En somme, il est grand temps de produire une nouvelle mythologie fondatrice de ce que sera l'avenir immédiat: la vie dans mille ans.

De la misère en milieu humain

CE QU'IL Y A de plus frappant à mesure que l'on découvre la vie, c'est la misère que vous cache le masque de l'enfance. Affronter un monde déjà bâti, prêt à l'usage et entraîné contre tous les coups, n'est-ce pas là un premier désavantage dans une manche qu'avec le minimum de lucidité et de maturité requis l'on sait d'avance perdue ? Où que la tête se tourne, l'horizon funèbre s'affiche avec le triomphalisme exaspérant des choses trop sûres d'elles.

Dans ces choses, j'inclus les hommes. Eux n'ont jamais conscience, à de trop rares exceptions près, d'appartenir à la catégorie des meubles posés sur le décor qu'ils habitent. Leur aveuglement et leur opiniâtreté dans ce sens sont tels

qu'à force ils s'enlisent. Leurs agissements fonctionnent selon un double mode à première vue paradoxal mais qui, serré de plus près, suit une logique de survie : à l'enfoncement succède une parade pour se tirer de l'étouffement ; puis les dents de la roue infernale mordent un cran supplémentaire faisant glisser un peu plus tous les jours le terrain sur lequel des milliards de pas s'exécutent à l'unisson.

Dans ces choses trop sûres d'elles, j'inclus aussi tout ce qui n'est pas humain : le reste du règne animal, la nature, les objets et tant d'autres choses qui ne sont ni du règne animal, ni de la nature, ni des objets ; tout ce qui peut être vu par l'homme et l'incommensura-

ble continent des choses qu'il ne voit pas ; de l'infini en tant qu'il peut être perçu, qu'il donne à sentir en tant qu'il est pensé ou en tant qu'il saisit quoi que soit. Tout cela est indivisible et ne fait qu'un.

Bien plus : c'est de l'insécable dont je vous parle ici, de ce terreau constituant, de ce ciment fondateur en tant qu'il n'a lui-même aucune origine qu'on puisse lui soupçonner. Ce tout englobe Dieu, les autres divinités, les paquets de croyances et tout ce qui va avec : les rochers originels et les feuillages à venir.

Ces choses mentionnées plus haut contiennent le monde, l'univers, et plus loin que l'univers, les profondeurs atomiques, les abysses cellulaires ; et plus

éloigné encore, tout ce que l'homme ne peut d'aucune manière, en tout lieu et en tout instant, ni concevoir, ni imaginer, ni sentir ou ne serait-ce que symboliser. La langue se noue et cette image ne suffit pas pour décrire ce sur quoi j'aimerais m'appesantir... ce quoi que je ne peux pas imaginer en tant qu'être pensant, animal, objet, chose. L'ordre ici n'a pas d'importance : ce qui pèse, c'est que jamais je ne pourrai avoir suffisamment de recul.

Comment puis-je parler de moi ? Sans doute au moyen de ce qui est commun à tous les hommes : le langage. Mais comment, par quel autre moyen que le langage justement, faire comprendre que cela est déjà trop tard que de vouloir seulement signifier quelque chose ?

Qu'est-ce qui prouve que le moindre mouvement, tenu pour avoir du sens, ait reçu ou émis l'intention de donner autre chose que ce à quoi il était destiné ? Il n'y a pas d'origine aux choses pas plus qu'il n'y a pour elles un avenir comme on tente de nous le faire croire. Que le langage n'ait pas de destin ou qu'on ait pu envisager qu'il ne fût pas, cela convoque autre chose qu'une réflexion menée par une intelligence qui peut comprendre ce genre de données. Cette intelligence, qui pour le moment n'existe au regard de l'extérieur à soi que par le nom qui la désigne — c'est-à-dire intelligence —, contient en mineur, quoi qu'il puisse advenir en tous points de l'espace et du temps, ce à quoi elle sera utile par la suite.

Il y a des degrés de saisie qui n'entrent dans aucune des dimensions que nous connaissons. Je ne sais quel autre nom leur donner à ces degrés de saisie. Ils me sont extérieurs, me contiennent mais je peux les avoir en moi ou être eux-mêmes.

Mon tourment tient peut-être en ces quelques mots : comment accepter que l'on puisse n'être qu'une particule d'un tout compact et dense ? Comment admettre que nous puissions n'être que de la matière comme celle qui compose un meuble ou un pont et qu'en cela nous pouvons être comparés à la pâte fondatrice d'un immense gâteau qui comblerait toute la place, un gâteau métaphore du tout évoqué plus haut ? De sorte qu'en dehors de cette pâte rien n'existe puisque ce qui est, c'est la pâte qui le contient : c'est elle qui précède

l'être et c'est d'elle que découlent les diverses modulations. Ce gâteau est le champ du tout et les degrés de cuisson forment la diversité des étants : il n'y a qu'en lui que toute chose est et se nourrit. Pourtant, c'est le cas de le dire, il arrive souvent que la vie ne soit pas du gâteau.

Les vers de terre nichés dans une pomme coexistent, qu'ils le veuillent ou non, à l'idée de la pomme comme à la pomme elle-même. Nous, les hommes, nous partageons la présence avec d'autres modes indicatifs dont le nombre exact nous sera à jamais inconnu. La pâte du gâteau est infestée de mythes et parsemée d'étants. Elle n'est que pâte parce que je la dénomme ainsi. Elle est, au regard de tout ce qui précède, innommable et c'est déjà trop en faire que de vouloir la cerner par n'importe quels signes, instruments que l'humanité m'a donné à utiliser pour désigner ou parler des choses.

L'invisible, l'impalpable et l'inaudible de même que ce qui peut être vu ou touché ou écouté sont de la matière. Les choses ne se désignent pas, elles sont indicibles et je le répète c'est perdre d'avance n'importe quel combat, ou pari, que de souhaiter signifier quoi que ce soit. C'est ainsi que la guerre et le mot guerre se tuent d'eux-mêmes lorsqu'ils se posent sur cette page et c'est un suicide collectif que j'orchestre lorsque je la noircis, à mon tour, au nom de mes congénères.

Rien n'existe, pas même le néant et ni la relativité, ce concept solide avec lequel on se persuade que l'on existe chaque fois que se présente l'occasion de prendre conscience de soi par le truchement de l'extérieur à soi. La prétention à l'existence est réelle, l'existence elle-même l'est moins. C'est en m'appuyant sur la présence de l'autre que je prétends exister. L'autre est celui qui me permettra de me voir en lui : il est mon premier miroir. Mais il n'est que le reflet de ma prétention. Il n'existe qu'à travers mon regard : c'est parce que je suis pourvu d'yeux et d'un cerveau que je réalise la présence de l'autre, de mon existence. L'autre n'existe pas plus que mon regard : mes yeux comme mon cerveau ne sont pas davantage réalités que je ne le suis moi-même. La réalité aussi n'est pas, le langage non plus, permettez-moi de le redire.

Le langage est pauvre quelle que soit

la forme qui l'habille. À l'idée que je voudrais exprimer manque souvent le mot qui la rapporterait le mieux, la construction syntaxique qui clarifierait mon propos. C'est un constat valable pour tous, y compris pour ceux qui conçoivent clairement et énoncent aisément : ici, la validité en question dépend moins du ton péremptoire avec lequel je l'exprime que de la fameuse compacité qui l'englobe et lui donne jour. Il manque souvent quelque chose aux choses : c'est pour cela que l'on parle précisément de quelque chose et c'est au nom de cette incomplétude permanente que je revendique la prétention à cette chose entière.

L'imperfection n'est pas opposée à la perfection : les deux se complètent et prétendent à la formation d'un tout. Mais cela ne relève une fois encore que de la prétention car ces deux idées sont pré-contenues dans ce qu'elles aimeraient signifier. Elles ne signifient rien sans le support qui les accueillent et leur donne la parole.

La chose entière, autre nom du tout cité plus haut, est inaccessible en soi, c'est-à-dire qu'on ne peut être elle puisqu'elle nous devance toujours au moins de ce que l'on prétend à être elle. Elle-même n'est pas et cela ne devrait pas être commenté : c'est inutile de chercher à cerner quelque chose qui n'a pas de sens. C'est encore plus insensé de vouloir encercler ce qui n'a pas de limite, ce qui est diffus et réuni à la fois, ce qui maintient en une tension fondatrice l'ensemble de ce qui peut être, tout ce qui est et tout ce qui n'a jamais été.

La tension n'a pas de sens : elle est continue et réversible, discontinue et irréversible : bien d'autres combinaisons sont possibles. De ce courant essentiel, vital, naît toute chose. Tout puise sa source dans le cours de ce qui donne à être. Mais l'être lui-même, le tout ou la chose entière n'existent pas. La non moins fameuse pâte du gâteau n'est pas le résultat d'une recette ou d'un quelconque travail de pétrissage créateur. L'on prend vie lorsque la source de courant vous branche à l'état d'existence mais l'existence elle-même ne peut être entéléchie : elle ne comporte pas de fin en soi ni même de début ; concomitamment elle est et elle n'est pas.

La question n'est plus de se demander si l'on est ou l'on n'est pas, si l'on

est où l'on est pas, pas plus que de s'interroger sur qui d'entre essence et existence précède l'autre. J'aimerais remonter jusqu'à des explications enfouies sous le caractère infini de ce qui m'entoure et cachées par la grandeur de ce qui me sert de paroi. Je suis égal aux atomes qui par co-tension forment la table que j'utilise. C'est aussi par co-tension que je suis lié à ces mêmes atomes et tout ce qui est autour de moi jusqu'à l'immensité sans nom des hauteurs hadales. C'est par couches successives et superposées, par tranches désordonnées et dissymétriques que je viens à être tous azimuts, à la manière d'un électron libre.

Je me tiens aux côtés des autres étants mais je suis le seul, parmi les objets qui tapissent ma vue, à détenir une carte d'identité. L'être humain est lui-même le passeport des autres objets avec lesquels il cohabite : d'abord parce qu'il les engendre, il les construit ; ensuite parce qu'il les fait reconnaître et qu'en cela il leur donne une possibilité d'étant qu'il est le seul à élever au rang de loi régissant à la fois son propre état et celui de l'étant en question. En reconnaissant ce qui l'entoure immédiatement, l'homme régit son état et l'objet qu'il reconnaît : il donne un nom aux choses et c'est cela même qu'un début de loi, une convention par laquelle l'individu se situe vis-à-vis des autres objets auxquels il accorde de la sorte une existence qui le renvoie à lui-même. Il appelle cela le monde, l'homme.

Aucune prise de distance n'est acceptable lorsque l'on est. La première chose qui nous enferme c'est de prendre conscience que l'on est. L'évasion ne peut être qu'onirique car la forteresse qui nous retient, en tant que nous y avons été jetés pour vivre et que de fait nous y vivons, est imprenable. Tous les rêves, tous les voyages relèvent du petit pas exécuté en rond dans un enclos aux limites imperceptibles et impalpables. Aucun geste ne peut dessiner le moindre mouvement dans la compacité qui

l'engloutit. Dans ce tableau, la liberté se révèle navrante sans que la mort ne résolve rien non plus car toutes deux n'ont de sens, non par rapport à la vie que nous éprouvons et connaissons, mais au regard du tout qui leur donne vie.

Le verbe exister n'est pas le correspondant direct du verbe nier : si les deux mots présentent quelques affinités, ils ne le font que dans une catégorie de langage, le champ sémantique. Catégorie ou mécanisme imaginés par l'homme dans le but de se pourvoir d'un outil supplémentaire. En sorte que l'animal politique qu'il est aussi puisse être comparé à un bricoleur disposant d'une myriade de gadgets dont il se sert pour les réparations courantes et la conquête de sa misère. Il n'y a de matière à nier que d'existence pour le faire. L'imbrication des deux concepts est totale, à tout le moins du point de vue sémantique. Pourtant ni l'un ni l'autre ne sont exempts de ce que je définis comme premier à toute autre chose : ils comportent les marques indélébiles et fondatrices de leur appartenance au grand tout. Le champ sémantique relie ces deux notions, certes, mais la religion – au sens latin du terme (*religare*) – à laquelle elles se soumettent sans la moindre chance d'en réchapper est celle que nous impose le joug de la co-tension.

Cette dernière est l'élément principal qui permet de saisir une dimension possible de ce qui est. La co-tension juxtapose le palpable et l'abstraction, la pierre et l'idée. Semblable à une pâte qui ne prendrait jamais, perpétuellement en mouvement, en ébullition constante, continuellement fluide, toujours sur le point de se cristalliser sans jamais y parvenir. C'est dans ce magma en fusion permanente, en confusion immanente, que se baignent tout ce qui fut et ne fut pas, ce qui est et qui n'est pas, tout ce qui peut être et ce qui ne peut pas être. La mémoire, la présence et l'avenir nagent, dissolus et indifférenciés, dans

le liquide des tensions premières, dans la lave des possibilités imaginables et inconcevables.

L'inconcevable, quoi qu'il en soit, je ne peux que le nommer. Ainsi, je ne lui permets qu'une existence relative et en l'occurrence la relativité c'est moi. Cela n'est pas à dire qu'attribuer un nom arrose à la chose désignée un droit d'existence ou de mort. C'est parce que je parle que j'indique avec le langage telle chose : en cela, je confirme que je n'existe pas de même que ma bouche atteste, à travers les signes qu'elle profère, de l'évidence humaine (seulement humaine ?) selon laquelle je suis en vie.

Cette évidence, c'est cela même la misère en milieu humain. De même nature sont la partie, le morceau, la molécule extraits du tout ou plutôt de l'idée que l'on se fait du tout et que l'on subit à mesure que cette même idée se forge en soi. La misère, c'est en somme la miette qui, de la solitude graduellement gagnée, passe subitement à une conscience aiguë de soi, là, toute seule, individualisée, au milieu de l'assiette vidée.

La misère en milieu humain, c'est en gros, en très gros, la saisie de sa présence au monde. En petit, en très petit, c'est la même chose. C'est l'immédiat vécu pour l'immédiat, dans sa totalité : c'est le milieu humain lui-même, c'est la vie elle-même, en personnes. Ma part de misère, je l'apporte avec mon corps tout entier, à chaque instant, en un présent éternel. Elle s'auto-proclame ma part de misère. Elle est ce despote infailible qui s'affiche impunément au grand jour comme à la surface cachée du globe. Où est la vôtre, où est votre contingence ? Me le direz-vous enfin ? ▣

Shenzen, Chine Populaire, les 18,
19 et 25 février 1998



Julien Le Pen ou le paradoxe du syndicalisme libertaire

Sylvain Boulouque

LE PEN A ÉTÉ LIBERTAIRE. Le Pen a été syndicaliste. Le Pen a été résistant. Plus d'un homme s'appelle Le Pen qui signifie la tête en breton. Cet homme incarne une des évolutions possibles de l'esprit anarchiste et de la pratique syndicale d'inspiration libertaire, passant d'un modèle syndicaliste utopique à un syndicalisme intégrant le principe réalité, tout en conservant une part d'utopie. Il n'a pas été le seul à prendre ce chemin : Théophile Argence, Lucien Chevalier, Célestin Ferré, Albert Guigui et d'autres ont suivi un itinéraire similaire. Cette évolution n'est-elle pas contenue dans la pratique même du syndicalisme ? Le syndicalisme n'est-il pas par définition révolutionnaire dans son projet et dans son objectif final et réformiste dans sa pratique ? Cette réflexion demeure rhétorique et théorique, le syndicalisme se définissant d'abord par sa pratique. En outre, la question d'un réformisme libertaire constitue un tabou, il convient de rappeler qu'il a toujours existé aussi bien dans ses acceptions politiques que sociales et est représentatif de la diversité des cultures syndicales et des cultures libertaires¹. L'itinéraire de Julien Le Pen interroge l'existence de ce courant, de ces modalités de construction et de ces évolutions. Trois axes se dégagent de cette vie et permettent de l'appréhender : la formation et les années de scissions syndicales, son comportement comme militant minoritaire dans la CGT et enfin les principales raisons de cette évolution.

La formation d'un syndicaliste révolutionnaire

Les informations sur ses années de jeunesse demeurent fragmentaires, né le 21 juin 1878 dans une petite ville du Morbihan, Merland, située entre Pontivy et Vanves, au centre de la Bretagne, d'un père quartier maître. Il semble qu'il ait reçu une éducation religieuse ou tout du moins que la religion ait été présente. Il arrive à Paris, sans que dans l'état actuel de la recherche, il soit possible d'en préciser la date exacte. A partir de 1907, il fréquente les milieux syndicalistes révolutionnaires, milite à la Jeunesse syndicaliste. Son attitude

durant la guerre reste à déterminer, cependant son âge, plus de trente ans, sa participation au Comité de défense sociale en 1917 et sa profession, monteur électricien, laissent à penser qu'il n'a pas participé aux combats.

Sans tirer de conclusions définitives, ses premières années de militantisme comportent trois aspects identitaires. Professionnel, d'abord, le métier de monteur électricien nécessite une certaine qualification. Syndical, ensuite, son arrivée à Paris est concomitante de la formation dispensée dans cette branche par l'Union des syndicats – les Universités populaires touchent à leur fin – certains syndicats la reprennent à leur compte ; le mouvement syndical est lui-même en mutation. Politique, enfin, le mouvement libertaire est en évolution. C'est dans ce climat d'interrogations sur les formes de militantisme que s'inscrivent les Jeunesses syndicalistes, qui selon l'enquête que leur consacre *La Vie ouvrière*, tentent de décloisonner action syndicale, politique et question sociale.² Cette formation et cette identité révolutionnaire marquent profondément ses choix et orientations de syndicalistes.

En 1917, Julien Le Pen rejoint le Comité de Défense Syndicaliste, où il représente le syndicat des monteurs électriciens. Né d'une scission au sein du Comité pour la Reprise des Relations Internationales, le CDS se consacre à l'action contre la guerre dans le mouvement syndical, plus particulièrement dans les industries du bâtiment et des métaux. Après la guerre quelques militants constituent une nouvelle minorité dans la Fédération du bâtiment. Au congrès fédéral, tenu à Tours en 1919, Le Pen, devenu secrétaire des monteurs électriciens de la Seine y est délégué. Il affirme une stricte identité syndicaliste révolutionnaire, qui s'articule autour du rejet de la collaboration de classe, du refus de voir les délégués d'ateliers être associés à la gestion de l'entreprise et des principes de la CGT d'avant la Première guerre mondiale qui allie syndicalisme d'action directe, antimilitarisme et antiétatisme. Nommé à la commission administrative de la Fédération du Bâtiment et puis à celle de l'Union des syndicats de la Seine, Le Pen poursuit une activité propagandiste. Il se rend à Tours, Vierzon et Bourges en mai 1920, lors de la grève des cheminots et prône la grève générale, espérant que celle-ci

allume la mèche révolutionnaire, telle qu'elle a pu être développée par Émile Pouget et Émile Pataud dans *Comment nous ferons la révolution*. Les images d'un passé proche se superposent et s'entrechoquent à une réalité différente. La grève des cheminots souligne le possible chemin d'une révolution sociale que Le Pen a cru voir de ce mouvement. En effet, les cheminots se sont lancés dans l'action revendicatrice. Ils réclament une rénovation des rapports sociaux, mais les aspirations n'étaient pas les mêmes pour tous – la question des salaires s'est avérée seconde –, les uns prônant la nationalisation, les autres l'introduction de la volonté ouvrière dans la gestion des chemins de fer. La grève des cheminots et son échec marquent, en dernier lieu, la fin de l'idée de grève générale comme modèle, ce qui n'a pas été immédiatement perçu comme tel. Les conséquences sont multiples : la révocation massive de cheminots, la désaffection syndicale – les effectifs de la CGT s'effondrent – la création des Comités syndicalistes révolutionnaires, en septembre 1920, dont le premier secrétariat est composé des signataires de la motion pour l'adhésion à la Troisième Internationale et qui se prononcent pour la liaison entre les syndicats et un parti politique³. Si les CSR sont un rassemblement hétéroclite, tous attribuent l'échec des cheminots à la trahison de la direction de la CGT.⁴ Le Pen se range dans la minorité. Il se distingue d'abord d'un Raymond Péricat en refusant d'adhérer à l'éphémère Confédération des travailleurs du monde, à laquelle il reproche d'entériner le principe de la division ouvrière, et ensuite, des partisans de l'Internationale communiste refusant de soumettre le syndicalisme aux orientations d'un parti ou d'un groupe politique. Il s'inscrit dans la continuité du modèle syndical tel que la CGT l'a défini depuis ses origines. Néanmoins, à partir de septembre 1920, il occupe un rôle important dans les CSR. Ses responsabilités syndicales se doublent en effet d'un mandat des CSR ; il est l'un des secrétaires de leur Commission exécutive de la Seine et du Bâtiment, organisant les réunions et les actions des minoritaires. Dans le bâtiment, les conflits se révèlent particulièrement âpres et traduisent les antagonismes entre les interprétations du syndicalisme, la confrontation et les incidents allant crescendo, reflets de la difficile cohabitation entre les deux orientations⁵. Le congrès fédéral du bâtiment, tenu du 17 au 22 mai 1921, à Dijon, donne la majorité au minoritaire. Jean-Baptiste Constant, majoritaire, souligne la volonté des militants communistes⁶ bien que Le Pen clame son refus des directives venues de Moscou, il se range du côté des communistes au nom de l'idéal révolutionnaire.

Cette opposition se retrouve au niveau confédéral, la majorité « réformiste » montre que nombre de « révolutionnaires » de la minorité cherchent d'abord et avant tout à prendre le contrôle du mouvement syndical. En juillet, au congrès de Lille de la CGT, la scission est consommée, le Comité national confédéral de septembre la confirme. Le 23 décembre, Le Pen, bien qu'apparemment hostile à la scission, participe à une ultime tentative de conciliation, avec les principaux responsables de la future CGTU ; mais les minoritaires ouvrent le même jour leurs assises et en entérinent le principe. Dans certaines fédérations, comme le bâtiment, et dans certaines régions, comme la Seine, les minoritaires sont majoritaires. Le Pen et certains syndicalistes espèrent faire revivre l'ancienne CGT⁷. Dans le même temps, Le Pen, qui est secré-

taire à la propagande de la Fédération du bâtiment, depuis le congrès de Dijon, poursuit les tâches qui incombent à cette fonction – son mandat dure deux ans – dans la nouvelle centrale. Cette scission entraîne dans un premier temps une radicalisation des positions, Le Pen affiche dans ses articles du *Travailleurs du Bâtiment*,⁸ une attitude duale réduisant l'espace syndical à deux camps : d'un côté les « traîtres réformistes » opposés aux « syndicalistes révolutionnaires ». Bien qu'il se soit rendu à une conférence syndicale internationale organisée par le Comité International de propagande du bâtiment, organisé sous l'égide de l'Internationale syndicale rouge, à Bregenz en Autriche, les 11 et 12 décembre 1921, dans le but de constituer une Internationale révolutionnaire et ait pu constater que les points de vue entre partisans et adversaires de l'indépendance du syndicalisme apparaissaient inconciliables,⁹ l'activisme et l'espoir révolutionnaires l'emportent sur les orientations syndicales. Parallèlement, toujours comme secrétaire, il assure près de quarante déplacements à travers la France d'une durée variable d'une journée à un mois, pour des motifs divers : obtentions de renseignements sur la formation d'un syndicat, participation à des congrès régionaux, réunions d'information et de propagande, soutien aux grèves. C'est pour cette raison qu'au cours d'un déplacement au Havre en soutien à la grève de l'été 1922, il est arrêté avec Célestin Ferré – le secrétaire à la propagande de la Fédération Unitaire des Métaux, lui aussi syndicaliste libertaire –, aux lendemains des événements sanglants du Havre le 27 août 1922 – durant lesquelles quatre ouvriers ont été tués¹⁰. Ils sont libérés à la fin du mois d'octobre et reprennent leurs tournées respectives. Entre temps, s'est tenu le premier congrès de la CGTU à Saint-Étienne, qui donne une majorité des deux tiers aux communistes et au groupe *La Vie ouvrière*. À l'image de la déclaration du *Libertaire* « la politique a triomphé du syndicalisme, elle ne triomphera pas toujours »¹¹, paru au lendemain du congrès, Le Pen pense pouvoir inverser les cours des événements, au nom de la légitimité historique des principes syndicaux. Pendant une année, il est confronté à l'influence grandissante des communistes. Si dans certains cas, il peut souligner preuves à l'appui le travail fractionnel de ces derniers comme à Valence, où le secrétaire communiste, Duranton, a voté de manière inverse au mandat impératif donné par son syndicat. Cependant, l'influence dominante des partisans du communisme dans la CGTU est réelle, à l'exception de la fédération du Bâtiment. En juillet 1923, Le Pen abandonne ses fonctions de secrétaire fédéral, conformément au statut de la Fédération qui interdit la rééligibilité des fonctionnaires syndicaux et retourne à l'atelier. L'évolution de la centrale syndicale inquiète les partisans du syndicalisme se réclamant de la Charte d'Amiens, il rédige avec d'autres minoritaires le manifeste « Le syndicaliste en danger », réponse aux commissions syndicales – autre terme pour désigner les fractions – que la SFIC vient de mettre en place. Au congrès de Bourges tenu du 12 au 17 novembre 1923, la minorité est une nouvelle fois battue, mais conserve quelques espoirs, comme en témoigne sa déclaration, emprunte de volontarisme et d'un certain messianisme : « Comme il fallait s'y attendre, malgré la résistance la plus énergique [...] le syndicalisme a été battu mais non vaincu [...] Ce sera une victoire à la Pyrrhus »¹². Entre temps, Le Pen a entamé une collaboration régulière au *Libertaire*, deve-

nu l'un des rares porte voix des minoritaires. S'il a été membre des comités de rédaction des différentes éditions de *La Bataille syndicaliste* – dont le titre est un écho au quotidien de la CGT de la Belle époque –, elles se sont toutes traduites par des échecs, montrant également la difficulté des minoritaires à faire entendre leur voix. La cohabitation avec les communistes dans la CGTU, bien que difficile, demeure encore possible. Le 11 janvier 1924, le PCF tient un meeting dans la grande salle du 33, rue de la Grange aux Belles, siège de la CGTU. Une cinquantaine de syndicalistes ont décidé de porter la contradiction face à près de trois mille communistes. Une première bagarre éclate. Elle cesse suite à une interruption de courant, Julien Le Pen éteint les lumières, mais l'électricité est rallumée par le secrétaire de l'Union des syndicats Henri Reynaud, que Le Pen va accuser d'irresponsabilité syndicale¹³. La seconde partie de la soirée prend un tour dramatique. Le service d'ordre du PC tire, deux militants meurent : Nicolas Clos et Adrien Poncet. Le Pen et ses compagnons ont vu tirer l'assassin : Gabriel Ducœur. La commission d'enquête conduite par la majorité confédérale de la CGTU refuse de publier les conclusions. Les libertaires gardent le silence sur le nom de l'assassin. « Rompons avec les assassins » demandent les syndicalistes qui quittent la centrale.

À ce climat de haine exacerbée, s'ajoute un autre incident, révélateur de nombre de discours et de pratiques. Le Pen, dont le fils Robert¹⁴ est tuberculeux, se rend le 22 janvier au soir chez Henri Sellier, dirigeant socialiste et responsable de la commission d'hygiène de la ville de Paris, afin d'obtenir son placement en sanatorium. Le 23 janvier, *L'Humanité* publie un entrefilet sur à ses accointances supposées. Parce qu'il incarne la minorité, Le Pen est en effet régulièrement vilipendé par la presse du Parti. Ses réponses soulignent ce que représente pour nombre de militants le communisme : une doctrine militariste, pratiquant l'assassinat et possédant des méthodes identiques à celles des fascistes. Le secrétaire général du PC, Albert Treint résume à lui seul les haines ancestrales des syndicalistes et des libertaires : « Combien le jésuite Loyola paraît pâle auprès d'un tel jésuite rouge »¹⁵, écrit-il. Les communistes, d'alliés circonstanciés, sont devenus des adversaires puis des ennemis. C'est dans cette atmosphère de tension extrême que, le 16 janvier, les minoritaires choisissent l'autonomie syndicale. La Fédération du Bâtiment fait un choix analogue. Le 17 février elle propose à la Fédération confédérée l'unité syndicale ; cette tentative se traduit par un échec. Le 18 mars 1924, l'Union Fédérative des syndicats autonomes est constituée et tient son premier congrès les 1er et 2 novembre 1924. Nommé secrétaire administratif provisoire, Le Pen redevient permanent pour ces six mois. Cette décision recèle des ambiguïtés, tous les militants n'attribuent pas la même fin à l'UFSA. Pour les uns, elle s'inscrit comme un processus définitif, alors que pour Le Pen et d'autres, l'autonomie n'est ni un système ni une fin, seulement un moyen pour retrouver l'unité. L'UFSA demeure une phase intermédiaire et provisoire.¹⁶

C'est pourquoi, en 1926 quand l'UFSA est transformée en CGT-SR, Le Pen et une importante minorité de militants – 29 des 61 délégués – refusent de s'associer à l'expérience. Les effectifs se sont effondrés et ne dépassent pas les huit mille adhérents. Au vu des faibles taux de syndicalisation, la troisième CGT ne fait qu'aggraver la division. La CGT-SR,

compte tenu de sa composition, risque de devenir une centrale syndicale exclusivement anarchiste : « Les anarchistes, en général et par principe, adversaires de l'organisation et de la discipline voudraient donner au syndicalisme l'esprit et la forme anarchiques. Cette erreur fondamentale qui tend à confondre une sélection et un ensemble, une philosophie à une méthode doctrinale et pratique d'organisation, n'est pas admise par les militants syndicalistes, plus avertis ou moins imbus de l'esprit de secte »¹⁷. L'action syndicale ne pouvant se faire sans syndiqués, la CGT ayant, selon lui, abandonné sa pratique mais non sa finalité : « Je persiste à croire que sa structure est restée syndicale, les cadres seuls et son esprit sont à modifier ou à changer »¹⁸. Il note, par ailleurs, un brin narquois, que quand le besoin s'en fait sentir les libertaires n'hésitent « pas à faire appel à Jouhaux, Savoie, Frossard... »¹⁹.

Le Pen se trouve en butte à de vives critiques, dont celle de Pierre Besnard, qui a pourtant, début 1924, envisagé, par l'intermédiaire de Théophile Argence – l'ancien secrétaire administratif de la fédération unitaire des métaux rentré à la CGT – le retour dans la CGT²⁰. Besnard l'interpelle : « Ne te rends-tu pas compte que la CGT que tu as quittée en 1921 était révolutionnaire auprès de celle de 1926 ? [...] Les ouvriers, anarchistes compris, y ont leur place, dis-tu ? Oui, dans l'abdication. [...] Tu es un lutteur, je le sais, mais cette lutte-là t'écrasera, si tu t'y risques. C'est celle de Sysiphe. [...] La roue réformiste continuera de tourner. [...] Tu seras broyé ou tu devras partir à nouveau. [...] La CGT marche inexorablement vers ses nouveaux buts démocratiques [...] Les buts qu'elle poursuit aujourd'hui sont-ils les tiens ? Non. Alors qu'y veux-tu aller faire ? Te joindre aux autres anarchistes chez qui le démocrate a tué l'anarchiste²¹ ? [...] ». Au-delà la confrontation polémique, il s'agit d'interroger la réalité de cet engagement confédéré et son insertion dans le mouvement libertaire.

Un syndicaliste révolutionnaire dans la CGT

Dans les années 1925-1933, trois vecteurs articulent son action et ses écrits : le chroniqueur libertaire, le propagandiste et le syndicaliste. Si ses interventions sont liées quant à la tonalité générale, elles sont distinctes quant au lieu.

Le libertaire, d'abord ; sans jamais avoir été membre de l'Union Anarchiste ou de l'Union Anarchiste Communiste Révolutionnaire²², il tient dans *Le Libertaire*, une chronique baptisée Tribune syndicale, où alternativement s'expriment les différents points de vue syndicaux, placée en 1928, sous la responsabilité d'Albert Guigui. L'amitié avec Guigui remonte à la création des CSR. Ce fils d'ouvrier peintre, né en Alger en 1903, dont les parents se sont installés l'année suivante à Paris est membre de la minorité de la Fédération des métaux. Il suit le même itinéraire et refuse de participer à la fondation de la CGT-SR. Adhérent à la CGT, il a été responsable de la Commission administrative des métaux puis quitte la France pour les États-Unis et devient correcteur à son retour. Dans l'hebdomadaire anarchiste, Le Pen aborde les questions syndicales et sociales, et souvent, il défend le point de vue de la CGT. Il ne s'agit par pour lui d'un soutien inconditionnel

mais la CGT représente la politique du moindre mal. Elle offre des garanties, l'indépendance du syndicalisme, et permet l'action et l'éducation des syndiqués. S'il refuse le modèle majoritaire de participation pour lui préférer le syndicalisme-révolutionnaire, ce choix s'inscrit dans une continuité paradoxale. Lorsque la loi sur les assurances sociales est débattue puis promulguée, à la différence de la CGTU ou de la CGT-SR, Le Pen la défend. Il ne s'agit ni d'une loi ouvrière, ni d'un don des gouvernements et du patronat, mais cette loi offre des garanties sociales : « [les assurances sociales] peuvent apporter une bien modeste amélioration au triste sort des travailleurs spoliés »²³. La mémoire syndicaliste révolutionnaire de la CGT, qui avant guerre combattait les retraites ouvrières, semble s'estomper. Néanmoins sa chronique n'est pas la stricte répercussion de la politique de la CGT dans le mouvement libertaire, Le Pen est en désaccord avec le ralliement des ténors de la Confédération à la rationalisation, non pas sur le principe, mais sur sa réalisation, car elle tourne au bénéfice unique du patronat, les producteurs n'ayant pas été associés ni consultés²⁴ – à cet égard sa condamnation retrouve les accents d'Émile Pouget dénonçant l'organisation du surmenage. Avec cette même distance critique, il rend compte des congrès fédéraux et confédéraux. La position de Le Pen a peu évolué dans sa définition du syndicalisme, les emprunts à Fernand Pelloutier demeurent nombreux : « Le syndicalisme n'est pas une sélection mais un amalgame qu'il convient de guider et d'instruire »²⁵. Il affirme, parallèlement, à cette identité syndicale, une identité culturelle et politique dans laquelle se mêlent classiquement l'antimilitarisme, l'anticléricalisme²⁶ et l'apologie de l'action ouvrière. Si la lutte sociale est magnifiée, son analyse demeure proche de la réalité : « les grèves par les durs sacrifices qu'elles imposent aux travailleurs doivent être déclenchées à bon escient »²⁷, écrit-il en épigone de Victor Griffuelhes. Ses chroniques remplissent les missions éducatrices et formatrices propres à la presse militante, comme le furent les enquêtes de Pelloutier ou celles des frères Léon et Maurice Boneff avant 1914. Elles s'attardent sur la vie sociale, la condition ouvrière et la pénibilité du travail. Il s'agit de former et d'informer les militants, de leur donner des arguments sur le statut du travail, mais aussi et surtout de les inciter à la réflexion et à l'histoire du mouvement syndical. Ainsi l'hommage qu'il rend à deux militants décédés, Peltier des PTT, compagnon d'infortune des événements du Havre, syndicaliste ex-unitaire, qui a rejoint la CGT en 1924, mort de tuberculose, et Albert Bourderon, du tonneau, le vieux grognard du syndicalisme et du socialisme, résistant à la guerre, éternel minoritaire dans la CGT, souligne cette volonté de construire cette histoire ouvrière.²⁸

Le deuxième aspect de l'action militante de Julien Le Pen est la propagande orale. Souvent, il intervient dans les meetings en tant que syndicaliste, au nom du Comité de Défense Syndicaliste – ce comité, différent de celui existant pendant la guerre, remplit la même fonction que celui fondé en 1904 pour venir en aide aux militants arrêtés pour action syndicale. Le Pen est l'un des animateurs et intervient en son nom dans les campagnes pour Ascaso et Durruti en 1927 et pour Fransceco Ghezzi, l'anarchiste italien emprisonné en URSS en 1931. Le CDS constitue également un trait d'union entre les militants libertaires et socialistes, souvent avec la bienveillance des secrétaires confédéraux de la CGT comme Léon

Jouhaux. Cette proximité avec des responsables syndicaux n'est pas sans provoquer des conflits dans le mouvement libertaire, propres pour l'essentiel aux micromilieus, à leur sectarisme, au purisme idéologique et dans certains cas à l'affrontement entre interprétations du syndicalisme révolutionnaire dans la mouvance libertaire²⁹. Ainsi, la question de l'unité syndicale demeure l'un des thèmes centraux, abordé au gré de l'évolution du paysage syndical. Le débat avec les militants de la CGT-SR se poursuit par voie de presse interposée. Il arrive parfois que Le Pen et Besnard confrontent leurs points de vue dans les banquets de *Plus loin*³⁰ ou lors de réunions du groupe des amis du *Libertaire*³¹ pour informer et parfois espérer convaincre. Au demeurant, les arguments demeurent analogues, Le Pen privilégie l'action dans une centrale qui compte des militants, Besnard dénonce le réformisme de la CGT. Le Pen a évolué dans sa position sur l'unité, qui n'est pas possible mais désirable. Il traduit par la même un sentiment répandu dans les milieux confédéraux, l'impossibilité d'une réunification syndicale immédiate, en raison des points de vue inconciliables. Le désir renvoie dès lors à la faiblesse structurelle du syndicalisme qu'il est possible d'observer au quotidien, l'unité doit, partiellement au moins, combler cet échec partiel.

Cette propagande par la parole reprend également la tradition syndicale. Il s'agit lors des meetings syndicaux, d'exhorter les corporants à chômer le premier mai ou de les appeler à l'action revendicatrice. Ces prises de parole ont en règle générale lieu à la Bourse du travail.

Pendant près quelques années, Julien Le Pen anime un des courants syndicalistes révolutionnaires dans la CGT. Rentré officiellement le premier janvier 1927 à la Fédération confédérée du bâtiment, il participe à tous les congrès fédéraux et confédéraux, comme délégué du syndicat des monteurs électriciens. Minoritaire chez les libertaires, il l'est aussi dans la CGT. Les identités libertaire, syndicale et professionnelle se conjuguent et expriment une volonté de retrouver les sources du syndicalisme révolutionnaire. La structure de son syndicat correspond à une identité syndicale ancienne, issue du moule fondateur qu'a été le syndicalisme de métier. Cette profession, mal rémunérée, demande néanmoins une certaine technicité. Elle permet, du fait des structures d'emploi, des moyens d'action proches du modèle syndical originel. Les entreprises conservent une taille moyenne, ce qui rend par conséquent possible la pratique de la mise à l'index, du boycott, de la labélisation et de l'action directe. Lorsque des baisses de salaires sont annoncées, les syndiqués répondent par la baisse de la production sur le schéma classique du syndicalisme d'action directe³². Cette spécificité se double d'une structure interne propre aux monteurs électriciens. Le taux de syndicalisation est faible dans la profession, environ deux cents adhérents, tous syndiqués à la CGT. Le syndicat, outre le cumul des fonctions syndicales et politiques, interdit la rééligibilité des secrétaires. Le Pen, s'il a été systématiquement délégué au congrès, n'est pas le secrétaire inamovible du syndicat. Cette rotation des fonctions syndicales est censée permettre la formation de nouvelles générations. Le Pen comme militant syndicaliste participe quotidiennement à l'action syndicale, de la distribution de tracts aux réunions régulières devant une assistance clairsemée. Ce syndicalisme au quotidien se caractérise aussi par la violence des rapports avec les

communistes : « à Paris on se déguise en boxeur pour faire respecter la tenue de nos réunions »³³, souligne-t-il.

La vie syndicale est aussi caractérisée par la participation aux instances fédérales, dont la présence aux congrès et aux commissions administratives sont une des caractéristiques essentielles, bien qu'elles n'en rendent compte que partiellement. Le Pen intervient à deux niveaux, selon des modalités propres à la structure duale du syndicalisme. D'abord, il représente les ouvriers dans les négociations lors des conflits sociaux. Contrairement à l'imaginaire du modèle syndicaliste révolutionnaire, ces rencontres nécessitent une médiation d'une part et des concessions d'autre part. Si Le Pen dénonce le patronat dans ses articles, il n'en demeure pas moins qu'il refuse en 1931 la posture du braillard, pour intégrer les principes de réalité et de responsabilité et participer aux négociations qui touchent sa branche.

La vie syndicale se définit également par des fonctions propagandistes et la passage par l'écrit. Il reprend le triptyque information, formation et action, décrit précédemment. L'information d'abord de 1930 à 1935, il a signé une chronique régulière, quasi mensuelle, dans *Le Travailleur du bâtiment*, le journal de la Fédération³⁴. La valeur éducative qui s'en dégage permet de souligner le parallèle avec ses écrits dans la presse libertaire. Cependant, cette réminiscence contient des différences. Le public n'est pas le même, former des syndiqués, n'est pas informer des libertaires. Si l'appel à l'action syndicale est la fonction première elle n'est pas unique : « Pour mériter le bonheur et la liberté, il faut en être digne et vouloir arracher l'un et l'autre à ceux qui arbitrairement prétendent nous en priver. »³⁵ Derrière cette incantation, qui recèle sous jacente, l'idée des minorités agissantes, élément déclenchant d'une action sociale d'envergure, se cache, également, un aspect éducatif, la lutte quotidienne donne naissance à de nouvelles générations de « lutteurs ». La quête de l'avenir radieux, sans cesse repoussée, ne peut faire l'économie des acquis. L'instauration du bulletin de paye obligatoire, par exemple, et même si le salariat demeure l'esclavage moderne³⁶, devient comme un bienfait. Le but seul ne compte pas, l'éducation syndicale permet d'améliorer la condition ouvrière, d'éduquer et de former le peuple³⁷. Cette mission éducatrice du syndicalisme recouvre différentes formes. Les coopératives et les mutuelles servent la cause ouvrière dans les conflits sociaux ; elles sont les prodromes d'une économie sociale à bâtir et permettent, en même temps, de subvenir aux besoins quotidiens des ouvriers³⁸. Le mutualisme et le coopérativisme composent un aspect de l'héritage proudhonien qui transparaît chez Le Pen. Sa philosophie du travail en souligne un autre. La formule, régulièrement employée, « le travail souverain », doit être prise dans toutes les acceptions. Il s'agit de rappeler un principe simple, la lutte des classes, autre expression pour définir l'affrontement entre le capital et le travail, rappelant qu'un jour les producteurs seront amenés à gérer la société contre le capital et les pouvoirs³⁹. Il s'agit en fait d'une variation sémantique sur une formule célèbre, l'atelier fera disparaître le gouvernement et d'un écho lointain du manifeste des soixante. Enfin, en prônant la souveraineté du travail, il souligne la force libératrice du travail en tant que facteur d'émancipation, qui se combine au principe de l'autonomie ouvrière, deuxième pilier du syndicalisme, définit par Proudhon puis Pelloutier. Ces héritages irriguent sa concep-

tion du syndicalisme et déterminent nombre des interventions. En outre, le syndicalisme possède une vertu éducatrice, qui passe par l'entretien de la mémoire syndicale. Ainsi en 1932, il déplore l'absence de compte rendu sténographique du précédent congrès. Il ne s'agit pas uniquement d'une protestation formelle⁴⁰, elle souligne la volonté de préserver la coutume ouvrière, son droit – les motions –, sa mémoire – leur trace écrite – et d'œuvrer par la même à l'édification et à la formation militantes. Les congrès fédéraux sont, par nature et par usage, le lieu de cette définition du droit ouvrier.

Dans ces congrès, il tient substantiellement un discours analogue à celui qu'il est possible lire dans la presse fédérale, la tonalité des interventions ne diffère pas : refus de la rationalisation et dans l'action pour la paix. Le syndicalisme repose sur une alliance entre des militants aux convictions parfois divergentes, il s'agit, malgré les différends, d'œuvrer pour améliorer la condition ouvrière. Si dans la CGT, Le Pen fait figure d'agitateur, il ne se cantonne pas à cette posture, il exerce une réelle responsabilité dans la préparation, l'élaboration et les amendements portés aux motions lors des congrès. Ce qui implique par la même de composer avec les autres militants, de faire accepter certains de ses points de vue et inversement d'accepter ceux des autres.

L'intervention dans les instances confédérales reprend une thématique identique, mais les destinataires changent. L'atmosphère des congrès, bien que les débats soient animés, demeure dans des formes convenues. La confrontation se situe sur de nombreux terrains. Si, à titre d'exemple, son opposition au contenu du quotidien de la CGT, *Le Peuple*, montre qu'il lui attribue une assignation différente. Cette opposition trouve sa motivation dans les moyens mis en œuvre, davantage que dans les finalités. Par ailleurs, Le Pen s'oppose systématiquement, entre 1927 et 1933, au rapport moral et au discours de Jouhaux, reprochant à la majorité des confédérés de pratiquer la politique de participation, qui non accompagnée d'une action ouvrière, se solde par un double échec : l'absence de formation des ouvriers aux aspects concrets des luttes sociales, d'une part, et les faibles progrès sociaux pour le monde ouvrier, de l'autre. Ces formes d'actions passives aboutissent *in fine* à une remise en cause du droit de grève, au profit de la conciliation et de l'arbitrage obligatoire. Mais, là encore son hostilité est mesurée, davantage liée au constat de l'absence d'une stratégie offensive parallèle, qui doit accompagner cet arbitrage. L'intervention systématique des municipalités ou des pouvoirs publics deviennent autant d'entraves à la cohérence du syndicalisme, qui doit posséder une sphère d'intervention spécifique. Lorsque Le Pen déclare que : « le syndicalisme ne suffit pas à tout, mais il suffit à lui-même »⁴¹, il cherche à l'inscrire spécifiquement sur le terrain social et de ce fait ne nie plus l'existence d'autres formes d'actions publiques. Il est guidé en cela par la doctrine héritée du fondateur des Bourses du travail, et en même temps, laisse une part à une action politique différenciée. Malgré ses multiples points de divergences avec la majorité, il existe des points de convergences avec les principaux responsables de la CGT, soulignant par la même une proximité idéologique plus profonde qu'il n'y paraît, liée en grande partie à la finalité qu'ils attribuent, chacun à leur manière, à la CGT et à son orientation. Elle se retrouve par exemple dans la solidarité avec les victimes des régimes fas-

cistes et communistes, dans le refus commun du communisme syndical que tentent d'imposer les unitaires ou dans l'inimitié envers certains anciens communistes comme Pierre Monatte⁴². En 1931, une alliance se noue entre les libertaires, les proches de Jouhaux et Jouhaux lui-même. Ils rejettent la motion sur l'unité par la fusion des deux centrales, et proposent l'entrée à la base dans la CGT des anciens unitaires, manière pour les uns et les autres, de solder les comptes avec le groupe de Monatte⁴³, que beaucoup tiennent pour responsable de la scission et de la mise sous contrôle d'une partie du mouvement syndical.

Usure du temps et sentiment d'échec ou évolution de la situation sociale et politique, les années trente entraînent une évolution chez Le Pen.

Syndicaliste, libertaire et réformiste

Après l'accession d'Hitler au pouvoir, il est parmi les premiers à exiger l'unité syndicale dans le mouvement libertaire comme dans le mouvement syndical, au nom de l'antifascisme, et des menaces que le fascisme fait peser, au vue de la situation allemande, sur les libertés individuelles et collectives. Dans *Le Travailleur du Bâtiment*, comme dans *Le Libertaire*, il défend la nécessaire action des travailleurs puis l'unité pour éviter qu'elle ne se fasse, selon la formule consacrée, « dans les cimetières ».⁴⁴

L'année suivante, il se rallie à la position de la majorité de la CGT sur le plan. Cette idée, née dans les sphères syndicalistes et socialistes belges autour d'Henri De Man, est tirée du constat, tant dans les tendances révolutionnaires que réformistes, que le modèle économique proposé par la CGT n'est plus adéquat et ne correspond plus aux réalités du monde du travail. Il s'agit d'adapter le programme confédéral à de nouvelles données, en développant la nécessité d'une direction de l'économie pour aider à la résorption du chômage par une politique de grands travaux. Les uns proposent que cette rénovation économique soit entreprise par des nationalisations et la rénovation de l'État. Julien Le Pen et Albert Guigui – qui, pour sa part, est bien plus en désaccord avec nombre d'aspects – proposent que ce soit par le contrôle ouvrier que soient gérée la production et entrepris ces grands travaux – il est possible chez Le Pen de mesurer le chemin parcouru, quand il rejetait au nom du refus de la « collaboration de classe », le programme de reconstruction des régions dévastées, où les syndicats se voyaient confier cette reconstruction.

Parallèlement, Julien Le Pen vote à deux reprises lors du congrès fédéral puis confédéral, le rapport moral, alors qu'il s'y était toujours opposé. Il justifie cette position par l'évolution positive de la CGT, dont le programme crée les conditions nécessaires pour ranimer l'esprit de lutte. Ce ralliement n'est pas l'unique évolution, alors qu'il a toujours été hostile à la rééligibilité des fonctionnaires syndicaux, il se montre favorable au nom de la formation des jeunes générations et peut-être, mais ceci n'est pas formulé, également à la vue de l'absence de renouvellement générationnel.

Enfin, le dernier temps de cette évolution demeure la question de l'unité: il s'y est montré favorable en 1933. La conséquence des événements du 6 février 1934 et des contre

manifestations du 7 et 12 février 1934 puis de la manifestation du 14 juillet 1934, où il serre la main de Raynaud – qui avaient éteint les lumières le 11 janvier 1924 – et d'Hénaff – l'un des responsables unitaires du Bâtiment – Le Pen se prononce pour la réunification syndicale. Elle est devenue nécessaire et urgente, même si Le Pen demeure sans illusion, voire inquiet, quant aux motivations réelles des unitaires. Il n'est pas anodin que *Le Travailleur du bâtiment* ait publié les déclarations et instructions d'Ossip Piatnitsky relatives à la conquête des syndicats par l'unité.⁴⁵ Le Pen réclame des garanties. Cette attitude est légitimée par l'expérience du passé : « Je sais bien, l'unité est indispensable et l'union est facile, mais ce sont les conditions de vivre qui sont plus difficiles. On a le droit au nom de l'expérience qu'on a vécu, d'avoir quelques doutes [...] Dans ma corporation, nous nous sommes trouvés en lutte dans les mêmes maisons [...] Ce n'était pas le patron qui était l'ennemi, c'était l'adversaire, c'est-à-dire le camarade appartenant à la CGT. Cette multiplication de comités [...] devient inquiétante. Pourquoi faire [...] sinon pour tirer les avantages et pour sauver un parti, et l'intérêt ouvrier n'est pas toujours confondu avec celui de ce parti⁴⁶. » Le Pen devient membre de la Commission administrative de l'Union des syndicats de la Seine. Il participe, à ce titre, aux négociations de fusion dans ces deux organismes. Partiellement conscient des déséquilibres existants dans cette fédération et dans cette union départementale, Le Pen et Raymond Froideval – le secrétaire de la Fédération du Bâtiment – se montrent plus attentifs à ces aspects techniques et insistent particulièrement sur les points d'achoppement. Ce positionnement entraîne les attaques répétées des unitaires, ainsi lorsque Gaston Monmousseau, expose dans *L'Humanité* la version communiste des événements du 11 janvier 1924, et met en cause Boudoux et indirectement Le Pen. Ce dernier peut lui rappeler les conditions du crime, l'attitude de la majorité confédérale et enfin la subordination des syndicats par un parti politique.⁴⁷ Malgré ces faits, il demeure favorable à l'unité, l'équilibre entre anciens unitaires et anciens confédérés ayant été trouvée. La ruée de l'été 1936 déstabilise le fragile équilibre et le fonctionnement de la fédération réunifiée. En effet, le bâtiment est submergé par la nouvelle vague de syndiqués. La Fédération passe de 70 000 – 35 000 syndiqués dans chacune des centrales – à plus de 500 000. Le congrès qui suit la réunification, tenu en septembre 1936, met fin aux espoirs qu'avait fait naître l'unité. Le Pen se trouve en conflit avec la nouvelle majorité confédérale à dominante communiste. Des débats houleux mettent à jour les manœuvres d'appareils, des délégués sans mandats sont présents pour faire pression, le cumul des mandats politiques et syndicaux est rétabli, contrairement aux décisions du congrès confédéral. Enfin, Le Pen se voit évincer de ses fonctions fédérales, submergé par la nouvelle majorité.⁴⁸

Dans le même temps, il abandonne sa collaboration au *Libertaire*, sans qu'il soit possible d'en établir les raisons, même si elles semblent liées à la volonté de distinguer les aspects syndicaux des participations politiques. Il est demeuré partisan d'une transformation des structures sociales, et souhaite que le mouvement syndical conserve ses valeurs cardinales, tout en restant attentif à la lutte entre le Travail et le Capital, pour que cette dernière ne tourne pas à l'avantage unique du Parti communiste. C'est en partie pour cette raison

que Le Pen choisit, contrairement à nombre de libertaires de ne pas rejoindre la tendance des Cercles syndicalistes de lutte de classes, mais comme Louis Lecoin, ou les membres du noyau de *La Révolution prolétarienne*, la tendance *Syndicats*, l'argument de l'efficacité n'est pas central, il s'agit bien d'une évolution de sa pensée syndicale⁴⁹. Évincé par les communistes des responsabilités, agressé physiquement, Le Pen, conserve le mandat des monteurs électriciens et devient secrétaire administratif de l'Union des syndicats de la Marne. Les progrès des communistes prenant dans le bâtiment – mais pas uniquement – des allures de « colonisation », sur les huit syndicats fondés dans la Marne.⁵⁰

Le pacte Hitler-Staline et le nouveau revirement de l'Internationale communiste entraînent une modification des rapports de force. Les communistes sont obligés de désapprouver le pacte ou de quitter les structures syndicales. Le Pen participe à la reconstitution du syndicat des monteurs électriciens en janvier 1940 et lui donne une existence légale.⁵¹

Avec la guerre, la lisibilité de l'itinéraire de Julien Le Pen s'estompe. D'après les nécrologies qui lui ont été consacrées, il dénonce la Charte du Travail en 1941 et entre dans la Résistance. Il ne suit pas nombre d'anciens du Comité d'action syndicale contre la guerre qui, par pacifisme, glissent vers Vichy. Il est néanmoins légitime de penser qu'il s'est engagé dans le Réseaux Libération Nord. Plusieurs éléments corroborent cette hypothèse. Le manifeste des douze rédigé à l'automne 1940 appelant à la défense des libertés syndicales et est signé par plusieurs proches.⁵² La présence de son complice du *Libertaire*, devenu secrétaire de l'Union des syndicats CGT de la Seine, Albert Guigui, du militant socialiste et syndicaliste, lui aussi membre de la CGT, Albert Gazier, et de Christian

Pineau, l'ancien militant de la CGT-SR, devenu responsable dans la CGT. Ces militants issus de la CGT puis de la tendance Syndicats, refusent la Charte du Travail et participent à la fondation du réseau. En deuxième lieu, à la Libération, au vu de la haine farouche que lui vouent les communistes, il n'aurait pu reprendre une place dans le mouvement syndical s'il n'avait participé à la Résistance. Cette participation souligne que les membres de Syndicats non pas tous été vichystes, d'une part, et que l'histoire des libertaires dans la Résistance reste partiellement à écrire, notamment aux prismes de l'amitié et des réseaux formels et informels. Ajoutons enfin que Le Pen a été de ceux qui à la Libération ont négocié les nouvelles conventions collectives. Il meurt victime d'une attaque dans les locaux de la Fédération du Bâtiment, le 4 février 1945.

Le Pen a eu un itinéraire paradoxal, peut-on dire par certains côtés, mais également représentatif d'un courant peu connu dans le mouvement libertaire et le syndicalisme révolutionnaire. L'écart entre la pratique réformiste quotidienne du syndicalisme et la gesticulation révolutionnaire entraîne un point de rupture qui produit un déséquilibre et oblige le militant à maintenir une pratique réformiste, qui un jour, aboutit, à des évolutions notables ou à l'adaptation à certaines réalités. L'itinéraire de Julien Le Pen est un double marqueur des mutations d'une part du syndicalisme révolutionnaire et du mouvement libertaire. Plusieurs militants, plus ou moins connus, ont suivi ce chemin, en participant d'une manière silencieuse à l'action quotidienne, tâche ingrate et souvent anonyme, retrouvant le chemin de ce que Maxime Leroy appelait la Coutume ouvrière. ▣

NOTES

1. Cf. par exemple, Marianne Enckell, « Diversité des cultures syndicales », dans Murray Bookchin et alli, *Anarcho-syndicalisme et anarchisme*, Lyon, Atelier de création Libertaire, 1994, pp. 71-74 et Alain Pessin et Mimmo Pucciarelli (textes réunis par), *La Culture libertaire*, ACL, 1997.

2. *La Vie ouvrière*, n°48, 20 septembre 1911 aux numéros 67-68, de septembre 1912.

3. C'est seulement dans un deuxième temps que la direction des CSR est confiée à Besnard, Fargue, Quinton, qui sont des militants d'obédience syndicaliste révolutionnaire non communiste.

4. Sur ce point, Annie Kriegel, *Aux origines du communisme français*, Paris-La Haye, Mouton, 1964, en particulier la deuxième partie, pp. 355-547.

5. A titre d'exemple, les minoritaires créent un comité fédéral du bâtiment parallèle au comité statutaire, ce qui entraîne une crise dans la fédération. Le comité national fédéral procède à la réélection de la Commission administrative, Le Pen n'y est pas réélu.

6. *Congrès fédéral du Bâtiment tenu à Dijon du 17 au 22 mai 1921*, Paris, 1921, Imprimerie Nouvelle, pp. 412-413.

7. Sur ce point voir le témoignage de Louis Lecoin, *De prison en prison*, Paris, Chez l'auteur, pp. 116-117.

8. *Le Travailleur du Bâtiment*, avril 1922.

9. Archives socio-politiques de la Fédération de Russie [RGASPI] 534/5/131 compte rendu sténographique de la conférence.

10. Sur ce point, voir Patrice Rammou et alli, *Histoire méconnue et oubliée du syndicalisme havrais, 1907-1939, deuxième période, 1914-1939*, Le Havre, éditions du Libertaire, 1997 et John Barzman, *Dockers, métallos, ménagères. Mouvements sociaux et cultures militantes au Havre 1912-1923*, Presses Universitaires du Havre et de Rouen, 1997.

11. *Le Libertaire*, n°184, 7 juillet 1922.

12. *Le Libertaire* n°253, 30 novembre 1923. Ce texte qui est paru sous le titre « Impression de congrès » est le même que sa déclaration au congrès confédéral. CGTU, *Congrès extraordinaire 1923, tenu à Bourges du 12 au 17 novembre 1923*, Imprimerie confédérale, Maison des syndicats, Paris, 1924, pp. 254-263.

13. « Le crime aurait pu être évité », *Le Libertaire*, n°30, 16 janvier 1924.

14. Son fils décède des suites de sa maladie le 20 mai 1924.

15. *Le Libertaire*, n°302, 15 octobre 1924. Un autre article résume les haines de Le Pen, « Les Chevaliers des ténèbres. Les prêtres, les bedeaux, les sacristains du PC et de la CGTU », *Le Libertaire*, n°339, 22 novembre 1924. Ajoutons que lors de l'enquête du *Libertaire* sur les dix ans de la révolution russe, il répondait : « Quelle différence y a-t-il entre ces méthodes et celles employées en Italie par Mussolini contre ses adversaires ? » (n°117, 1er juillet 1927).

16. Il développe cette idée dans plusieurs articles du *Libertaire* : « Sur l'autonomie syndicale », n°209, 14 juillet 1924 ; « discussions sur l'autonomie », n°231, 5 août 1924 ; « Unité syndicale quand même » n°254, 28 août 1924

17. « Sur la création d'une troisième CGT », *Le Semeur de Normandie*, n°87, 5 janvier 1927.

18. « Une troisième CGT est-elle nécessaire ? », *Le Semeur de Normandie*, n°77, 18 août 1926.

19. « L'unité syndicale », *Le Semeur de Normandie*, n°89, 2 février 1927.

20. Cf., Jean Maitron, *Le Mouvement anarchiste en France*, Paris, Maspero, 1975, pp. 62-64.

21. *La Voix du travail*, n°2 septembre 1926.

22. Bien que non membre, il signe son manifeste, *Le Libertaire*, n°247, 15 mars 1930.

23. « Les assurances sociales », *Le Libertaire*, n°193, 2 mars 1929. Cette défense des assurances sociales se poursuit « Les assurances sociales et la "logique" bolchevique », n°208, 15 juin 1929 et « Quel moyen ? », n°209, 22 juin 1929.

24. Le premier article paraît dans *La Révolution prolétarienne* (n°71, 1 janvier 1929) et est suivi de plusieurs articles dans *Le Libertaire*, « La Rationalisation, ses profiteurs, ses conseillers », n°217 du 25 janvier 1929 ; « Les œuvres néfastes », n°237, 4 janvier 1930 ; « Le chômage en Amérique », n°241, 1er février 1930

25. « Sur l'adoption et l'application d'une décision », *Le Libertaire*, n°258, 31 mai 1930.

26. *Le Libertaire*, « La Grande famille », n°194, 9 mars 1929 et « Face au cynisme grandissant des ratichons », n°299, 14 mars 1931.

27. « La grève du textile », *Le Libertaire*, n°310, 29 mai 31.

28. « Quand la mort passe », *Le Libertaire*, n°251 du 12 avril 1930.

29. Les controverses publiques liées pour partie à la place de la CGTSR dans ces regroupements. Elles provoquent en règle générale un conflit entre Le Pen et les militants de la CGT-SR, mais ne sont que d'un intérêt relatif. Les militants de la CGT-SR reprochent la trahison des principes syndicalistes révolutionnaires, à ces accusations, Le Pen répond qu'il n'a jamais trahi. *La Voix Libertaire* n°75 et 77 des 2 et 16 août 1930, puis n° 160 du 19 mars 1932 ; n°161 du 26 mars 1932 ; n°162 du 2 avril 1932 ; n°166 du 30 avril 1932 et n°168 du 14 mai 1932.

30. *Plus loin*, n° 62, mai 1930.

31. Ce débat fait suite à la parution du manifeste du Comité pour l'indépendance du syndicalisme, dit manifeste des 22, signé par huit unitaires, sept confédérés et sept autonomes, proches, pour beaucoup, de *La Révolution prolétarienne*, demandant le rétablissement de l'unité par un congrès de fusion. La CGT propose la fusion par la base. C'est autour de cette initiative que les amis du *Libertaire* se réunissent le 13 février 1931. Préfecture de police de Paris, Archives du cabinet du préfet, BA 1899, Rapport du correspondant 79, 16 février 1931. Signalons que la presse libertaire fait état de la même réunion avec plus de précisions (*Le Combat syndicaliste*, n°41, février-mars 1931).

32. *Le Travailleur du bâtiment*, nn° 24 et 28 février et juin 1932.

33. *XIV^e congrès Fédéral du bâtiment, tenue à Paris du 5 au 7 juin 1935, Compte rendu sténographique des débats*, Paris, Imprimerie syndicale, 1935, pp. 162 et 189.

34. Le mensuel de la Fédération a changé en 1930, il s'intitulait précédemment *L'Ouvrier du Bâtiment*.

35. « De la nécessité de lutter et d'agir », *Le Travailleur du Bâtiment*, n°2, février 1930.

36. « Le salariat », *Le Travailleur du bâtiment*, n°32, novembre 1932.

37. « Le bulletin de paye obligatoire », *Le Travailleur du bâtiment*, n°15, avril 1931.

38. *Le Travailleur du bâtiment*, n°30 septembre 1932.

39. « Le travail souverain », *Le Travailleur du bâtiment*, n°52, novembre 1934.

40. *XIII^e congrès Fédéral du bâtiment, tenue à Paris du 12 au 14 mai 1932, Compte rendu sténographique des débats*, Paris, Imprimerie syndicale, 1932, pp. 161-163.

41. *XXVI^e Congrès confédéral tenu du 17 au 19 septembre 1929, Compte rendu sténographique des débats*, Paris, Imprimerie confédérale, 1929, p. 127.

42. *XXVII^e Congrès confédéral tenu du 15 au 18 septembre 1931, Compte rendu sténographique des débats*, Paris, Imprimerie confédérale, 1931, pp. 281-310.

43. *Ibidem*, pp. 433-435.

44. « Organisons-nous rapidement contre le fascisme », *Le Travailleur du bâtiment*, n°36, mars 1933, le même article figure dans *Le Libertaire*, n°391 24 mars 33.

45. *Le Travailleur du Bâtiment*, n°52, novembre 1934.

46. *XXIX^e Congrès confédéral tenu du 24 au 27 septembre 1935, Compte rendu sténographique des débats*, Paris, Imprimerie confédérale, 1935, pp. 154-155 et Congrès fédéral du Bâtiment, *op. cit.*, pp. 323-325.

47. « A propos des événements du 11 janvier 1924 », *Le Libertaire*, n°473, 6 décembre 1935.

48. *Fédération nationale des travailleurs du Bâtiment, Compte rendu sténographique du Congrès Fédéral d'unité tenu à Lyon du 13 au 15 septembre 1936*, Paris, Imprimerie des syndicats, 1936. Voir les compte-rendus de Julien Le Pen dans *La Révolution Prolétarienne*, n°232, 10 octobre 1936 et *Le Libertaire*, n°515, 25 septembre 1936.

49. « Pour le droit de libre discussion », *Syndicats*, n°21, 4 mars 1937.

50. *Le Peuple*, 26 février 1939.

51. « Chez les monteurs-électriciens », *Syndicats*, n°168, 18 janvier 1940.

52. Sur ce point, cf. Alya Aglan, « Des syndicalistes dans la Résistance », *Vingtième siècle*, n°67, juillet-septembre 2000, pp. 119-127.

Liberate Your Mind

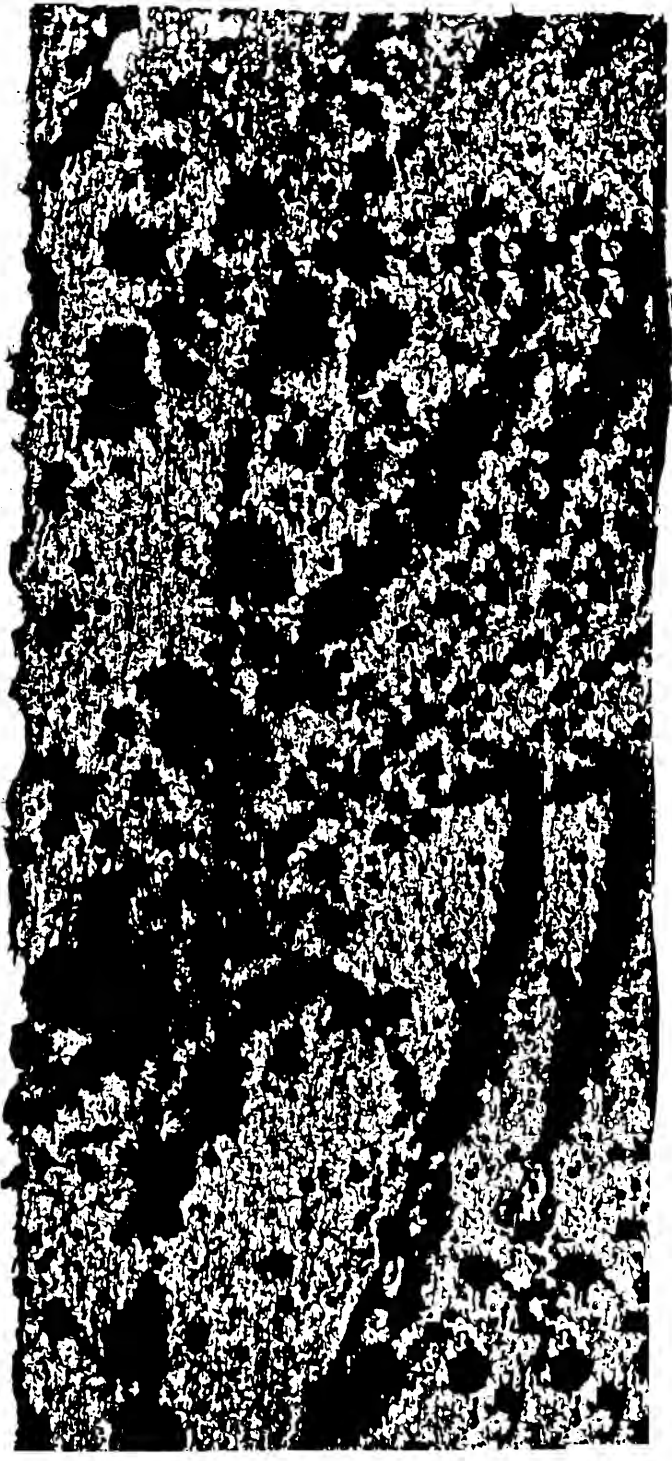


Toujours étranger

La face cachée dans les taillettes face aux jeunes gens mettant en vue leurs
attributs virils
Antimide par un Agnus m'offrant de partager la Paques chez ses parents
Étranger parmi les étrangères de Piazza Navona
Parmi les hypées romains et la femme toscane ayant une trop grande
ouverture de bras
Et ces anarchistes de Carraie au cerveau de marbre
Et ces militants du nord, intellectuels en herbes me promenant comme
un clandestin
Et un autre pays, neutre qui me laisse passer
Et un quartier en rénovation qui s'ouvre aux utopies
Et les jeunes utopistes parlant la langue des canuts
Et les autres celle de Molière
Et moi, sans valise parlant à peine l'italien
Étranger parmi les étrangers
Et encore.
Ni sur les barricades, ni de ce côté-ci, ni de ce côté-là
Plutôt observateur critique de ceux qui critiquent
Plutôt une part assez mince de la transformation culturelle étrangère
aux ordres de la politique, même celle rouge et noire.
Étranger pour ne pas être englobé, pour rester libre de mes mouvements
et de ma raison
Étranger parce que non-soumis à telle ou telle loi révolutionnaire
Étranger à toute pacification de l'esprit
Étranger à la mouvance plus rebelle
Étranger aux intellectuels référentiels
Seulement uni par de courtes accolades qui bouleversent des vies
Mais un jour je saurai si l'étranger qui est en moi
va pouvoir être étranger à la mort. . .

M. G.

ATTENTION ATTENTION



ENT, ATTENTION REDOUBLE



Laurent PATRY

ISBN 2 - 905691 - 80 - 8 4,5 Euros