

# De possibles futurs

## depuis toujours présents

Alain Thévenet

*Quand nous en serons au temps d'anarchie,  
Les humains joyeux auront un gros cœur  
Et légère panse.  
Heureux on saura – sainte récompense –  
Dans l'amour d'autrui doubler son bonheur ;  
Quand nous en serons au temps d'anarchie,  
Les humains joyeux auront un gros cœur.*  
Paul Paillette, 1895

### ERRANCES I

C'est un samedi après-midi, dans le métro. Ou alors en semaine, à l'heure de sortie. On est tous serrés. Ne pas se regarder, ne pas se toucher. Si un coup de frein un peu brutal fait néanmoins se heurter les corps, on s'excuse, sans regarder l'autre. On a un casque sur les oreilles, ou on est plongé dans un livre auquel il est probable que les cahots ne permettent pas de porter attention. Ne pas voir l'autre, dont on sait que le regard sera forcément hostile ou inquisiteur. L'autre, il est radicalement autre, et donc un ennemi virtuel. N'est-il pas vrai que « l'homme est un loup pour l'homme » ?

Un jour, un groupe de gamins, quatorze ans environ est monté, en faisant un peu de bruit. Nous les gens sérieux, on s'est serré. Ils ont ostensiblement roulé des joints, et même les ont allumés, répandant dans le wagon une odeur peu habituelle en ce lieu. Ils auraient bien voulu qu'on les engueule, qu'on les voie. Personne n'a rien dit... Ils sont descendus, tout tristes, déçus. On a fait comme si on ne les voyait pas. Mais nous, les gens sérieux, on s'est regardé, pour une fois réunis

15M OBARCO



par une peur, une haine, ou quelque chose comme ça. Seules les émotions négatives peuvent nous réunir : contre, mais pas avec... Tous semblables et tous isolés, ennemis potentiels.

On sort peut-être du travail. Là, c'est la même chose : tous rivés à notre « poste de travail ». Lui seul existe. Quelques rares coups d'œil au voisin, pour se comparer à lui : nous savons qu'il n'y a pas de place pour tous et que lui, ou moi, l'un d'entre nous sera bientôt vidé. Et le regard omniprésent du chef, présence physique ou virtuelle, en train de juger notre performance. Rentabilité, compétitivité... Jadis, on prenait le temps de boire le café, d'échanger. Terminé. Tous ensemble, nous sommes seuls.

Ce soir, ce sera pareil : tous isolés, à regarder cependant les mêmes programmes, les mêmes pubs. Ou rivés à un ordinateur, échangeant avec d'autres isolés, sans leur présence réelle.

Sur la place, les jours de grande affluence, c'est pareil. Tête baissée on traverse, on fonce. D'ailleurs il n'y a plus de banc sur lequel on pourrait s'arrêter, regarder, échanger, ne serait-ce qu'un sourire. Alors, le regard sert exclusivement à éviter les obstacles, et les obstacles, ce sont d'abord les autres. Pourtant, c'est sur cette même place qu'il y a quelque temps nous nous sommes rencontrés, nous avons échangé, nous avons lutté avec enthousiasme, solidaires et complices sous les lacrymogènes, malgré la peur, les pleurs et l'échec prévisible des revendications officielles.

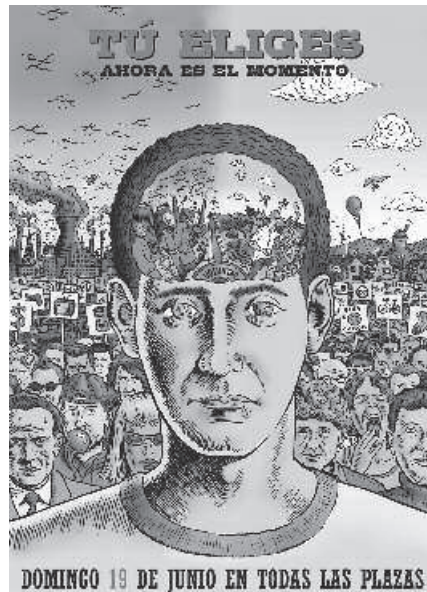
À une autre échelle, mais il y a peut-être quelque chose d'analogue, on peut aussi s'interroger. De partout surgissent des émeutes, ou des grèves, ou des occupations. Des modes d'action différents, mais qui témoignent d'une commune révolte. Commune ? Peut-être pas vraiment, d'ailleurs. S'il est évident pour nous et pour d'autres que toutes ces manifestations indignées s'adressent à un même désordre mondial, les conditions ne sont pas les mêmes. Ce n'est pas pareil de risquer sa vie, lorsqu'on s'oppose à un tyran individualisé et que la lutte au risque de la mort est, après tout, préférable à l'état de morts-vivants auquel il nous a réduits. Ici, en Occident et en particulier en France, nous n'en sommes pas là. On ne risque pas la mort physique ; seulement la décérébration. Le tyran

s'est incrusté en nous et nous l'avons digéré. Il n'est pas possible de l'identifier à un Sarkozy, par exemple. Pas possible non plus de l'identifier à un patron. Le vrai patron, il n'est pas là, il est on ne sait où, à l'étranger sans doute.

Ailleurs, donc, il se passe des choses. Des choses dramatiques et étonnantes. Des êtres humains, avec lesquels nous devons bien avoir des points communs, sont prêts depuis plus d'un an à risquer leur vie pour quelque chose qui nous paraît bien abstrait : la liberté. Une liberté dont nous disposons ici, on ne cesse de nous le répéter, à la télé et ailleurs. Liberté d'acheter ce qu'on veut, belles bagnoles et belles vacances, à condition d'avoir les sous, ce qui ne tient qu'à nous. Liberté de voter et de faire ainsi des « choix de société ».

Ici aussi, pourtant, il s'est passé des choses, des rencontres, des rires partagés, au cours de manifestations, d'occupations ou d'autres occasions. Il nous semble maintenant que ce n'était pas nous, ou que c'était une autre vie.

En résumé : Si nous nous référons à ce que nous pouvons imaginer d'une révolution, à partir des expériences historiques d'une part, et de l'autre de la situation actuelle, il faudrait que des mouvements révolutionnaires se déclenchent mondialement, et c'est précisément ce qui n'apparaît pas possible. Les enjeux et les adversaires ne sont pas les mêmes ou, en tous cas, se présentent sous des aspects différents. Ici, en Occident, nous ne sommes pas prêts à risquer notre vie dans la lutte contre un système ou une divinité aussi puissante que le marché, et ce d'autant moins que, malgré nous ou avec notre accord tacite, nous partageons les attributs ou les promesses de cette divinité. Ailleurs, dans les pays arabes et peut-être aussi en Russie, c'est un pouvoir incarné et localisé ailleurs qu'en ceux qui l'affrontent qu'il s'agit de détruire. Et, pour autant qu'on puisse en juger, la majorité des révolutionnaires souhaite précisément intégrer cette mondialisation, la liberté formelle et la relative aisance qu'elle promet, et offre à la

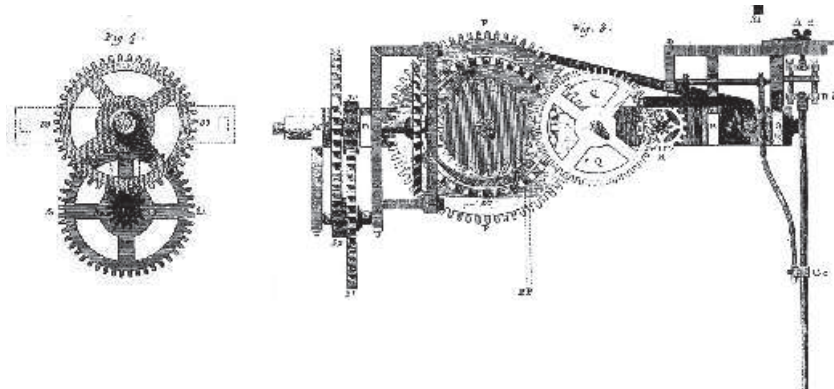


plupart d'entre nous ici. Évidemment, il s'agit fondamentalement du même pouvoir, cependant masqué sous des apparences différentes qui nous empêchent de le reconnaître. Internet et la télé nous en montrent bien des images qui soulèvent notre enthousiasme envers le courage de ceux qui luttent et notre indignation face à la répression barbare qui s'abat sur eux. Les images n'ont pas de chair et leur vision ne peut équivaloir à la solidarité concrète qui existe lorsque nous sommes ensemble. Nous proclamons notre solidarité, mais une solidarité qui, au mieux, provoque quelques manifestations squelettiques. Et nos gouvernants, après avoir soutenu et payé les tyrans, sentant le vent tourner, s'empressent de soutenir les plus vénaux ou les plus naïfs des insurgés et transforment les révolutions en guerres civiles.

#### LIBÉRALISME VERSUS ANARCHISME, LES ORIGINES

On peut penser que, sous sa forme « philosophique » ou conceptuelle, le libéralisme a été systématisé à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Période troublée, comme la nôtre. Adam Smith est le plus connu à ce titre et a influencé la politique des gouvernements de l'époque. Aujourd'hui encore, les bons esprits y font référence, malgré leur mépris affiché du passé. Mais avant, dès le début de ce siècle, Mandeville avait déjà dit des choses de cet ordre dans *La Fable des Abeilles*, largement citée alors : « Il faut qu'existe la malhonnêteté, le luxe et l'orgueil » pour que le progrès puisse se développer pour tous, y compris, par répercussion, au bénéfice des pauvres et des exploités. Évidemment, tous les beaux esprits et puissants de l'époque ont admiré. Godwin, auquel je reviendrai, y verra une féroce dénonciation de l'ordre existant et non sa justification. Peut-être par naïveté, peut-être par provocation, comment savoir...

Et avant Mandeville, il y avait déjà eu, depuis longtemps, l'idée répandue de la méchanceté de la « nature humaine », et de la nécessaire méfiance de chacun envers tous, méfiance qui justifiait heureusement la nécessité d'un pouvoir souverain, seul capable de mettre un peu d'ordre là au milieu. Même si, au XVIII<sup>e</sup> siècle, la plupart des penseurs imaginent ou souhaitent un système social plus juste et s'indignent contre la misère, même si, comme Diderot, ils vont parfois chercher



dans les pays lointains qui viennent d'être découverts des organisations sociales qui ne subiraient pas les tares des « civilisés », ils restent convaincus que, sous les climats européens, un pouvoir politique est nécessaire ; Diderot lui-même part un temps à la recherche du souverain « éclairé » qui apporterait bonheur et prospérité à son peuple. Chez les philosophes français, il n'est que peu question explicitement de l'économie. Encore que, si Rousseau imagine le « contrat social », c'est bien parce que « l'invention » de la propriété a représenté un tournant rendant tout retour en arrière impossible et justifiant l'instauration d'un pouvoir politique rendu nécessaire.

En Angleterre, le problème politique, ils l'avaient apparemment résolu, un siècle auparavant, à l'époque de Hobbes, justement, à la suite de troubles qui avaient d'autant plus perturbé celui-ci que, se croyant habile politique, il avait fréquemment changé de camp, parfois au mauvais moment. Ces troubles avaient débouché sur une « révolution » qui n'avait pas vraiment arrangé la situation des plus pauvres, mais plutôt celle d'une nouvelle classe dont la domination s'effectuait sur le plan économique, notamment par le commerce. Des fois, les pauvres n'étaient pas contents et se révoltaient, ce qui était fâcheux et gênait les affaires. Il importait donc de leur démontrer que l'enrichissement des riches était, en réalité, une œuvre philanthropique. C'est à cette tâche que se livra, parmi d'autres, Adam Smith.

Dans la *Théorie des sentiments moraux*, il pose comme postulat le désir d'acquérir sans limite, c'est-à-dire pas seulement les biens utiles, mais ceux qui favorisent l'acquisition de nouveaux biens. Alors que pour Hume, la passion d'acquérir était potentiellement

destructrice de toute société, pour Smith elle est normale et donc utile ; de ce fait, l'inégalité des richesses est justifiée. Les intérêts des riches sont compatibles avec ceux des pauvres, parce que les riches donnent du travail aux pauvres.

Smith s'appuie sur les conceptions philosophiques utilitaristes, en vogue à l'époque. Il met en avant le « désir de sympathie », qui pousse chacun d'entre nous à être admiré et reconnu du plus grand nombre. Mais pour l'obtenir, il est essentiel de posséder le plus possible de richesses :

C'est parce que le genre humain est disposé à sympathiser plus entièrement avec notre joie qu'avec notre chagrin que nous faisons montre de nos richesses et que nous dissimulons notre pauvreté. [...] C'est principalement par souci des sentiments du genre humain que nous recherchons les richesses et fuyons la pauvreté.<sup>1</sup>

Et encore :

Être observés, être remarqués, être considérés avec sympathie, contentement et approbation sont tous les avantages que nous pouvons nous proposer d'en retirer. C'est la vanité, non le bien-être ou le plaisir qui nous intéresse.<sup>2</sup>

On peut ainsi espérer que le peuple sera convaincu qu'il fait lui-même partie de cette grande entreprise, tournée vers le progrès général (qui, à la marge, lui bénéficiera aussi), et renoncera à ses velléités de révolte :

Lors même que le peuple a été porté à une telle extrémité [les puissants « punis ou déposés »], il est susceptible de se laisser adoucir à tout instant, et de rechuter dans son état habituel de déférence à l'égard de ceux qu'il a coutume de regarder comme ses supérieurs naturels.<sup>3</sup>

William Godwin<sup>4</sup>, maintenant, pour lequel on me permettra de témoigner de plus de sympathie. Il est contemporain de Jeremy Bentham ; tous deux fréquentaient les cercles radicaux anglais et se sont probablement rencontrés, mais Godwin, semble-t-il, ne fait aucune allusion à l'œuvre de Bentham. Sans doute n'avaient-ils pas grand-chose à se dire ; ils ne parlaient

1. Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, PUF Quadrige, 2003, p. 91.

2. *Ibid*, p. 92.

3. *Ibid*, p. 92.

4. Le lecteur intéressé par le côté politique de l'œuvre de Godwin pourra consulter, en français, William Godwin, *des Lumières à l'anarchisme*, Atelier de création libertaire, 2002, ainsi que la traduction de *l'Enquête sur la Justice politique*, ACL, 2005. On peut aussi consulter avec profit, de Jean-Louis Boireau, *William Godwin et le roman jacobin anglais, théorie politique et pratique romanesque*, Honoré Champion, 2002.

pas des mêmes choses. Bentham, chéri par les révolutionnaires français qui l'avaient nommé citoyen d'honneur, comme Thomas Paine dont il n'avait pas la rigueur, se moquait de ceux-ci et les méprisait un peu, convaincu qu'il était que la constitution anglaise était le meilleur modèle existant. Il s'ingénia cependant à faire des projets soumis à la Constituante, laquelle en prenait et en laissait. Pour le bien des hommes, il inventait des structures destinées à les contraindre et à les contrôler, la plus célèbre étant le « panoptique », redevenu célèbre par l'analyse qu'en a fait Michel Foucault.

Godwin, comme Bentham, se réclame (du moins dans la première édition de *l'Enquête*) de l'utilitarisme, doctrine philosophique alors en vogue. Mais ça n'a rien à voir. Élie Halévy, à juste titre à mon avis, considère dans le deuxième tome de *La formation du radicalisme philosophique*, qu'il ne s'agit pas du même utilitarisme. Pour Godwin, c'est le principe de « fusion des intérêts » qui prédomine et non celui de leur « identité naturelle », comme chez Bentham. L'utilitarisme de Godwin est discutable et a été discuté par ses contemporains ; et, en tout état de cause, peu importe ici.

Donc, Godwin ne s'intéresse pas à Bentham, mais un peu plus à Adam Smith dont il pense d'abord être un successeur. Dans *l'Enquête sur la Justice politique*, il fait à plusieurs reprises allusion aux thèses de *La Richesse des Nations* qu'il utilise comme une des bases de son raisonnement. Mais d'emblée, il émet des réserves sur les conclusions que Smith en tire. Il adhère à l'idée de division du travail, en ce qu'elle permet à tous les coopérants de bénéficier des innovations des uns et des autres et de profiter ainsi de plus de temps libre qui pourrait être consacré à la discussion et aux loisirs, mais il s'en méfie en ce qu'elle risque de déposséder chacun de la maîtrise de son œuvre et du plaisir pris à la réaliser. Il s'interroge aussi sur l'utilité réelle des bénéfices qu'on peut en tirer. Ainsi, reprenant le fameux exemple de la fabrication des épingles, il s'interroge d'abord sur son utilité, mais y voit aussi l'origine du capitalisme, source d'exploitation :

On a découvert que dix personnes pouvaient fabriquer deux cent quarante fois plus d'épingles en un jour qu'une seule. Ce raffinement est à l'origine du monopole. Le but est de voir



dans quelle mesure l'activité des classes inférieures peut être opprimée, pour orner de dorures d'autant plus les indolents et les orgueilleux. L'ingéniosité du marchand est stimulée par de nouvelles améliorations de cette sorte pour transférer plus de richesses des puissants dans ses coffres. La possibilité d'effectuer un ensemble de travaux de cette manière diminuera beaucoup quand les hommes apprendront à se passer de superflu injustement partagé. L'utilité d'une telle économie de travail, alors que le travail, de fardeau, sera devenu distraction, peut à peine contrebalancer les maux d'une coopération si large.<sup>5</sup>

À mon sens, ce qui est pointé ici différencie radicalement l'anarchisme, dès les origines de sa conceptualisation, du libéralisme. Godwin, contrairement à la réputation de rigoriste calviniste qu'on lui attribue, ne rejette pas le « superflu », mais il affirme le droit de tous à en bénéficier. Et pour lui, l'argent, la monnaie, sont de simples instruments dont la fonction est de circuler pour profiter à tous ; l'accumulation, le monopole sont bien les bases du capitalisme.

Comme Smith, Godwin met la sympathie à la base des sentiments sociaux humains. On a vu que pour Smith notre sympathie va spontanément vers ceux qui possèdent la richesse et les honneurs. Godwin considère qu'il s'agit là en quelque sorte d'une sympathie pervertie par des mirages :

L'amour pour nos semblables, l'amour de la distinction et toutes les motivations les plus liées aux énergies de l'esprit humain subsisteront lorsque les enchantements de la richesse seront dissipés. Tout homme doit être loué qui se donne, à lui-même ou à ses voisins, un réel accès au plaisir. Et il doit être critiqué, celui qui néglige une occasion d'agir ainsi. Nous ne devons pas réfléchir pour vivre mais vivre pour remplir l'existence du plus grand nombre de joies sans mélange, exquises et essentielles.<sup>6</sup>

Il y a là une reprise de l'idée du bonheur, « idée nouvelle » au XVIII<sup>e</sup> siècle. Pas tout à fait cependant, puisque c'est de « plaisirs » qu'il est ici question et que la spontanéité supplante la réflexion (même si Godwin est d'abord très rationaliste, dès la seconde édition de *l'Enquête*, il insiste sur l'importance première des « sentiments »). Le plaisir, c'est d'abord ce que nous

5. *Enquête sur la Justice Politique*, p. 591.

6 *Ibid*, p. 579.



ressentons nous-mêmes et la « sympathie » nous fait partager celui que nous constatons chez les autres, d'où le besoin de le partager avec lui. Il ne s'agit donc pas « d'apporter » le bonheur aux hommes, mais d'en jouir avec ceux que nous côtoyons et, au-delà, avec ceux que nous imaginons et savons être nos « frères en humanité » (et, au-delà, d'ailleurs, comme certains passages de Godwin le laissent penser, avec toute vie). Ceci suppose une pensée bien plus ouverte que celle de Smith. Comme l'écrit Bertrand Binoche :

Il est clair que Godwin s'éloigne [...] de Smith et qu'il met en jeu le temps bien spécifique de la *perfectibilité indéfinie*<sup>7</sup>, par opposition à celui du réajustement continu sous-entendu par l'analyse antérieure.<sup>8</sup>

Si donc libéralisme et anarchisme paraissent d'abord issus de la même source, le souci de l'autre, il est évident que ce « souci » ne prend ni le même sens ni la même forme. D'une certaine manière, on peut d'ailleurs penser que Godwin est plus proche que Smith de la pensée de David Hume dans laquelle elle s'origine en partie, dans la mesure où Hume témoignait beaucoup plus de méfiance que Smith envers cette concurrence généralisée.

Autre preuve de l'incompatibilité fondamentale entre les deux pensées (et, ce qui est plus important, entre les deux pratiques qu'elles supposent) : les arguments utilisés par Benjamin Constant pour justifier son refus catégorique de publier sa traduction, qu'il avait commencée, de *l'Enquête sur la Justice politique*, « un ouvrage qui réunit les principes de liberté les plus purs et les plus justes aux paradoxes les plus bizarres ».

Constant ne peut être que scandalisé par les critiques contre la propriété ou, plus précisément, contre l'inégalité qui préside à sa répartition. Pour Godwin, en effet, la propriété est nécessaire dans la mesure où elle protège la « sphère personnelle » de chacun et où elle permet donc à tous de bénéficier de la sécurité matérielle qui leur permet de consacrer le temps nécessaire à l'examen des affaires publiques. Or c'est précisément ce dont ne veut pas Constant qui défend la démocratie censitaire, parce que seules les élites ont l'aptitude nécessaire à cela. Ce qu'affirme Godwin, et que ne peut accepter Constant, c'est que l'accumulation des richesses, l'acceptation des inégalités

7. C'est moi qui souligne.

8. Bertrand Binoche, *La raison sans l'histoire*, PUF, 2007.

dans leur répartition, vont de pair avec un système de valeur pervers inconciliable avec la démocratie telle qu'il la conçoit.

Il me semble donc évident que, dès l'origine, l'anarchisme présente une critique sans concession du libéralisme, même si le tronc est commun à l'un et à l'autre.

**“L'anarchisme présente une critique sans concession du libéralisme”**

Un petit détour par l'opinion de Godwin sur l'œuvre de Rousseau me permettra de montrer en quoi, à mon sens, sont

posés les principes fondamentaux de l'anarchisme et en quoi le rejet du libéralisme implique aussi, pour lui comme pour tous les anarchistes, le rejet de la structure étatique de l'État, ou vice-versa.

L'enthousiasme de William pour Jean-Jacques se tempère très vite d'une critique pointue qui est résumée ainsi lorsqu'il s'attarde sur le contrat social, qu'il rejette (comme il rejette d'ailleurs les promesses) :

Si le gouvernement est institué sur le consentement du peuple, il ne peut avoir aucun pouvoir sur un individu qui refuserait ce consentement. Si un consentement tacite n'est pas suffisant, encore moins peut-on supposer que j'ai consenti à cette mesure si je m'y suis opposé de façon formelle. C'est la conséquence immédiate des observations de Rousseau. Si le peuple ou les individus dont il est constitué ne peuvent déléguer leur pouvoir à un représentant, un individu ne peut pas non plus déléguer son pouvoir à une majorité dans une assemblée dont il est lui-même membre. Ce ne peut être qu'une bizarre sorte de consentement que celui qui se manifeste souvent d'abord par une opposition inflexible et ensuite par une soumission absolue.<sup>9</sup>

Et, de manière plus générale, cette note ajoutée dans la deuxième édition de *l'Enquête* explicite bien les sentiments à la fois admiratifs et critiques de Godwin :

Ayant souvent cité Rousseau dans le cours de cet ouvrage, il peut être souhaitable de dire un mot de son mérite global, en tant qu'écrivain moral et politique. [...] Rousseau, malgré son grand génie, avait beaucoup de faiblesses et de préjugés. Dans ses écrits spécifiquement politiques, *Du contrat social* et *Considérations sur la Pologne*, la supériorité de son génie paraît l'avoir abandonné.<sup>10</sup>

9. *Enquête sur la Justice politique*, p. 145.

Ce qui a passionné Godwin dans l'œuvre de Rousseau, c'est donc un sentiment qu'il connaît bien, l'enthousiasme, le « flux passionné de vérité » qui l'anime lui aussi. Pour lui cependant, qui croit comme tous ses contemporains aux vertus du progrès, les progrès « matériels » n'ont d'importance que dans la mesure où ils sont susceptibles de favoriser les progrès « moraux » et politiques, en rendant inutiles et ridicules l'accumulation des richesses et du pouvoir. Et, à nouveau, il met en évidence l'amour, ce qui, pour le coup, sort de la sphère de la seule « raison » :

Nous avons suffisamment tenté de démontrer que l'amour pour nos semblables, l'amour de la distinction et toutes les motivations les plus liées aux énergies de l'esprit humain subsisteront lorsque les enchantements de la richesse seront dissipés.<sup>11</sup>

Plus, tard, dans un ouvrage dans lequel il tente de répondre aux critiques de ses accusateurs qui lui reprochent son optimisme, et après avoir beaucoup argumenté, il a cette réponse, qui, au fond, est peut-être la seule valable :

Ils se cramponnent avec toute leur ferveur à l'opinion selon laquelle les vices, les faiblesses et les sottises qui ont jusque là existé dans notre espèce dureront avec la même intensité tant que la terre durera. Je ne leur envie pas leurs sentiments. Je me plais à contempler les puissances et les capacités de notre nature non encore développées et à penser qu'un jour elles se déploieront pour l'avantage infini et le bonheur des habitants du globe. [...] Mais, si ma doctrine est erronée et que je suis condamné à mourir avec elle, je ne peux m'affliger beaucoup de la crainte d'une faute qui me réjouit dans la solitude, que je porte avec moi dans la foule et qui ajoute au plaisir et à la paix de chaque jour de mon existence.<sup>12</sup>

Autre point important : le progrès est « indéfini », ce qui implique évidemment qu'il n'existe pas de « sens de l'histoire ». Il y a certes des déterminismes, mais ceux-ci sont de nature multiple, ce qui empêche d'en prévoir les conséquences à l'avance et, d'une certaine façon, laisse toute la place à une réelle liberté, au sens spinoziste du terme, puisque c'est la détermination la plus forte en chacun d'entre nous qui finira par s'imposer.

10. *Ibid.*, p. 373.

11. *Ibid.*, p. 579.

12. Cité par Alain Thévenet, *op. cit.*, p. 98

## LA LUTTE DES CLASSES ; LES VALEURS QUI L'ALIMENTENT

Donc, début XIX<sup>e</sup> siècle, on est là. Il n'y a plus aucune ambiguïté possible entre une pensée libertaire et la pensée dominante, le libéralisme. Il va de soi que j'évoque, sous le terme de pensée libertaire un domaine bien plus vaste que ce qui relève du mouvement libertaire proprement dit et de ses propositions spécifiques.<sup>13</sup> Il s'agit ici du désir d'émancipation, du refus de l'injustice et de la revendication d'une égalité réelle entre tous les humains ; et, plus profondément, du désir de donner et de recevoir de l'amour et de la conviction que le seul progrès qui vaille la peine n'est pas d'abord matériel. En face, la pensée dominante s'appuie sur des « évidences » : omniprésence de la concurrence, recherche de la reconnaissance par l'accumulation des richesses, etc. Des évidences, à vrai dire, relevées essentiellement par ceux qui, déjà, possèdent richesse et pouvoir. Les autres, on ne sait pas trop, car ils ne sont pas du même monde et les « penseurs » officiels n'en ont qu'une connaissance lointaine, théorique. On ne sait pas trop ; soit ils sont comme les bons sauvages et on peut donc continuer allégrement à les exploiter, sauf qu'ils sont feignants et qu'il faut un peu les forcer, pour leur bien ; soit ils partagent les mêmes évidences, et ça risque de sentir mauvais, parce qu'ils sont les plus nombreux et qu'ils risquent de vouloir prendre notre place. Il importe donc de légitimer l'état des choses. Pour ça, il existait Dieu. Mais ça ne marche plus trop, surtout parmi les sauvages. Alors il y a l'État, la République. Ce passage de légitimité avait été prévu de longue date puisque en 1576, Jean Bodin faisait paraître les *Six livres de la République* qui commencent ainsi :

13 . Je laisserai ici de côté l'influence croissante du marxisme durant cette période ; ses points communs et différences avec l'anarchisme dans la lutte contre le libéralisme constituent une question distincte, largement étudiée ailleurs.

Puisque la conservation des Royaumes et des Empires, et de tous peuples dépend après Dieu, des bons Princes et sages Gouverneurs, c'est bien raison que chacun leur assiste, soit à maintenir leur puissance, soit à exécuter leurs saintes lois, soit à ployer leurs sujets par dits et écrits.

C'est clair, il s'agit bien de « ployer les sujets », et plus ils accepteront ceci comme une loi naturelle ou, à défaut, légitime, mieux ce sera.

Et les choses vont ainsi, cahin-caha tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle et de la majeure partie du XX<sup>e</sup>. L'industrie se développe et parallèlement le prolétariat d'une part et les capitalistes de l'autre. Les travailleurs prennent conscience de leur exploitation mais aussi de leur force : « Nous ne sommes rien, soyons tout ! » Quand ils se montrent un peu méchants et qu'ils pourraient être en position de force, on fait appel à Papa État qui n'est pas forcément alors géré par les capitalistes, mais par des « élites » qui ne sont pas les premiers bénéficiaires du système mais en profitent quand même, ne serait-ce que par la position morale qu'ils y occupent. Et qui sont eux aussi convaincus que « l'homme est un loup pour l'homme », qu'il convient de mettre un peu d'ordre là-dedans, et surtout que tout le monde, s'il y met du sien et se montre bon citoyen, a sa chance (enfin, ils ne sont peut-être pas tous convaincus, mais ils font semblant). Là-dessus intervient Freud et sa pulsion de mort. Pourquoi vouloir changer les choses puisqu'elles sont inscrites dans la nature humaine, qu'il y aura toujours des guerres, des forts et des faibles, etc.



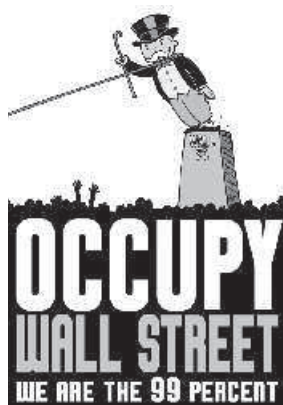
Cependant, ce n'était pas si parfait que ça. Que les exploités soient identifiables avait des aspects gênants. Face à une personne, fût-elle puissante et riche, les travailleurs avaient le nombre pour eux, ce qui leur permettait d'éprouver leur puissance et aussi de vivre des moments de solidarité au cours desquels ils approchaient bonheur et enrichissement personnel. Ils y prenaient goût, les scélérats ! Et on voyait parfois surgir des initiatives dangereuses ; les syndicats, les bourses du travail, les athénées, etc. Une culture populaire, en somme, et le sentiment d'appartenir à une même classe. De leur côté, les patrons avaient parfois la trouille ; d'autres, sans doute pas majoritaires, conservaient quelque trace d'un christianisme parfois social et contestataire et croyaient, peut-être sincèrement, que leur richesse devait bénéficier à tout le monde, ce qui les plaçait dans une situation délicate lors des négociations. En tout état de cause, tous savaient bien qu'ils avaient besoin des travailleurs et que quand ceux-ci faisaient la grève ou, pire, sabotaient, ça n'arrangeait pas leurs affaires. Bref, il fallait parfois faire intervenir l'État, même sous la forme de la troupe, ce qui était disgracieux.

#### ERRANCES 2 – DÉSHÉRENCE

Puis, vers la fin du XX<sup>e</sup> siècle, les choses ont changé, assez rapidement. D'une part, grâce au progrès technique, les besoins essentiels auraient pu être satisfaits par une répartition plus juste des produits. Ce n'était pas le cas, parce que, conformément aux « lois » du capitalisme, les riches en profitaient pour

accroître leurs richesses qui, d'ailleurs, se transformaient en richesses financières et donc virtuelles, puisque les richesses matérielles ne suffisaient pas à absorber la totalité de l'exploitation. Car, dans le même temps, cette exploitation contribuait à paupériser encore plus les déjà pauvres en les dépouillant des moyens de survie dont ils disposaient ou en les poussant à participer à une consommation souvent inutile.

Du même coup les travailleurs cessaient d'être majoritairement des producteurs pour devenir des commerciaux et autres intermédiaires. Rappelons que pour Hannah Arendt (*La Condition de l'homme moderne*), les



activités humaines relèvent de trois natures : le travail, destiné à la survie, l'œuvre destinée à marquer la sphère humaine et à l'enrichir d'une trace, enfin l'action qui se rapporte aux interventions dans la sphère publique, interventions politiques au sens large. En un sens, donc, seules les activités de production relèvent de la sphère du travail, à quoi, par le biais du salariat, on peut rattacher tout ce qui relève de la sphère publique. Ou alors, il faut faire du travail une activité réduite à la survie personnelle et non plus à celle de la collectivité : on travaille pour gagner sa vie, et peu importe qu'il s'agisse alors d'un travail globalement inutile. Donc les « travailleurs » ne disposent plus que ponctuellement de la force qui peut leur permettre d'améliorer ou de conserver leurs conditions de travail. Ils sont devenus « variables d'ajustement ». Et encore, pas tous, puisque beaucoup sont condamnés aux intérim (qui ne sont plus qu'exceptionnellement un choix) et soumis à une sorte de marché aux esclaves.

Bien sur, il y a la Grèce et sa paupérisation voulue, et les Grecs qui s'insurgent parce qu'ils n'ont plus d'autre choix. Qui s'insurgent contre les banques d'une part et qui, d'autre part, poussés à bout, tentent parfois l'autogestion ou l'action directe. La Grèce et sans doute dans quelque temps l'Espagne et le Portugal. Il y a cependant peu d'espoir que cela suscite la révolte solidaire dans les autres régions occidentales. Au contraire, les gouvernants sont maîtres dans l'art de faire appel à la peur. Pourvu qu'on y échappe, et pour cela nous serons prêts à nous vendre...

Aujourd'hui le libéralisme est devenu une religion. Cette religion-ci a un nom : on la nomme libéralisme. Comme dans le christianisme, il peut y avoir des variantes et l'une d'entre elles est sans doute le neo-libéralisme. Par exemple, il ne s'agit plus aujourd'hui d'accumuler des marchandises ou des richesses réelles, mais essentiellement des richesses virtuelles dont la valeur réside seulement dans les transactions qu'elles permettent. Sur un autre plan, il est évident que l'importance prise par la publicité, sous toutes ses formes, fait qu'il s'agit maintenant d'une loi que nous avons intégrée et dont, malgré



nous parfois, nous sommes les plus fidèles soutiens ; il n'y a donc rien d'étonnant à ce que ceux qui sont privés de cette concurrence luttent d'abord pour avoir le « privilège » de bénéficier des avantages de ce système dont ils sont exclus.

Le grand dogme de cette religion, c'est la concurrence, l'opposition de tous contre tous. Dans ce monde, il n'y a de la place que pour les plus forts. Les autres ne sont pas intéressants. S'il meurt, dans le monde, un enfant par minute, de la faim ou des conséquences de la faim, tant pis pour lui, ça fait de la place comme disait Malthus.

Certes, il y a encore besoin de flics et de psychiatres, ne serait-ce que pour stigmatiser ceux qui ne sont pas dans la norme et qui, bien que ne se révoltant pas, sont par leur seule existence une insulte au Dieu Marché. Mais ne perdons pas espoir, les médias diffusent à longueur de temps un message subliminal qui affirme que tout va bien, qu'il suffit de se « laisser vivre » en acquérant le plus grand nombre possible de biens de consommation, parce que c'est cela qui compte et qui fait l'existence. Chacun pour soi et la « main invisible » pour tous. Et puisque « être » se réduit à « avoir », consommons, et nous serons respectés même si nous pouvons chaque jour constater que ce n'est pas vrai.

La plupart d'entre nous ont intégré, plus ou moins, tout ceci. Même si parfois nous ressentons comme un malaise le sentiment que nous avons toujours vécu, à un moment ou à un

autre, « un autre monde possible », celui-ci nous paraît si loin, si contraire à notre vie habituelle ... On nous a tant seriné que les « lois du marché » sont inéluctables, au même titre que les lois naturelles, que nous avons fini par le croire. Et puis, le pas à

**“Le pas à franchir pour vivre autrement, penser autrement, consommer autrement, est si incertain”**

franchir pour vivre autrement, penser autrement, consommer autrement, est si incertain... Nous n'avons plus comme jadis de lieu où échanger sur nos désirs profonds. Lorsque nous nous rencontrons, nous ne pouvons qu'échanger superficiellement sur ce que nous avons vu à la TV, ou sur internet, ou sur le journal, ou sur les achats réalisés ou souhaités. Il faut avoir bu ou fumé pour qu'émerge, comme un rêve ? Certains ont franchi le pas vers ce rêve, mais ils vivent dans un monde à part. J'exagère bien sûr, mais pas tant que ça, et je ne fais pas ici



que parler des autres que je mépriserais. Comme tous, je fais partie plus ou moins de cet univers.

### ERRANCES 3. ET POURTANT...

J'ai seize ans. Dans deux ans, je ne sais pas qui je serai. Maintenant, déjà... Je voudrais bien être pâtissier, parce que je ferais des choses que les gens aimeraient. Ou alors, normalement, je serai une racaille. Chez moi, c'est le bordel. Ma mère, elle boit ; elle est bourrée presque tous les jours ; mon frère, il la tape, mais ça fait rien (d'ailleurs il frappe tout le monde) ; elle est obligée d'aller à l'hôpital et dit qu'elle est tombée. L'autre jour, j'ai dû aller la chercher ; dans la rue, elle criait, elle voulait se jeter sous une voiture. J'ai dû la tenir. Les gens, ils croyaient que je la brutalisais, ils ont appelé les deks<sup>14</sup> ; je les ai insultés, ils sont partis. À la maison, elle me tapait ; je pouvais pas lui rendre, parce que c'est ma mère. Mais d'autres fois, on rigole bien ensemble. Mon père, il est voleur. D'ailleurs, la plupart du temps, il est en Algérie. Mes frères, ils font du deal, des arnaques ou des trafics. Des fois, ils sont à la rade.<sup>15</sup> Mais l'autre jour, on est tous allé au kebab et c'était super. Mes sœurs, elles ont des enfants, et elles ne vont pas bien. L'une, son mec la tape aussi, mais elle ne veut pas le quitter. Mon petit frère, il y a deux ans, il aimait bien l'école ; il lisait, il faisait un journal. Le prof est parti, depuis il dit qu'on l'envoie toujours au bureau. Il ne veut plus aller à l'école ; il va sûrement être placé. Moi, je veux pas, parce que ma mère, elle se suiciderait, elle l'a dit ; il faut que je reste avec elle. Quand je suis au bout, si je peux, je pars en Algérie, chez ma grand-mère. Mais je reviens ; je peux pas laisser ma mère.

Il y a ma cousine aussi. Avec elle et mon petit frère, on est toujours resté ensemble, on s'est débrouillé, et c'est bien comme ça. Personne ne nous séparera.

Des fois, je fais la religion, le carême et cinq prières par jour. Aller au paradis. Des fois, je la fais pas ; je fume des joints avec les copains et les copines. Mon petit frère, des fois, il dit « c'est pas une vie ».

Des fois, j'ai très besoin de pleurer. Quand j'ai pleuré je me sens mieux. Je me rappelle pas quand j'étais petit, mais je voudrais être un bébé ; je me sens bien quand je me sens comme bébé. Je voudrais qu'on me serre très fort.

14. Les policiers.

15. En prison.

Des fois aussi, je vole des voitures. Parfois, c'est obligé pour rentrer chez moi ou aller quelque part. Et puis j'aime bien, je me sens libre et fort. Parmi les potes, c'est moi qui conduis le mieux. Une fois j'ai failli me faire prendre ; j'ai couru, j'ai eu très peur. Et puis il y a des tas d'autres moments où je suis super content et où j'ai envie de vivre. J'aime bien aider les autres.

J'ai seize ans, et je suis un bébé-racaille.

Ou alors...

J'ai vingt ans et je suis quelqu'un qui aime bien la droiture. Je ne pleure jamais. Je n'attends rien des autres et je me méfie toujours car je me suis toujours fait avoir. Je ne veux surtout pas qu'on me dise que je suis gentil ; il ne faut pas être gentil. Quand j'étais petit, je me suicidais, j'avalais des cachets. Je pensais bien un peu à la mort, mais j'avais besoin surtout qu'on s'inquiète pour moi ; peut-être qu'on tenait quand même un peu à moi ? Je suis aussi parfois un gamin ; un sale gamin même et je peux être très violent ; d'ailleurs je me fais mal. Aussi, quand je vois des gens qui se bagarrent dans la rue, j'essaie de les séparer et si je n'y arrive pas, j'appelle les flics.

Je n'arrive pas à passer le permis de conduire ; pourtant je conduis très bien et je connais le code par cœur. Ça me met la haine contre ceux qui conduisent comme des pieds et qui ont leur permis. Chaque fois que je vais réussir quelque chose, il y a un obstacle.

Je voudrais être flic ou en tous cas travailler dans la sécurité. Peut-être parce que, petit, j'ai eu très peur du chaos que fut mon enfance. Peut-être parce qu'alors, la seule personne en qui j'avais confiance était mon beau-père qui était gendarme ; je lui dois bien ça. D'autres fois, je voudrais m'occuper des gens et les aider. Depuis tout petit, j'aime bien ça. Pour l'instant, je fais des interims.

Je voudrais partir très loin, au moins un temps, mais je ne sais pas si j'y arriverai.

J'ai vingt ans et je suis un sale gamin très sérieux.

Ou alors...

Je suis une femme de quarante-sept ans. Mon mari et moi venons d'un pays où il y a eu la guerre ; nous n'étions pas de la bonne

origine, et mon mari faisait de la politique. Les policiers sont venus ; ils l'ont violé et ils m'ont violée moi. J'étais enceinte, un petit garçon, il aurait dix-huit ans mais j'ai fait une fausse couche à la suite du viol. Après, là bas, je n'étais plus vivante et c'est pour moi qu'on est partis. Si j'étais restée, j'aurais fait une bêtise. On a demandé des papiers, on les a refusés. On attend toujours un recours. On ne peut rien imaginer.

Des fois, je pense que je suis morte parce que je ne fais rien, je reste à la maison.

J'ai fait un cauchemar. Dans un village où les gens riaient. Mais ils m'ont demandé ce que je faisais là, parce que c'était le pays des morts. Alors j'ai voulu m'enfuir ; au loin, il y avait le soleil, mais lorsque je suis arrivée en haut de la montagne, il n'y avait rien.

Avant j'étais toujours gaie ; je riais toujours, j'écrivais des poèmes. J'aime écrire les choses qui me font plaisir ; mais ma vie est noire, et je ne veux pas écrire les choses noires.

Mon mari boit, tous les jours. Les docteurs disent qu'il va avoir un cancer et qu'il va mourir ; lui dit qu'il s'en fout, qu'il est mort. Des fois, je pense comme lui, et je ne voudrais pas.

Je suis une femme qui aime la vie et qui vit dans la mort.

Les paroles que je rapporte ici proviennent de personnes dont l'histoire est plus difficile ou plus tragique que celle de la plupart d'entre nous. De ce fait, celles-ci ressentent de façon plus aiguë des contradictions dont je prétends qu'elles nous traversent tous, et ressentent d'autant plus crûment les aspirations à autre chose. Comme nous, elles ne franchissent pas le pas. Mais je suis de ceux qui pensent que faire des gâteaux, ou écrire des poèmes, ou s'inquiéter des autres est plus utile au corps social que de spéculer en bourse. Retour aux deux conceptions de l'utilitarisme...

Car nous sommes tous assoiffés d'amour. D'amour à recevoir, mais avant tout d'amour à donner. Et cet amour n'est pas un amour mièvre. « Amour qui brûle, amour qui tue », écrivait Ernest Cœurderoy...

Une société qui rend impossible cet échange d'amour doit être détruite. Et, contre cet ordre qui le méprise, cet amour est notre seule arme. Son autre nom est solidarité. Encore faut-il en avoir conscience et en retrouver le désir enfoui. Ce n'est pas

**“Nous sommes tous assoiffés d'amour, d'amour à recevoir, mais avant tout d'amour à donner”**

faire preuve d'un pessimisme exagéré que de constater que globalement il n'en est pas ainsi. Sous nos climats (encore une fois, je parle ici de ce qu'on appelle l'Occident), l'« indignation » témoigne d'abord d'une prise de conscience morale qui n'est pas méprisante mais qui ne débouche pas, aujourd'hui, sur l'insurrection.<sup>16</sup>

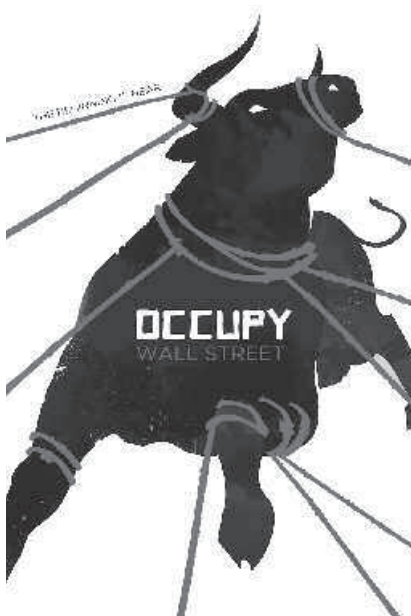
Mais, d'un autre côté, ce n'est pas une guerre que nous devons souhaiter, parce que nous n'en possédons pas les armes et que ce ne sont pas les nôtres. Plutôt une guérilla.

Les temps sont difficiles et l'avenir incertain, « indéfini » dirait Godwin qui vivait à une époque qui, de ce point de vue, ressemblait à la nôtre. La classe ouvrière avec la culture commune, la solidarité qui, pas toujours mais souvent, lui donnait un corps, a été pulvérisée. Il reste certes un nombre encore important de travailleurs qui s'accrochent à leur emploi, dans la peur de le perdre et dans la peur de leurs camarades. Soumis au stress de la concurrence et de la rentabilité, quelques-uns, de plus en plus nombreux, se suicident. Et, à côté, beaucoup de travailleurs sans travail, intérimaires ou chômeurs. Une société constituée de travailleurs sans travail, c'est ce que prédisait Hannah Arendt, la pire chose qui puisse nous arriver, puisque

sans travail nous ne sommes rien, des assistés inutiles. Les syndicats revendiquent « un travail pour tous ». Ce n'est pas de cela que nous avons besoin, maintenant que la production, répartie équitablement, suffirait à combler les besoins vitaux. Nous avons besoin d'amour et de reconnaissance. Nous avons besoin d'apporter aux autres quelque chose pour qu'enfin ils puissent nous voir et que nous puissions les voir. Nous avons besoin, tous, d'une vie décente qui nous permette de communiquer, d'échanger pensées, cadeaux, rires, amours.

L'avenir est indéfini, donc, et pas plus que les autres, nous ne sommes en mesure de le définir. De ce trouble surgiront dans les années ou les décennies à venir des événements imprévisibles. Ce ne sera pas une révolution semblable à celles que nous

16. Voir, dans ce numéro, l'article de Bernard Hennequin.



avons connues dans le passé. Ça ne se traduira pas forcément et en tous cas pas uniquement par une exigence de plus de liberté et de plus de solidarité. Certains tenteront d'en profiter pour asseoir leurs pouvoirs sur des bases rajeunies. D'autres penseront trouver dans la religion un refuge et une revanche contre l'injustice des choses instituées. Nous y serons pourtant, pour dire et vivre ce que nous avons toujours dit et tenté de vivre : un monde plus juste et plus fraternel. Ce n'est pas gagné, mais nous y serons.

Et voilà, cela a déjà commencé, et peut-être depuis toujours.

Alain Thévenet

**INTERVENTION DE AGUSTÍN GARCÍA CALVO<sup>1</sup>,  
ASSEMBLÉE DE PUERTA DEL SOL, MADRID, 19/05/2011**

Vous êtes la joie, la joie de l'inespéré, de ce qui n'est pas prévu, ni par les autorités et les gouvernements, ni par les partis politiques quelle qu'en soit la couleur, véritablement imprévu : vous-mêmes, ou la plupart d'entre vous, il y a quelques mois ou quelques semaines, n'aviez pas non plus prévu que cela pouvait surgir. La joie est l'inespéré et il n'y a pas d'autre joie que celle-là, il n'y a pas de futur, comme je le répéterai désormais. Malgré cela je vais dire quelque chose qui peut sembler contradictoire : j'espérais cela depuis quarante et quelques années, quarante-six ans. (Applaudissements).

[...] Dans les années soixante, comme l'ont entendu les plus jeunes, commença à se soulever de par le monde une vague d'étudiants... En 65, en février, cette vague arriva à Madrid. Je me suis laissé emporter par elle avec beaucoup de joie, quoiqu'il m'en coûtât... [..] Ce régime était en train de s'établir, celui que vous subissez avec moi aujourd'hui, et qui est, pour le dire brièvement, le régime, la forme de pouvoir dans laquelle l'État, la gouvernance, l'administration étatique, se confondent entièrement avec le capital, les finances, l'investissement financier : entièrement confondus. (Applaudissements et cris.) En simplifiant, on peut dire que c'est le Régime de l'Argent, et je crois que beaucoup d'entre vous, par le bas, soupçonnent que c'est principalement contre cela que vous vous soulevez, que vous avez envie de crier, de dire la seule chose que le peuple sait dire : Non ! (Longs applaudissements. Des voix : « C'est ça ! ») [...]

1. Agustín García Calvo, auteur espagnol (philologie, théâtre, poésie, linguistique, essais et pamphlets. Traductions françaises de *Qu'est-ce que l'État* et de *Contre la paix, contre la démocratie* Atelier de Création Libertaire). Il a participé au soulèvement étudiant de 1965, à la suite duquel il s'exila en France. En 1975, il regagna son poste à l'Université de Madrid.