

DE QUELQUES OBSTACLES SUR LE CHE-MIN DE L'UTOPIE...

Écrire sur la possibilité de construire aujourd’hui une perspective révolutionnaire n'est pas, il faut bien l'avouer, chose aisée. Au point où nous en sommes, avec les multiples menaces et entraves qui pèsent sur le travail constructif de transformation sociale, la question pourra en effet sembler à beaucoup, sinon absolument hors de propos, du moins passablement rhétorique. À l'évidence, même si cela se fait parfois à contre-cœur, la tendance n'est-elle pas au repli et à la préservation des acquis (sociaux, culturels, naturels), lorsqu'un gouvernement néo-libéral recycle par exemple des fondamentaux libertaires tels que l'abolition du salariat pour les placer au service des formes les plus pernicieuses d'exploitation du travail?

La situation est d'une subtilité redoutable. Comme dans le cas de la lutte contre le démantèlement des protections sociales et les fausses promesses de l'auto-entrepreneuriat, les anarchistes se retrouvent contraints de renouveler leur répertoire traditionnel de lutte, pillé et distordu par le nouveau discours patronal et gouvernemental. Cela nous accule à la nécessité de repenser les finalités de l'émancipation, en travaillant à nouveaux frais la tension entre la postulation à long terme d'une transformation sociale et l'effort de restructuration dans l'ici et le maintenant.

En ce sens, je voudrais partir des mauvais pressentiments qui affleuraient dans la correspondance de Proudhon, en 1860. Pour ce qui est de construire un élan révolutionnaire, il me semble que nous nous trouvons à peu près dans la situation qu'il expose à Chaudey dans sa lettre du 27 octobre 1860: «*Nous ne verrons pas l'aurore du nouvel âge; nous combattrons dans la nuit; il faut nous arranger pour supporter cette vie sans trop de tristesse, en faisant notre devoir. Aidons-nous les uns les autres; appelons-nous dans l'ombre et, chaque fois que l'occasion s'en présente, faisons justice: c'est la consolation de la vertu persécutée.*» Le programme est minimaliste, en des temps obscurs qu'il n'hésite pas dans d'autres lettres à qualifier de «décadents»: faire notre devoir. Mais pour nous aujourd'hui comme à l'époque de Proudhon, c'est déjà un monde. Car s'il nous est échu de travailler à la transformation de cette société-ci, alors faire ne serait-ce que notre «devoir» exigera de nous des vertus et une résolution colossales.

La première d'entre elles consiste à préfigurer par les actes et les idées la société dans laquelle nous voulons vivre, ce qui fera de nous des «utopistes» au sens de Martin Buber, dont le magnifique *Utopie et socialisme* (1950) vient d'être réédité. Dans cet ouvrage, le théoricien du judaïsme libertaire indique que le socialisme utopique non marxiste (dont Proudhon, Kropotkine ou Landauer sont des représentants archétypaux) croit que «*pour atteindre ce à quoi on aspire, on doit maintenant créer l'espace maintenant possible, pour qu'il se réalise par la suite*». Telle est l'utopie concrète, éloignée de toute représentation apocalyptique de la fin des temps, comme dans le marxisme, où l'on sauterait miraculeusement du royaume de la nécessité au règne de la liberté, ou encore de la contrainte centralisatrice de l'État à la libre société communiste. L'exigence minimale de tout anarchisme conséquent tient donc à ce que le chemin ne s'avère pas différent du but visé. Or, ce chemin doit se frayer un espace dans cette société-ci, et pas une autre: en l'occurrence, pour ce qui nous concerne, celle de l'état d'urgence, de la croissance absurde de la valeur marchande et du déploiement corrélatif de la subjectivité narcissique, du totalitarisme technologique, et du nihilisme terroriste. Indéniablement, il y a de quoi être aussi tristement lucide que notre ancêtre bisontin tant notre société semble déstructurée, autrement dit tant son tissu vital semble nécrosé. Une utopie concrète pour aujourd'hui devrait d'abord s'essayer à ranimer de nouvelles structures, lesquelles seront garantes de l'expression de ce que Buber appelle, un peu

lourdement, un «*être-façonné-ensemble conforme à la vie*». Au lieu de simplement fonctionner au sein d'institutions bureaucratiques, au lieu d'être de simples porteurs concrets de la valeur économique, les humains s'y sentiraient vivre, s'unir et leurs actions comporteraient une réelle puissance et de la grâce. Le combat n'est donc pas seulement matériel, il comporte également un fort versant spirituel, comme Buber et Landauer avant lui l'avaient vu: pas de groupements ni de «voûte» (Landauer) articulant à un degré supérieur ces groupements sans une intensité d'engagement communautaire et une communauté d'esprit. Partout où de telles structures se forment et s'élargissent (on peut songer à une ZAD, ou plus récemment à ce qui peut se fédérer pendant une «Nuit debout», aussi fragile cette sédimentation soit-elle), c'est un peu de pouvoir intrinsèque reconquis, le pouvoir de faire avec les autres, et un recul pour la contrainte extrinsèque. Or, il est regrettable que cette tâche si ardue devienne proprement herculéenne lorsque s'y mêlent, au sein des courants faisant profession de s'opposer au monde tel qu'il ne va pas - mouvement anarchiste compris -, divers éléments brisant la constitution du «pouvoir-avec».

Dans cet ordre d'idées, l'un des obstacles réels sur la voie d'une utopie concrète réside dans une forme de course à la radicalité, motivée par une disposition à l'insurrection existentielle permanente, dont se sont enfiévrées certaines franges des milieux anarchistes ou apparentés. Si, comme l'affirmait Deleuze dans son *Abécédaire*, être de gauche, c'est «savoir que la minorité, c'est tout le monde», alors il semble qu'une certaine gauche anarchisante ait bien retenu la leçon, tant abondent les discours du type «je ne peux parler que pour moi-même», où se donne libre cours le narcissisme des petites différences. Sans que l'on puisse toujours exactement y démêler l'influence diffuse de concepts issus de la *French Theory* et de dispositions psychologiques obscures et complexes (sur lesquelles un Nietzsche ou un Dostoïevski contemporains auraient sans doute beaucoup à nous apprendre), un certain discours et certaines pratiques de lutte ont fait de la singularisation extrême leur méthode et leur manière.

C'est sous cet aspect que j'ai été conduit, dans un essai récent, sous-titré «*Déconstruction et politique*», à évoquer un désert de la critique. Une fois devenus tout autant des façons de penser que des systèmes de conduite, les mots d'ordre et thèmes de prédilection de la philosophie dite «postmoderne» risquent en effet de conduire à une très étrange conception du militantisme et, plus largement, de l'émancipation. Ainsi, lorsque l'évocation de tout signifiant englobant («nature», «exploitation et aliénation», «femme», «communauté», «dignité», «vérité», «utopie d'une société autrement structurée») censé polariser la critique sociale et culturelle se trouve d'emblée suspectée de nous conduire en terrain «glissant» (sans que l'on ne dispose pour autant, même pas des moyens conceptuels, mais au moins de la plus élémentaire volonté d'expliquer en quoi consistent ces potentiels «glissements»), alors il ne reste plus qu'à engager des combats singularisés, liés exclusivement par affinités électives, et s'identifiant par réaction. Ici, la rhétorique de l'étiquetage fonctionne à plein. Depuis la domination que je subis, depuis la minorité dont je suis la viscérale incarnation en première ligne, l'autre devient potentiellement le dominant, ou dans un autre registre, typiquement émotionnel ou instinctuel, celui qui me «choque», ou que je «vomis». Pour reprendre à nouveau les concepts de Martin Buber, cette fois dans son éthique existentielle de la rencontre exposée dans l'ouvrage *Je et Tu*, il n'y a dans ces conditions aucune place pour une situation d'interlocution et de reciprocité authentique, où le Je se laisse interpeller et constituer par le Tu. À rebours de toute disponibilité à l'altérité, ne peuvent se dérouler que des relations réifiées, entre un Je dominé, mineur, singulier et un Ça, une catégorie dominante objectivée. Mais lorsque se dérobe le sol éthique de toute rencontre avec autrui, c'est l'hospitalité elle-même qui cesse d'exister, et l'utopie concrète qui s'effondre: dans leur ordre, ces rapports humains fondés sur l'assignation d'étiquettes («homophobe», «transphobe», «réactionnaire», «paternaliste») finissent par refléter la structure générale des rapports humains sous le capitalisme, dans une société du classement, atomisée et compartimentée.

Il découle de tout cela une interrogation, qui est une difficulté majeure sur le chemin révolutionnaire: est-il possible, sur une telle base conceptuelle, de faire converger les combats et les aspirations à partir du moment où l'on considère que toutes les luttes se situent à égalité, et qu'il ne s'agit jamais de placer une lutte ou une cause en priorité, au risque de reproduire une domination? Se manifeste ici un des effets pervers de la lutte de tous les instants contre la domination qui se nichera au plus intime de nous-mêmes, au-delà de nos inévitables compromissions avec le système capitaliste et son appareillage technologique. Pour prendre un exemple abrupt: puis-je être un homme blanc, adulte et hétérosexuel et me considérer comme féministe, antiraciste ou intéressé par la question queer? Si l'on tient que c'est impossible parce que je ne me situe pas en première ligne et que me fait donc défaut la conscience

des dominations quotidiennes que j'inflige à des minorités (lesquelles sont d'ailleurs potentiellement infinies, comme le fait que j'entende correctement alors qu'il existe des sourds, ou que je puisse décider en adulte de ce que sera mon avenir alors qu'un mineur ne le peut pas totalement), alors quelle issue me reste-t-il hormis un devoir d'excuse, empreint de culpabilité et de mortification?

Est-ce sur de telles bases (en fait, sur un tel vide) psychologiques que l'on confère son esprit à la vie sociale? Comment, sur fond d'une telle tyrannie du surmoi, que le critique social Christopher Lasch considérait comme la caractéristique du sujet narcissique de notre temps, en rupture de confiance en lui-même et dans le monde, peut-on affirmer et pérenniser dès maintenant les structures humaines d'une réalité sociale transformée? On mesure l'ampleur de la tâche qui nous attend.

Ceci doit nous conduire à considérer d'un œil nouveau cette question des luttes prioritaires et des enjeux de domination. On peut, à mon sens, surmonter la difficulté en ne renonçant pas à un point de vue de la totalité sociale, dont les divers mouvements et luttes en cours (contre le racisme, contre le sexisme, pour la reconnaissance des identités LGbt, contre la souffrance animale, contre la surveillance et les techniques de contrôle, etc...) devraient être compris comme des éléments articulés, ou, pour le dire autrement, comme autant de fenêtres qui forment un point d'entrée critique de la synthèse sociale du capitalisme contemporain. Ce modèle permettrait d'éviter deux écueils. D'une part, placer en second plan, a priori et d'une façon fixe, certaines luttes. Mais, d'autre part, refuser d'identifier ce qui se produit à l'épreuve de l'expérience même, une fois délaissés les modèles théoriques. Or, de ce strict point de vue, finalement assez pragmatiste ou prudhonien, où l'on suit le fil directeur de l'expérience sociale, il faut bien admettre que les priorités s'imposent d'elles-mêmes, dans l'immanence du combat.

Ces dernières semaines en France, force est ainsi de constater (d'ailleurs avec un brin d'ironie amère si l'on songe aux leitmotiv de la pensée de la déconstruction) que si le pouvoir nous traverse et nous produit sans nul doute, il s'y entend également fort bien pour réprimer (manifestants pacifiques, lycéens ou simples quidams attachés à leur lieu de vie et à leur monde) et exploiter. Et face à cela, quitte à paraître simpliste et vieux jeu, on pourrait avancer que «*Hollande*», «*Valls*», «*Macron*», «*El Khomri*» ou «*Arnault*» (ces grands technocrates et patrons qui tirent notre si beau pays à bout de bras) sont aujourd'hui des signifiants qui cristallisent une lutte commune contre. De fait, leur sinistre «réalisme» économique, leurs réformes «nécessaires» et leur mépris souverain des humains rendent inévitable au plan pratique la priorité de la lutte sociale contre l'exploitation et, au plan théorique, la réflexion sur le travail ainsi que sur le rythme, le sens et les finalités de la vie. Conformément à notre approche, nous tiendrons que ce combat actuel ne saurait être le seul, ou le combat absolu. Il doit pouvoir se relativiser par rapport aux autres champs de lutte. Mais dans la contingence actuelle, il peut contribuer à nous placer sur la voie de cette restructuration sociale qu'ont toujours eue en vue les socialistes «utopiques» ou anarchistes.

À la façon de Proudhon en 1860, nous vivons sans doute dans les ténèbres, certains diraient peut-être en décadence. Mais, comme l'indique un slogan appelant à manifester contre la loi travail «*pour une vie avant la mort*», il demeure encore dans l'âme de beaucoup (si l'on me permet ce vocable spiritualiste hérité de Landauer), éveillée après un long ensevelissement, cette force d'un refus de ce que l'on pourrait appeler la «*vie humiliée*» ou «*empêchée*». Dans sa face positive et constructive, cet éveil est également l'affirmation d'une vie capable de se soustraire à ce cycle morbide du travail et de la consommation qui évide chacun jusqu'à ce qu'il devienne un fantôme massifié. Il y a très probablement dans ce motif universel d'une vie qui se rêve régénérée et valant la peine d'être vécue, une voie à suivre pour sauver du désastre la communauté humaine. Ce chemin vers l'utopie est fragile, incertain, et nous aurons fort à faire pour renverser des structures mortifères de grande ampleur, mais une chose est sûre: ce serait folie, au sein des anarchistes, que de mettre en péril l'entrelacs humain de ce chemin en niant par excès de déconstruction les formes élémentaires de l'hospitalité.

Renaud GARCIA.