

C O L L O Q U E
A U T O U R D U
P O U V O I R
LYON 12 & 13 MAI 84



Colloque autour du Pouvoir Lyon 12 & 13 mai 84



Le 12 et le 13 mai, IRL Lyon et l'Atelier de Création libertaire (ce sont un peu les mêmes!) ont organisé un colloque «Autour du Pouvoir». Quarante-vingts personnes à peu près y ont participé et, malgré notre manque d'expérience, ça ne s'est pas trop mal passé. Nous recommencerons, en essayant de faire en sorte que le rythme des interventions en soit un peu moins effréné et la réflexion plus approfondie. Nous avons, en effet, prévu un tel nombre d'intervenants que de vrais débats n'ont guère été possibles.

Questions sur le pouvoir et la révolution



Claude Orsoni

Si j'associe ces deux thèmes, c'est pour poser le problème de savoir si la crise actuelle de l'idée de révolution ne traduit pas une transformation profonde des dispositifs de domination propres aux sociétés modernes. Et s'il est vrai que ce sont de telles transformations qui ont entraîné l'éloignement ou l'évanescence des perspectives révolutionnaires, une analyse renouvelée de la nature du pouvoir et de la domination est-elle en mesure de restaurer ces perspectives et de revivifier le « projet révolutionnaire » ?

I. On partira de la constatation que dans les sociétés capitalistes occidentales, l'idée de révolution n'est présente, de façon significative, dans aucun comportement, individuel ou collectif, autrement dit que rarissimes sont les attitudes et conduites qui se déterminent en fonction de la proximité ou de l'éventualité d'une révolution sociale. C'est ce que j'appelle l'absence de l'idée de révolution dans la pratique (et j'évoquerai plus loin qu'il en va autrement dans les sociétés soviétiques ou du « tiers-monde »).

Par rapport aux sociétés occidentales, l'idée de révolution ne joue donc plus qu'un rôle de *référence historique, théorique ou idéologique* (ce pourquoi on la dit « en crise »). Elle n'est plus essentiellement qu'une notion qui oriente la critique de l'existant et celle des idéologies réformistes : les réformes politiques, économiques, culturelles, etc (décentralisation, nationalisations, dépenses sociales...) s'avèrent incapables de transformer profondément les rapports sociaux même dans un secteur limité et d'entraîner, même à terme, un renversement de la domination des classes anciennes aux nouvelles ; les mécanismes du pouvoir sont suffisamment complexes et articulés entre eux pour garder sous contrôle toute transformation partielle ; finalement, les réformes renforcent les dispositifs du pouvoir plutôt qu'elles ne les entament (comme le montre le « socialisme » français) ; on ne peut donc qu'aboutir à la nécessité d'une transformation radicale et globale, révolutionnaire.

Mais il est sûr qu'aujourd'hui une telle « nécessité » n'est plus associée à l'idée d'une nécessité historique ou d'une loi de l'histoire. La crise des convictions révolutionnaires renvoie au déclin de la confiance dans le progrès de la conscience (de classe), dans le progrès du mouvement ouvrier, et elle se traduit par le scepticisme quant à la diffusion de plus en plus large des idéaux révolutionnaires (autoritaires ou anti-autoritaires). Rien de tout cela n'est plus assorti d'aucune certitude « scientifique », si tant est que ce fut jamais le cas.

C'est d'ailleurs là ce qui interpelle le plus les doctrines révolutionnaires (quelles qu'elles soient) dans la mesure où elles sont associées à une optique « pédagogique » et rationnelle (d'Aufklärung) elle-même liée à une vision du progrès : celle qui se propose de démystifier, en le dissolvant par la propagande et l'éducation, l'attachement irrationnel, idéologique et inconscient envers l'ordre et les rapports de domination.

II. On considère en effet que c'est l'ignorance de la nature du rapport de domination (le pouvoir social de régulation que s'est approprié une partie de la société, les « dominants ») et de son caractère évitable, ou même que c'est un caractère évitable, ou même que c'est un attachement irrationnel à cette relation qui conduit à accepter l'ordre inégalitaire établi et même à désirer son maintien. C'est cela qui bloquerait, la plupart du temps et chez la plupart des gens, la constitution d'une volonté de révolution dressée contre la domination. Mais il n'y a peut-être pas plus d'attachement à l'ordre de la domination que de volonté de le supprimer. Ce qui rend quelque peu pathétique la dénonciation obstinée de cet ordre et la critique de cet attachement. Ne serait-ce pas ailleurs que les choses sont « nouées » ?

Dans la prétendue volonté de servir (ou de dominer) ou « servitude volontaire », La Boétie a su montrer qu'il y avait au fond une volonté d'être ensemble, de constituer une unité sociale et humaine, volonté égarée dans une fausse image de la communauté : celle que figure le

« maître » ; avec identification à cette figure dans la reproduction indéfinie et par chacun des rapports de domination, censés apporter des avantages immédiats (en fait illusoire et décevants). D'où la « chaîne » des relais du pouvoir du « maître » (c'est-à-dire de l'Etat). Toute domination se maintient en apportant une satisfaction même partielle ou fictive à ces « attentes ».

N'est-ce pas plutôt de ce côté qu'il faut chercher, en se demandant si et comment les mécanismes du pouvoir politique moderne assurent de telles fonctions et parviennent ainsi à prévenir la constitution d'une volonté collective de révolution ?

Ces dispositifs modernes me paraissent œuvrer essentiellement de trois façons. Il y a :

— ceux qui assurent l'*identification* entre dominés et dominants (voilant ainsi l'antagonisme réel) soit au niveau institutionnel (élections, participations, etc) soit au niveau imaginaire (média, etc.)

— ceux qui *démultiplient* à l'infini le pouvoir politique central et le diffusent dans tout le corps social, par d'innombrables relais et supports, et dans cette reproduction homologique que qui repose plus sur la sollicitation que sur la coercition, projettent le rapport Etat-Société à travers une longue « chaîne » qui tout à la fois fait sentir partout la présence de l'Etat et le rend insaisissable.

— ceux enfin qui *diversifient et fragmentent* les relations sociales où le pouvoir politique intervient et multiplient les axes de conflit (au niveau des classes, organisations, sexes, cultures, générations, etc.). Et l'incapacité de l'Etat à contrôler dans le détail et de façon convaincante cette multiplicité de conflits (surtout au plan économique) ne fait que renforcer l'idée de la complexité écrasante, insurmontable, du fonctionnement social.

Ce sont ces mécanismes « spontanés » (plus ou moins) qui éclairent la non-émergence d'un *objectif collectif révolutionnaire*, c'est-à-dire global (ou même d'un autre...) : la société paraissant trop fragile et trop « complexe » pour pouvoir offrir une possibilité de redéfinition et de

reconstitution radicale ; le pouvoir politique semblant de son côté trop éclaté et décentré pour être saisi et même réorienté (sinon très indirectement à travers la lutte politique institutionnelle).

Ils éclairent également la non-constitution d'un *adversaire collectif* de l'ordre établi : aucun des divers axes de conflit social n'apparaît plus fondamentalement déterminant, ni porteur privilégié d'une capacité de destruction (et de restructuration) sociale ; c'est à la fois la déperdition du sujet historique universel (la « centralité ouvrière ») du projet universel, et des intellectuels qui étaient censés en être les prophètes et serviteurs (cf. Lyotard et son « tombeau des intellectuels »).

Ainsi, dans la représentation dominante du rapport Etat-société comme dans celle du rapport individu-champ d'action possible, tout semble court-circuiter la construction d'un antagonisme majeur et global (Eux et Nous, le Haut et le Bas, l'Etat et les masses, les dominants et

les dominés, la réaction et la révolution... etc). Tant que fonctionnent les dispositifs énumérés plus haut, cette polarisation sociale qui enclenche un processus révolutionnaire paraît impossible, car ils reproduisent, au-delà du rapport spectaculaire Etat-Société, une « molécularisation » de la domination (et en même temps des résistances) qui prévient toute agrégation sociale de ces résistances et met la révolution hors-jeu (y-compris les prétendues « révolutions moléculaires »).

Les aspects ainsi analysés se résument dans l'éloignement et le caractère insaisissable de la figure du maître despotique (l'Etat), dans le fractionnement des antagonismes, dans la multiplication indéfinie des adversaires qui sont aussi des partenaires impliqués dans une relation ambiguë qui n'est pas seulement de domination, mais *en même temps le plus souvent de socialité ou d'échange*.

C'est aussi pourquoi ce n'est pas la domination, comme telle, qui

est détestée, la plupart du temps, mais seulement ses « abus » (ce qui est ressenti comme tel), c'est-à-dire ce qui anéantit, même au plan imaginaire, ces attentes fondamentales relevées par La Boétie, d'identité, de socialité et d'échange ; de même ce ne serait pas le rapport de domination qui est désiré mais la promesse de lien social qu'il contient (et qu'il pervertit et limite comme on le sait), un lien social d'autant plus valorisé, même sous ses formes les plus misérables et aliénées, qu'il est justement nié par tous les traits spécifiques des sociétés modernes.

III. Ces constatations ou ces interprétations, convergent avec les enseignements qu'on peut tirer des expériences historiques du 20^e siècle, concernant le rapport entre type de pouvoir socio-politique et révolution.

Il est difficile d'en rester aux conclusions habituelles : « l'échec » des révolutions à remplir les promesses de la théorie ou à réaliser les intentions les meilleurs des révolu-

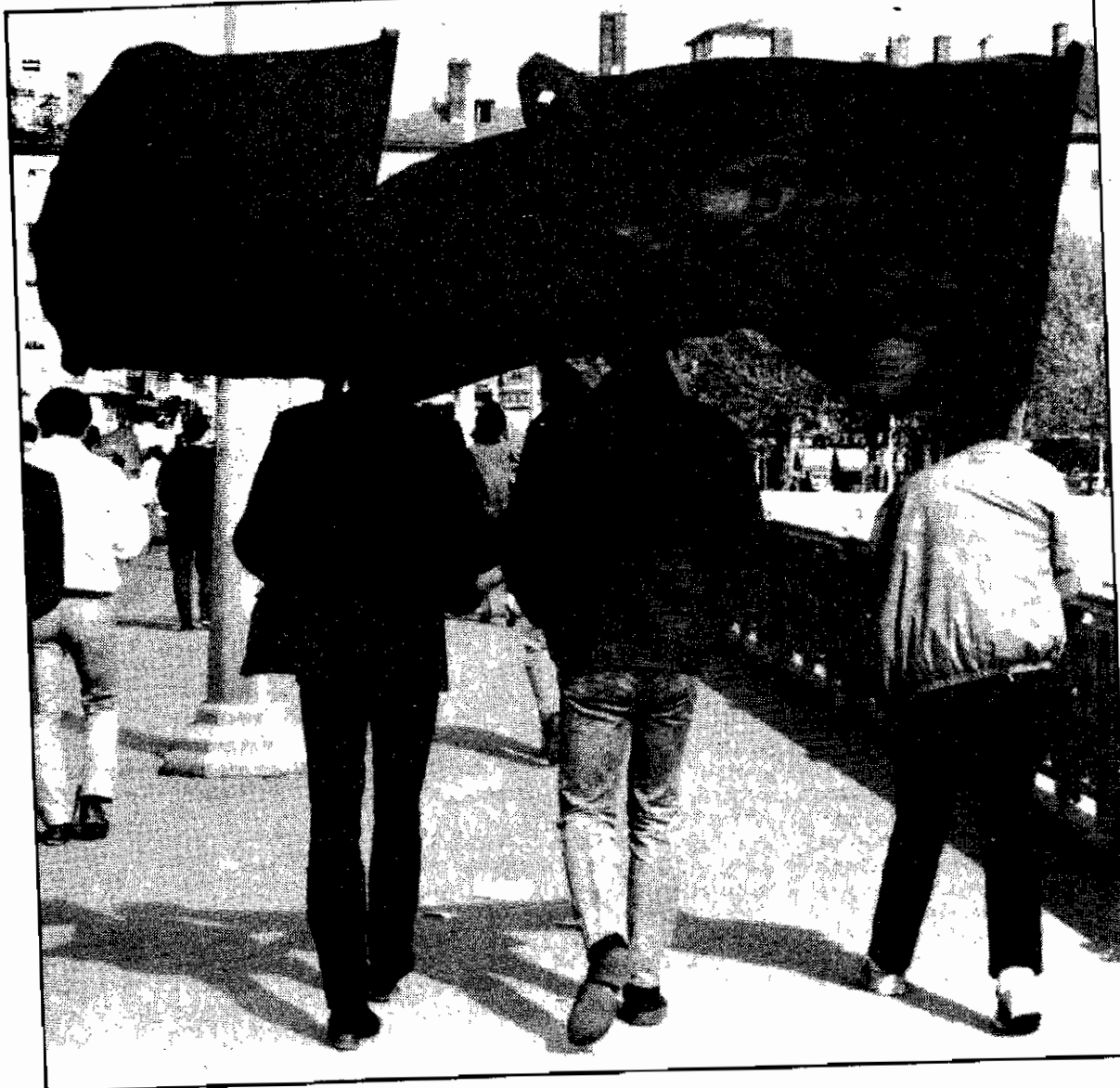


Photo Roger

tionnaires, soit à cause de leur inspiration autoritaire, qu'il faudrait donc combattre (leçon anarchiste), soit à cause de la contradiction entre révolution et démocratie (Touraine, Richir) ou bien entre égalité et liberté (Horkheimer).

Je propose le constat suivant :

— la disparition des tentatives révolutionnaires dans les pays industriels de type occidental, depuis la fin de la première moitié du 20^e siècle (au moins). Les trois exemples classiques (Allemagne, Espagne et 1968) ne semblent pas pouvoir contredire solidement cette constatation.



— au contraire, le maintien d'une perspective de révolution politique et sociale, avec parfois son intensification en tentatives pratiques, dans les conditions politiques et sociales spécifiques des pays de l'Est, plus ou moins industriels et plus ou moins modernes (Hongrie, Tchécoslovaquie, Pologne). Avec dans ces cas une pluralité d'intentions et de dimensions dans le mouvement révolutionnaire : démocratique, sociale, nationale, et même anti-autoritaire ou libertaire.

Ces derniers exemples confirment que ce qui fait surgir une intention collective révolutionnaire, même dans des pays industriels comme la Pologne ou la Tchécoslovaquie, c'est un mode particulier de domination (dite totalitaire) : celle qui, en associant à la coercition sociale et politique dotée de moyens de violence sophistiqués la saturation idéologique (cf. mon texte « le régime idéologique soviétique et la dissidence », Nautilus), *reste pourtant effroyablement rudimentaire*, compte tenu du cadre dans lequel il est établi : un cadre économique et culturel (la société, son histoire, son contexte) qui autoriserait et appellerait des modes de domination plus « avancés », ceux précisément qui se sont mis en place dans le capitalisme occidental. C'est ce *décalage*, caractéristique d'une domination sans intégration et sans consensus, qui rend visible et tangible la figure des maîtres et scinde la société selon un clivage majeur. Ainsi sont installées les conditions permanentes d'une polarisation et d'une cristallisation du rapport de force qui peut intervenir à chaque moment et se propager à toutes les sphères sociales. Dans les pays de l'Est, on peut donc

s'attendre à ce que ces conditions conduisent encore, malgré la puissance des moyens répressifs et les souvenirs des défaites passées, à des soulèvements révolutionnaires — sans qu'on puisse évaluer leurs chances d'extension, ou de succès, ou leurs éventuelles répercussions hors du cadre soviétique, ou même en son sein.

IV. A la lumière de cette comparaison des systèmes de domination occidental et soviétique, quelles sont dès lors les perspectives qui se présentent ?

1. Face à une telle configuration socio-politique des sociétés occidentales, certaines analyses marxistes (cf. en particulier P. Mattick, « Le marxisme hier, aujourd'hui et demain », Spartacus) ont au moins le mérite d'une certaine cohérence : tant que « la » crise économique n'aura pas pris des proportions telles que les divers dispositifs de diminution (et de fabrication de consensus) soient massivement inhibés, interrompus, affaiblis ou rendus insuffisants (traduction : tant que les exploités ne seront pas le dos au mur...) les chances que se produisent des soulèvements révolutionnaires sont négligeables ; lorsque cela se produira, elles seront meilleures, sans équivoque cependant à une certitude : tout dépendra du niveau de conscience atteint. Reste en attendant à scruter les difficultés où s'enferme le capitalisme et à essayer de faire comprendre aux travailleurs qu'elles ne feront que croître et que ce sera toujours à leur détriment. Mais ce sont des choses qu'ils ne comprennent vraiment que lorsqu'ils sont le dos au mur. Etc. Comme le facteur temps ne peut que très difficilement être intégré dans ces « calculs » (personne ne pouvant dire ni quand ni où la crise atteindra les proportions voulues...) c'est à peine si l'on peut parler de perspectives.

2. D'autres, conscients de la nécessité de cette polarisation sociale pour que surgissent des tentatives révolutionnaires, s'acharnent à relever dans les sociétés occidentales tous les signes possibles d'un « durcissement » des pouvoirs modernes (« néo-fascisme », « néo-totalitarisme ») et à mettre en relief tout ce qui semble annoncer une intensification de la violence d'Etat et du terrorisme d'Etat. Ce qui permettrait d'annoncer les conditions prochaines d'une globalisation des antagonismes sociaux et de son aboutissement dans un soulèvement révolutionnaire. A défaut de signes suffisants, on peut toujours en prévoir l'apparition, dès que la crise économique imposera cette réorientation répressive aux pouvoirs d'Etat. On est alors ramené à la perspective plus économiste ci-dessus.

Mais on peut faire observer qu'un tel durcissement répressif, lorsqu'il se produit (cas de l'Allemagne, de l'Italie, de l'Espagne)

n'entraîne pas à lui seul une modification assez générale et assez profonde des mécanismes de la domination, pour susciter la polarisation du corps social en partisans de l'ordre d'un côté, révolutionnaires de l'autre. Dans tous ces pays, certains, ont payé très cher pour s'en rendre compte. De son côté, le pouvoir d'Etat a lui aussi su apprendre à gérer et à contrôler ses propres démarches répressives (ce qu'il appelle préserver les « garanties démocratiques ») pour ne pas laisser aller la société vers un autre fonctionnement (type celui des pays de l'Est, ou d'autres dictatures) ; non pas tellement par attachement à la « démocratie » ou répugnance envers le totalitarisme (avec lequel on fait par ailleurs bon ménage) ; mais plutôt pour ne pas laisser s'enclencher un processus qui, en réactivant le tissu social au détriment de la politique institutionnelle, mettrait en cause ce « consensus » fait essentiellement de distance et d'indifférence.

3. Il y a peut-être d'avantage d'optimisme, et pas moins de réalisme à envisager, encore possible une décomposition du système de domination occidental à la fois sous l'effet de ses propres difficultés, impuissance, irrationalité, et de son propre engorgement, et sous l'effet d'une reviviscence du tissu social. En tous cas, il est plus encourageant de rechercher (et de trouver) les indices d'une resocialisation réelle (même si elle est partielle et limitée dans ses objectifs) que de prophétiser tantôt la répression, tantôt la récupération, ou les deux à la fois. Il n'est pas nécessaire d'opposer au réformisme naïf ou intéressé des socialistes l'anti-réformisme des révolutionnaires. Il faut tenir compte de ce que des intentions collectives de transformation et de redéfinition du social ne peuvent, dans les conditions actuelles, surgir, s'exprimer et s'agréer en un projet commun que par rapport à des objectifs, des obstacles et des adversaires *immédiats*, proches, visibles — donc, dans le cadre de tentatives de transformations forcément limitées.

Il est bien difficile de dire laquelle de ces diverses perspectives est la plus, ou la moins, plausible. Mais comme ne je voudrais pas que l'on prenne ces « interrogations » pour un plaidoyer réformiste, j'insisterai enfin sur la nécessaire vigilance envers toutes les justifications idéologiques de la reproduction et du renforcement de la hiérarchie (par la technocratie, la compétence, la rationalité, etc) — comme aussi envers la multiplication des dispositifs d'autocontrôle (délégations et responsabilités locales toujours sous la surveillance du pouvoir central) qui visent essentiellement une « resocialisation » formelle, sélective et aseptique.

C. Orsoni mai 1984

Le totalitarisme réellement existant

Après avoir conquis le pouvoir d'Etat, le parti communiste investit, en modifiant de fond en comble, les appareils d'Etat. Plutôt que d'essayer d'établir le degré d'impopularité des moyens utilisés à cette fin ou de s'attarder sur les raisons doctrinaires de cette action, il convient de retenir un détail « technique » qui pesera lourdement sur la formation étatique qui en découle : sans « révolutionner l'Etat, c.-à-d. ses appareils, le PC court pourtant autant de risques de perdre le pouvoir d'Etat que s'il partageait ce dernier avec une autre force sociale (les soviets, ou les conseils ouvriers ou encore les syndicats) ou politiques (les autres partis).

Plusieurs phénomènes historiques, dont certains relèvent de l'actualité, confirment la constante que je viens d'énoncer ; quelques exemples, brièvement.

Aucun PC n'a conquis le pouvoir d'Etat par le biais de l'investiture préalable des appareils d'Etat ; certains y ont sérieusement pensé (cf. notamment le concept d'hégémonie chez Gramsci), mais ils étaient, et demeurent isolés alors que la ligne eurocommuniste, qui entendait favoriser ce genre de démarche, a été abandonnée en raison vraisemblablement de son échec potentiel. La présence du PCI et du PCF institutionnelle est considérable, mais rien ne nous permet de dire que le poids politique et idéologique qu'une telle présence leur confère, pourra les conduire à une emprise exclusive sur le pouvoir d'Etat. D'autant plus que l'originalité et l'efficacité gestionnaire des communistes dans le domaine municipal, syndical ou des comités d'entreprise, ont un caractère de plus en plus relatif. Par ailleurs, '36, l'Unidad popular chilienne ou la France de nos jours montrent que la participation du PC à une coalition gouvernementale ne constitue nullement une étape vers la prise du pouvoir d'Etat par les communistes.

Les nouvelles figures tiers-mondistes du « socialisme réel » confirment positivement (et non pas négativement, comme les exemples occidentaux) la validité et le caractère unique du schéma communiste énoncé plus haut. Même lorsque le groupe militaro-politique qui s'empare du pouvoir n'est pas spécifiquement communiste, il le devient

forcément, afin de conserver ce pouvoir. Le PCC fut l'un des rares partis à ne pas avoir soutenu le mouvement, progressiste et radical, de Castro ; ce dernier n'a pas moins fait appel au premier et devenir lui-même communiste, au sens le plus orthodoxe du terme, lorsqu'il a fallu se donner les moyens pour consolider son pouvoir. Le castrisme, qui mit fin à une expérience révolutionnaire originale, s'est traduit par des mesures totalitaires similaires à celles auxquelles les régimes est-européen étaient en train de renoncer partiellement à l'époque (les années '60).

Après avoir déclaré l'Etat dont il venait de s'emparer « socialiste », le groupe militaro-communiste de Menghistu s'est fixé comme objectif prioritaire la « construction du parti ». L'URSS, qui soutient de toutes ses forces, militaires comprises, par Cubains interposés, l'Ethiopie socialiste a vivement, et chose nouvelle, publiquement conseillé ses nouveaux alliés en ce sens. Situation cocasse, mais révélatrice du caractère indispensable du PC dans la perspective, non pas simplement de la prise du pouvoir, mais surtout de sa conservation et en l'occurrence, du maintien de son orientation prosoviétique. En effet, la réversibilité des régimes plus ou moins communistes et prosoviétiques dans les pays musulmans (cf. l'Egypte de Nasser) est due en partie au fait que les références islamiques progressistes des partis uniques prive ces derniers de l'efficacité marxiste-léniniste dans la mise en place de la formation étatique propre au « socialisme réel ».

Aussi désespérant que cela puisse paraître (cf. Nicaragua), il n'y a globalement qu'une seule manière d'investir les appareils d'Etat afin de conserver le pouvoir d'Etat, indifféremment du fait que celui-ci a été acquis à la faveur d'une révolution authentique, d'un coup d'Etat militaire, d'une insurrection populaire, de l'intervention d'une armée étrangère, d'un mouvement de libération nationale ou anti-impérialiste. On ne saurait se contenter d'assimiler la formation étatique qui en résulte, à celle qui l'a précédée ou à celles qui caractérisent le monde non-communiste.

L'élargissement du champ d'influence, l'intensification et la diversification de l'action de l'Etat opérés par le pouvoir communiste



Nicolas Triffon

ont multiplié, amplifié et modifié les foyers de tension critique résultant de l'opposition traditionnelle entre la société civile et l'Etat. Pour le meilleur et pour le pire, la *dynamique sociétale* — c.-à-d. ce qui émane et se rapporte exclusivement à la société, ce qui est, se considère ou se prétend distinct ou opposé à l'Etat — a été amenée à jouer un rôle considérable. Un rôle essentiellement négatif, puisque tout en privant d'efficacité l'application des mesures répressives proprement dites, cette dynamique freine également l'accomplissement des fonctions théoriquement « civilisatrices » du nouvel Etat. Un rôle régulateur aussi, parce qu'elle contribuera à la reproduction de la société (y compris, parfois, sur le plan économique — cf. le marché noir ou parallèle) en dehors ou en marge d'un Etat omniprésent mais, à certains égards, impuissant. La dynamique sociétale en question contient, enfin, les éléments qui permettent de conclure à la nécessité et à la possibilité d'un changement politique profond d'une part, et d'autre part, d'entrevoir la nature et le débouché potentiel d'un tel changement.

Néanmoins, le pouvoir communiste peut, dans certaines conjonctures historiques et dans certains domaines, s'appuyer et utiliser à son profit la dynamique sociétale, sans, paradoxalement, que cette dernière lui soit moins hostile pour autant. C'est de cet aspect que j'essaierai de rendre compte dans la communication qui suit.



1/ Les mots qui font carrière dans (et à propos de) l'histoire ont à leur tour une histoire ; il convient d'en tenir compte, même si les informations qu'elle nous fournit ont une portée limitée et relative puisque l'usage de tels mots résulte avant tout d'une approximation que seul le contexte permet de préciser. Bien qu'attestés déjà dans les années trente, *totalitarisme* et *totalitaire* circulent couramment à propos des régimes « communistes » surtout depuis 1945. Auparavant, ils désignaient notamment les régimes fascistes et nazi, qui contrairement au régime communiste, n'hésitaient pas à s'en réclamer. Forcée aux USA et en Europe occidentale, l'acceptation actuelle de ces termes fut rapidement adoptée à l'Est (évidemment

pas au niveau officiel). Sur ce point on peut constater certaines similitudes avec la notion de *dissidence* ; cette traduction-adaptation-orientation également occidentale du mot russe INAKOMYSLACHTCHII signifiant « qui pense autrement » ou « hétérodoxe » a fini aussi par être acceptée et véhiculée par les contestataires soviétiques, malgré les réticences de certains d'entre eux. Bien que la droite ait utilisée le plus abondamment le mot totalitaire, elle n'en a jamais eu le monopole ; la gauche non communiste comme les libertaires s'y sont également référés et continuent de le faire. Il convient enfin de noter que la position du terme totalitaire dans le discours critique sur l'Est n'a pas été sérieusement affectée par le succès ces dernières années, de l'expression *socialisme réellement existant* ou *socialisme réel*. Si l'*Alternative* de Bahro a accrédité cette expression auprès notamment de la gauche marxisante, son acceptation courante de nos jours n'a pas moins été élaborée en Occident ; ceci n'empêche pas qu'elle soit déjà fréquente dans les textes publiés dernièrement par les éditions indépendantes hongroises ou polonaises.

Rien d'étonnant que ces mots et expressions aient été forgés à l'Ouest. Le caractère précaire du débat et de l'espace public à l'Est rendant hautement probable, sinon inévitable, ce genre de phénomène. Ce n'est cependant pas une raison suffisante pour ne pas essayer d'établir ce qui relève dans ces termes des préoccupations spécifiques de l'Ouest — où ils sont apparus — et de l'Est — où ils ont été adoptés. Ainsi que son histoire nous l'apprend, la notion de totalitarisme au sujet de l'Est est née, en grande partie, d'un processus de comparaison entre le fascisme et le communisme, dont l'intérêt a diminué avec le temps, ce qui rend cet aspect secondaire. En revanche, le fait qu'une telle notion corresponde avant tout à une problématique et à des besoins sensiblement différents de ceux qui caractérisent l'Est me semble essentiel. La notion de totalitarisme a été élaborée, pourrait-on dire, à l'extérieur de la réalité qu'elle décrit et condamne, d'un point de vue non seulement géographique, mais aussi idéologique et politique. En effet, le principal souci qui se dégage des multiples développements théoriques et émotionnels sur cette question à l'Ouest et, par ricochet, à l'Est, est de savoir plutôt comment éviter l'emprise du totalitarisme là où il pourrait apparaître, que de savoir comment le combattre là où il se manifeste effectivement.

2/ Mon propos n'est pas d'opposer le *socialisme réel* au système de croyances, de convictions et de conceptions qui le consacre — à tort et à raison — comme *totalitaire*. Si je dissocie la réalité totalitaire européenne du mythe qui circule sur

son compte, c'est parce que ce dernier participe, souvent involontairement, à ce qu'il décrit, condamne et exorcise. Incapable de déboucher sur une stratégie anti-totalitaire — à l'Ouest et non pas à l'Est — le mythe sur le totalitarisme n'est pas seulement inefficace, mais aussi douteux, parce qu'il s'inscrit dans la stratégie des promoteurs, des agents et des bénéficiaires du totalitarisme réellement existant. C'est la thèse que je soutiendrai dans la présente communication.

3/ J'essaierai d'illustrer mon propos à partir d'un aspect particulier, le statut de l'implicite imposé sur le plan langagier et communicationnel par le pouvoir totalitaire lors de sa mise en place. D'une part, parce que cet aspect me semble significatif et, d'autre part, parce qu'il me permet de proposer un élément de définition du totalitarisme qui aille au-delà des abstractions politologiques.

Une des principales sources de la perception du pouvoir à l'Est comme totalitaire par ses sujets, en tant que locuteurs, réside dans le fait que ce pouvoir constitue, de manière suivie et délibérée, l'implicite en objet potentiel de répression. Le prémisses de ces pratiques totalitaires est juste : l'implicite participe au sens du message. Ce qui fait problème, c'est la nature des opérations qui sous-tendent ces pratiques. Il y a, sur deux plans distincts, réduction, extrapolation et substitution.

Tout d'abord, par rapport à l'acte de communication proprement dit. D'une part, on ne retient qu'un certain aspect de l'implicite qui participe à la communication d'un message et on conclut à une certaine signification implicite ; celle-ci n'est pas forcément la plus adéquate ou la plus proche des intentions, mêmes inconscientes, de l'auteur du message. D'autre part, on sépare la signification (implicite) ainsi dégagée, de la signification littérale du message. Par conséquent, non seulement on valorise excessivement l'implicite au détriment du littéral, mais on peut, à tout instant, faire purement et simplement abstraction de toutes les composantes, autres qu'implicites,

qui participent à la signification du message. A partir de cette double réduction on érige les éléments ainsi retenus en une « totalité » que l'on substitue à l'acte global de communication.

La seconde opération est extérieure à l'acte de communication ; il s'agit de l'idéologie dans ses prétentions à constituer une « totalité ». Dans la perspective des pratiques totalitaires ce qui compte c'est la capacité de l'idéologie en question non pas de susciter un consensus ou de se mettre en accord avec les données scientifiques de l'époque, mais de faire partie intégrante de l'instance décisionnelle des mécanismes institutionnels dominants.

Les deux séries de réduction, extrapolations et substitutions que je viens d'indiquer conduisent à la confrontation des deux « totalités », incompatibles, qui en résultent. L'idéologie officielle qui provoque ce genre de confrontation aura inévitablement le dessus. Le pouvoir pourra ainsi tourner en dérision, prohiber et punir tout message comportant au niveau implicite un aspect qui rend susceptible son assimilation à une « totalité » idéologique incompatible avec l'idéologie officielle. La boucle est bouclée et la pratique totalitaire triomphe.

Le marxisme-léninisme a été tout aussi indispensable que la configuration institutionnelle dans le déroulement de ces pratiques totalitaires courantes déjà avant la dernière guerre en URSS, à la fin des années '40 et au début des années '50 dans les pays de l'est ou, plus récemment dans des pays comme Cuba. La répression à partir de l'implicite a énormément choqué les populations qui ont eu à la subir. C'est ce que j'appellerai le *choc totalitaire*, dont il faudra tenir compte jusqu'à nos jours.



4/ Cependant, l'implicite constitue un champ suffisamment vaste, mobile et difficile à contrôler pour que surgisse, à la suite et en fonction d'un tel choc, un nouvelle (contre) *culture de l'implicite*. Les tentatives concertées du pouvoir de traquer l'implicite, les abus et les aberrations inhérentes à une telle démarche, engendreront dans la communication ordinaire et même en marge de la culture tolérée (je pense surtout à la culture interlinéaire) une soudaine multiplication des procédés de recours à l'implicite et l'apparition de codes de plus en plus complexes régissant au sein de la population l'utilisation de l'implicite.

Le poids de cette contre-culture fondée sur l'implicite confère à la domination totalitaire un caractère relatif et permet d'écarter la suspicion qui pèse sur ceux qui l'ont subie. Le totalitarisme a-t-il été également le fait de la société dans son ensemble, ou, avant tout, le fait du régime ? Toute réponse tranchée me semble exclue. Cependant, on peut estimer, en faisant intervenir des critères historiques, géopolitiques, ethno-linguistiques et sociologiques, *dans quelle mesure* le totalitarisme a « pris » au sein de telle société et dans telle conjoncture, et conclure globalement à une participation limitée de la société à la domination totalitaire. On peut et on doit constater que s'il n'y a pas eu d'opposition ouverte, il n'y a pas eu non plus de stricte dépendance de la société à l'égard du système totalitaire. Toute contradictoire et inoffensive qu'elle fût, la contre-culture évoquée plus haut révèle l'existence d'une autonomie, relative certes, mais rapidement acquise et durable. Si la tentative totalitaire a été bien réelle (meurtrière et traumatisante), la domination totale, pour reprendre l'expression préférée de Hitler, a relevé plutôt du phantasme de ses promoteurs,



« Faire de Moscou une ville socialiste modèle de l'état prolétarien »

communistes, que de la réalité de cette époque. Le mythe sur le totalitarisme entretient, sans vraiment l'assumer, l'idée du totalitarisme réalisé, ce qui est faux et, nous le verrons plus loin, dangereux.

5/ Les performances réalisées par le noyau partidaire de la bureaucratie étatique à l'est dans le domaine de l'implicite s'accompagnaient toutefois d'un inconvénient de taille : toute utilisation de l'implicite par le pouvoir, dans la perspective du fonctionnement-à-l'idéologie du régime, était ainsi condamnée. La raison de la destalinisation doit être cherchée dans la nécessité, comprise par les secteurs les plus éclairés de la direction communiste, de se donner les moyens de rétablir un minimum de communication entre le pouvoir et ses sujets. Cette communication était indispensable pour le fonctionnement-à-l'idéologie, plus économique que celui à la répression du régime. En effet, dans la période suivante et jusqu'à nos jours, en s'appuyant sur les effets de la période stalinienne mais en procédant à un certain nombre de mutation d'accent — notamment dans le statut de l'implicite — la bureaucra-

tie réalisera un certain consensus, ambigu sans doute, mais consensus tout de même.

Force est de constater que les pratiques totalitaires, telles qu'elles ont été définies plus haut, se manifestent désormais à une échelle plus restreinte, alors que le pouvoir fait en sorte que les réflexes conservateurs nationalistes et même libéraux, au sens économique, jouent en sa faveur. Avec un bonheur inégal, selon les pays et les périodes. Si l'interprétation du réflexe conservateur a eu lieu selon des modalités similaires dans les différents pays, l'utilisation roumaine du nationalisme a été la plus spectaculaire (dans sa première phase), tandis que le libéralisme hongrois demeure encore de nos jours un facteur incontestable de consensus. Même si ces aspects nouveaux transparaissent parfois indirectement dans le discours officiel, le marxisme-léninisme demeure l'idéologie officielle d'un système politique qui, structurellement n'a pas connu de changements profonds, même s'il fonctionne différemment. Peut-on considérer comme totalitaires les années '60 et '70, au même titre que la période antérieure ?

6/ Dans la préface écrite en 1966 et revue en 1971 de son ouvrage sur *Origines du totalitarisme*, Hannah Arendt explique que « l'Union



Soviétique ne peut plus être qualifiée de totalitaire au sens strict du mot » à partir du XX^e Congrès. Il y règnerait, selon l'auteur, « la dictature du parti unique qui n'offre aucune des garanties du régime constitutionnel ». Je ne partage pas ce jugement bien qu'il aille à l'encontre de l'usage historique indifférencié de la notion de totalitarisme. Nous avons affaire à l'Est non pas à une réalité non-totalitaire comportant fréquemment des rebondissements néo-totalitaires et laissant entrevoir la possibilité d'un nouveau totalitarisme.

La différence entre le fascisme et le stalinisme, qui rend leur comparaison inopérante, est que le dernier a engendré et mené à terme la destalinisation, sans que le régime en place connaisse de bouleversements structurels. Les tentatives de détotalitarisation favorisées par les dérapages, contrôlés, entraînés par la destalinisation, ont toutes échoué (en Hongrie, dans le sang). En quoi consiste-t-il donc ce changement, incontestable, auquel on assiste depuis 1956 ?

Les pratiques totalitaires ont été suspendues partiellement et conditionnellement par le haut. On n'a rien fait (même sur le plan formel) pour rendre (ou faire apparaître comme) irréversible ce changement de fait. En dépit de la place secondaire, en comparaison avec la période précédente qu'elles occuperont, ces pratiques joueront un rôle clé dans la reproduction du système en place. Aux velléités de contrôle total, abandonnées à cause de leur inefficacité, s'est progressivement substitué le rappel, plus efficace lui, des exactions commises précédemment, dont l'atrocité et l'absurdité renforcent l'effet dissuasif de la nouvelle orientation du pouvoir. Habile puisqu'implicite, ce rappel n'est nullement passager, mais permanent, puisqu'institutionnel. Les mécanismes et les dispositifs totalitaires qui avaient fait des ravages auparavant sont toujours repérables, même si leurs effets ont été considérablement atténués. Le nouveau radicalisme officiel est d'autant plus impitoyable à l'égard des « pratiques révolues » qu'il entend préserver l'ancienne configuration institutionnelle. Un tel rappel allait trouver facilement non seulement du répondant au sein de la population timorée et désarmée mais aussi un précieux relais grâce à la mémoire historique, directe ou transmise, de la terreur. Le mal et le pire demeureront les deux pôles de la philosophie populaire de l'histoire qui sur ce point n'est que la réplique renversée du bien et du meilleur officiel. Leur rapport va toutefois se modifier : désormais on pourra éviter le pire, à condition d'accepter le mal. C'est-à-dire en refoulant le pire dans un passé récent et en sachant qu'il y a toujours quelque chose à faire pour retarder son retour.

Une fois le message dissuasif

entendu, ses auteurs pourront en faire entendre d'autres, plus mobilisateurs. Toujours est-il que l'on ne saura envisager les zones de consensus obtenues par le pouvoir depuis la destalinisation en dehors de ce consensus dissuasif. Le charme discret du post-totalitarisme résulte justement de ce mélange équivoque de participation et de dissuasion.

Cette étape post-totalitaire, à figures multiples selon les pays et les périodes, favorise l'émergence de processus de différenciation (autoritairement occultés autrefois dans certains cas, nouveaux dans d'autres) et la multiplication des foyers de tension critique ; la manifestation, donc, de conflits auparavant impensables. Du samizdat dissident soviétique aux soulèvements ouvriers polonais, en passant par le non-conformisme de la jeunesse ou le mécontentement ouvert d'individus et de groupes théoriquement acquis au régime. C'est une dynamique différente qui s'enclanche. On y remarque pour la première fois l'apparition du cycle répression/mobilisation/solidarité qui débouche sur des formes organisées originales comme le mouvement démocratique, en URSS, ou Solidarnosc en Pologne. Ici et là, la vie reprend. Des réalités non-totalitaires sont confrontées à la répression. Dans un contexte post-totalitaire surgit une perspective anti-totalitaire.

Joseph Stalin



7/ Cette perspective n'est pas le fait du relâchement de l'emprise totalitaire, qui l'a néanmoins rendue possible. Elle est l'aboutissement potentiel d'une révolution éthique opérée par des hommes et des femmes dans le cadre de leur participation active et risquée à des pratiques — souvent ponctuelles en tant que telles — de rupture avec le système en place. Des pratiques qui au départ sont loin de faire l'unanimité en raison de leur caractère apparemment irréaliste ou des effets pervers des mécanismes post-totalitaires d'intégration et de neutralisation (Les difficultés actuelles de la mouvance oppositionnelle hongroise illustrent bien ce dernier aspect). Force est de constater que le traitement indifférencié de la situa-

tion à l'Est comme totalitaire, participe à l'isolement de ces pratiques et empêche (gêne) leur généralisation. L'inconvénient n'est pas seulement d'ordre tactique, « pourquoi s'attaquer à des détails, à des aspects particuliers du régime, et non pas à son caractère totalitaire ? », dit-on souvent. De par ses implications socio-psychologiques, que j'ai essayé de suggérer, l'enjeu du mythe totalitaire est idéologique et par cela politique. « Si, de toute façon, le système est totalitaire, donc tout-puissant, à quoi sert-il de s'en prendre à tel aspect particulier ? », conclue-t-on, tout aussi souvent. Radicalisme défaitiste et défaitisme radical, voici les deux facettes d'une même attitude confortée par ce mythe. L'intériorisation de la toute-puissance supposée du pouvoir en place renforce et amplifie des formes d'impuissance qui rendent effectivement tout-puissant ce pouvoir.

Il est certain que pendant les périodes de tentative totalitaire systématique, indépendamment du succès ou de l'échec d'une telle entreprise, toute forme d'opposition politique est exclue. Il y a résistance au totalitarisme lors de sa mise en place (cf. les guerilla, maquis anti-communistes et anti-soviétiques dans la plupart des pays de l'Est, surtout à la fin des années quarante) et révolte contre le totalitarisme lors de ses crises internes (cf. 1956). Cela dit, le renoncement partiel, par le pouvoir lui-même, au contrôle totalitaire, dans la perspective de nouvelles formes de domination, est aussi une réalité. Une réalité porteuse à son tour d'autres réalités, parfois potentiellement contestables et en tous cas historiquement contestées (cf. les actions de protestation contre la répression en Tchécoslovaquie, antimilitarisme et pacifisme des jeunes en RDA, grèves et explosions populaires en Roumanie, tentatives syndicalistes libre et Mouvement démocrate en URSS et, évidemment Solidarnosc qui, à mon avis, constitue moins une exception, que la manifestation exceptionnelle, ayant bénéficié du concours conjoints de plusieurs facteurs différents, d'un certain nombre de contradictions propres à l'ensemble du camp totalitaire).

8/ Mais, pourra-t-on m'objecter, le relâchement post-totalitaire étant conditionnel et provisoire (comme je viens de l'indiquer), la contestation ne fait que hâter le retour de l'emprise totalitaire initiale.

Les rebondissements néo-totalitaires ne sont pas une vague perspective mais une réalité politique consubstantielle au post-totalitarisme. La manifestation cyclique de ces rebondissements, censée rappeler le caractère réversible de la situation en vigueur, ne pose pas, en soi, de problème majeur. Le plus grave, c'est lorsque la bureaucratie adopte des solutions néo-totalitaires

face à des crises qu'elle ne peut pas contrôler ou pense ne pouvoir pas le faire. Il convient toutefois de noter que le néo-totalitarisme se révèle plus efficace lorsqu'il est préventif, que lorsqu'il est consécutif à la remise en cause du statut quo (cf. les mesures draconiennes du régime franchement néototalitaire de Ceausescu pour empêcher une situation « à la polonaise », comparées aux mesures, prises pendant la même époque, sous l'état de guerre en Pologne qui ne sont pas moins néototalitaires mais dont la dimension répressive au sens classique du terme est encore parfaitement perfectible).

Mais, dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas de la pure et simple réitération du totalitarisme des années cinquante. J'ai montré le rôle ambigu de la contre-culture fondée sur l'implicite qui est né à la suite du choc totalitaire et de la mémoire historique de ce dernier, pendant la période post-totalitaire. Ce n'est pas le seul rôle joué par ces deux phénomènes extrêmement complexes. La conservation de cette contre-culture, qui peut être considérée malgré tout comme un acquis

majeur, permet d'éviter un nouveau choc totalitaire et les effets de surprise qu'il comporte ; autrement dit, peut limiter, sinon empêcher, une subite désagrégation du champ social et la soumission active qui s'en suivrait. Vivante, la mémoire historique peut, de son côté, aider ceux qui en sont les porteurs, à repérer et à localiser assez rapidement les tentatives totalitaires.

Reste le problème, que je n'aborderai pas ici, du *nouveau totalitarisme*, qui a ceci d'inquiétant que nous en ignorons les modalités éventuelles et que nous sommes réduits aux hypothèses.

9/ Il y a mille raisons dont certaines sont valables, que l'on peut invoquer pour décréter dérisoire, chimérique, inefficace ou vaniteuse la perspective anti-totalitaire qui se dégage et qui est développée à partir des contradictions internes du système totalitaire. Il n'y a, en revanche, aucune qui puisse démontrer le bien-fondé et l'efficacité des deux autres attitudes possibles à l'égard du totalitarisme, adoptées depuis un moment par une bonne partie des adeptes du « mythe totalitaire ».

Participer à la *réduction par le haut de la domination totalitaire*, pour reprendre le titre d'un chapitre du livre de J. Stanisłis qui, à l'instar de bien d'autres intellectuels critiques de l'est, notamment hongrois, parlent de post-totalitarisme — signifie, en clair, collaborer avec un régime qui demeure partiellement totalitaire et dont les progrès ont comme principal mérite l'introduction de formes plus indirectes mais plus efficaces de domination. Qui plus est, l'invasion de la Tchécoslovaquie a démontré les limites extérieures (et intérieures, puisque les dirigeants du printemps de Prague n'ont pas su, ni voulu vraisemblablement, s'y opposer) d'une telle démarche.

Pour être plus radicale, au mauvais sens du mot, l'autre attitude n'est pas moins inefficace et, de par ses implications, injuste. Je pense à ceux qui ont choisi comme solution le renforcement coûte que coûte du camp adverse, non totalitaire, mais dont les modes d'exploitation et d'oppression ne sont certainement pas des modèles désirables pour l'Est, ni désirés à l'Est. Un tel choix engendre tout un esprit de croissance qui, en dépit de son apparence triomphaliste et arrogante, est vouée à un échec certain et honteux.

10/ L'histoire nous apprend que malgré certains avantages immédiats, la collaboration peut réserver des surprises à ses partisans, que les croisades ont bénéficié plutôt à ceux qui les avaient organisées de loin qu'à ceux qui y ont réellement participé ; elle nous apprend aussi que les luttes échouent pour la plupart ; mais pas obligatoirement. A l'heure où en Pologne les luttes deviennent si problématiques et les espoirs qu'elles avaient fait naître vacillent, il me semble important de valoriser la perspective anti-totalitaire favorisée par Solidarnosc. Ce serait ma première conclusion, forcément conjoncturelle.

La seconde est à caractère plus général. Il est hors de question pour moi de présenter une quelconque stratégie anti-totalitaire, dont la cohérence apparente serait forcément trompeuse. Tout au plus peut-on en déduire certains aspects et orientations, des pratiques du mouvement social qui est le seul à même de l'élaborer et, éventuellement, de la faire aboutir. Ce que l'on peut en revanche c'est repérer et décrire la stratégie des pouvoirs et l'honnêteté intellectuelle nous dicte de dénoncer tout ce qui participe, même involontairement, à leur réussite. C'est ce à quoi je me suis employé au cours de la présente communication à propos de l'usage indifférencié de la qualification de totalitarisme qui alimente toute une mythologie, totalitaire, au service en fin de compte de ce qu'elle prétend condamner.

Nicolas Trifon
Paris, le 24.04.84



La morale illégale

Chaque d'entre nous, à certains moments de son existence, traverse des périodes qui, dans le moment où il les vit lui paraissent d'abord marquées par la souffrance, mais aussi par un flux d'émotions intenses dont certaines provoquent quelque chose qu'on pourrait appeler le bonheur. Pendant ces périodes, ce qui lui paraissait jusque là aller de soi, lui semble soudain vide de sens, au profit d'un sens nouveau qui se cherche à travers les contradictions, les souffrances et les joies.

Alors, nous ne cherchons pas à éviter la douleur et l'angoisse. Il nous paraît au contraire nécessaire de les vivre intensément avec un singulier sentiment de jubilation, comme si elles étaient une épreuve nécessaire, comme si les certitudes sur lesquelles nous vivions jusque là vacillaient soudain et que, en tatonnant une nouvelle vérité cherchait sa voie.

Ce ne sont pas des périodes faciles ; à mesure que nous ressentons le besoin d'expansion, la nécessaire poussée de la vie, la conscience de nos propres limites et de celles que nous impose la réalité se fait plus intense et plus douloureuse. La pression de ce qui nous pousse vers l'avant, vers la découverte, rend d'autant plus douloureuse le poids de ce qui nous tire ou nous retient vers l'arrière.

Cependant, après coup, nous ne pouvons que reconnaître l'importance de telles périodes. Même si ce que nous avons vécu à ce moment a paru être un échec, il en sort toujours un réajustement, une ouverture, qui nous rendent plus fort et plus disponibles.

Nous ne nous intéresserons pas ici à la nature psychologique de tels événements. Ces crises offrent d'abord l'intérêt de remettre en question les références sur lesquelles nous nous appuyions jusque là sans les remettre en question. C'est en effet dans ces moments qu'apparaissent dans toute leur clarté les problèmes moraux. C'est en effet alors que nous nous demandons si la manière que nous avons d'agir sans nous poser de question suffit à donner un sens à notre vie. Au lieu de nous fier aux convenances ou à l'habitude, nous nous demandons si nous sommes honnêtes envers nous-mêmes et envers les autres, si notre vie, telle que nous la menons vaut la peine d'être vécue, ce qui est, par essence, le problème moral fondamental.

Cependant, aujourd'hui la morale n'a pas très bonne presse, en particulier, mais

pas seulement dans les milieux anarchistes. D'une part, en face d'une étude des sociétés ou des relations humaines qui vise à l'objectivité, elle est accusée de découler d'une pure subjectivité et de ne pas faire le poids. Ses arguments manquent de « sérieux », puisqu'ils ne sont pas quantifiables. D'autre part, son utilisation hypocrite et normative par les différents pouvoirs lui donne un petit air ringard et incite à s'armer, devant elle, d'une légitime méfiance.

Cependant, depuis les origines du mouvement anarchiste, elle lui est étroitement liée. On sait que c'était une des préoccupations principales de Bakounine qui, face à l'économisme de Marx, plaïdait pour son importance et qui, à la fin de sa vie, projetait d'écrire un ouvrage sur ce sujet. Même préoccupation de la part de Kropotkine qui est allé un peu plus loin que le projet, puisqu'il a rédigé la partie historique de l'*Ethique*. Il s'agissait, pour l'un comme pour l'autre, de poser les bases ou d'indiquer les directions d'une nouvelle morale qui pourrait être plus proche des besoins réels des gens et leur permettre de mieux vivre, au lieu d'être quelque chose de limitatif et de normatif.

Cependant, au cours des ans, cette volonté de créer une nouvelle morale s'est singulièrement édulcorée. Il en est resté une exigence morale, mais qui portait sur les règles édictées par la société en place, notamment sur deux points fondamentaux, le travail et la sexualité. A propos du travail, les anarchistes de naguère mettaient un point d'honneur à faire mieux que leurs compagnons. Ils y voyaient un double avantage, nullement négligeable, puisqu'il s'agissait d'une part de pouvoir tenir la dragée haute à la hiérarchie, d'autre part de prouver leur capacité à gérer une société dans laquelle le travail et la production économique étaient considérés comme les éléments primordiaux. Parallèlement, ils refusaient généralement toute promotion sociale, montrant par là que la hiérarchie n'avait pas une fonction technique mais seulement d'encadrement social.

Par rapport à la sexualité, la plupart des militants et des propagandistes anarchistes de l'entre-deux guerres ont seulement repris les règles édictées par la société dominante, de la façon la plus rigide qui soit. Un des thèmes dominants de la propagande anticléricale, alors à l'honneur portait sur l'immoralité des prêtres en ce domaine, ce qui cependant aurait pu être tout à leur honneur, puisque cela prouvait du moins qu'ils étaient aussi des hommes. Et pourtant, on peut aussi peut-être se demander si nos prédécesseurs n'avaient pas, d'une certaine façon, raison de ne pas tout lâcher ; c'est une forme d'honnêteté en-



Alain Thévenet

vers soi-même que de ne pas prôner ce dont on n'est pas capable, et il n'est peut-être pas possible de tout inventer d'un coup.

Cependant, ce n'était pas cela que disaient les premiers théoriciens anarchistes, et tout particulièrement Kropotkine. On retient surtout de lui l'idée de l'entraide qu'il avait mise en évidence pour s'opposer à la théorie darwinienne de la lutte pour l'existence. Cette idée est certes intéressante mais elle peut n'être entendue qu'en termes purement défensifs. Or il y a un autre aspect dans l'*Ethique* de Kropotkine, d'ailleurs inspiré d'un philosophe de l'époque, J. Marie Guyau, « l'aspiration à une intensité plus grande de la vie », qui, selon celui-ci peut-être la base d'une « morale sans obligation ni sanction ». Kropotkine fait de cette aspiration une conséquence de la sociabilité ; on pourrait aussi voir les choses dans l'ordre inverse, mais cela exige de passer à un registre autre que le registre social.

Je voudrais aussi dire un mot de Stirner, simplement pour faire remarquer que lorsqu'il écrit « j'ai basé ma cause sur rien », ce rien n'inclut évidemment pas la recherche du pouvoir ou du profit financier.

D'autres ont indiqué une direction qui me paraît rejoindre celle des préoccupations anarchistes quant à la morale. Je pense à Reich et à sa découverte de l'orgone. Rappelons qu'il s'agit d'une énergie qui circule dans toute l'atmosphère et, par conséquent, dans chaque cellule de notre corps. On peut parler d'une ample respiration qui baigne tout l'univers et nous baigne aussi, puisque nous faisons partie de cet univers. Lorsque nous en prenons conscience, nous pouvons éprouver quelque chose d'exaltant, mais aussi d'une peur effrayante. On nous a appris, et nous l'avons bien intégré, à nous faire tout petits et à éviter les vagues et l'inconnu vers lesquelles elles pourraient nous entraîner. Alors, devant cette vaste respiration, il nous arrive d'avoir peur et de nous ratatiner.

Ce qui se passe au niveau de notre corps peut aussi se passer au niveau du corps social. C'est ce que Reich appelle la peste émotionnelle, née de la peur et de la haine, et qui provoque, entre autres, le racisme, le repli frileux sur un passé figé, passé qui n'a d'ailleurs jamais existé.

Selon Reich, lorsque cette énergie ne peut plus circuler librement, elle se transforme en énergie de mort, qui n'est

pas comme dans la conception freudienne une pulsion originelle, mais une énergie. Au niveau individuel, cela peut se traduire par des malaises physiques et la peur de communiquer librement avec l'autre. Au niveau social, on rencontre les crises, le fascisme, tout ce qu'on regroupe sous le terme de « peste émotionnelle », cette peste qui n'est pas seulement l'ennemi extérieur, mais qu'on retrouve aussi toujours, à un degré ou à un autre, à l'intérieur de chacun d'entre nous.

« L'ennemi, ce sont vos propos. L'ennemi se cache au milieu de nous tous. L'ennemi, c'est votre répugnance à combattre pour la Vie, pour le bonheur des tout petits, comme vous combattez pour vos hauts idéaux. Vos idéaux ne sont rien si vous les placez hors de la Vie. L'ennemi c'est votre secrète sympathie pour l'assassin de la Vie, sympathie dont l'origine est votre peur de tout profond chagrin et de toute joie exhubérante. L'ennemi c'est votre pesanteur d'esprit par laquelle vous entendez vous protéger contre la plénitude de la Vie.

Vous préférez la peste à la Vie jaillissante, pour échapper, si possible, au frisson de la Vie, vous vivez dans une indifférence maussade plutôt que de vous livrer à la plénitude de l'expérience. Le mal vous attire parce que vous fuyez le frémissement qui accompagne le bien. Vous tenez à vos petits plaisirs, à vos petites débauches, au petit rapport lu dans une réunion, à la petite morale tirée des grandes doctrines, à tout ce qui, en toutes choses, est petit, rétréci, borné, lourd, inerte. » (W. Reich, « Le Meurtre du Christ »).

L'importance accordée par Reich à la notion d'énergie rejoint d'ailleurs, curieusement l'importance que lui accorde Kropotkine lorsque, par exemple, il écrit dans l'*Ethique*: « Une des plus grandes conquêtes de la science moderne est la constatation de l'indestructibilité de l'énergie ; cette découverte (...) pénètre toutes les recherches de notre époque. Sa signification philosophique n'est pas moins grande. Elle habitue l'homme à concevoir la vie de l'univers comme une chaîne infinie et ininterrompue de trans-

formations de l'énergie (...) Et, au milieu de toutes ces transformations, la naissance de notre planète, son évolution graduelle, sa décomposition finale dans l'avenir et son retour au grand cosmos, son absorption par l'univers, ne sont que des phénomènes infiniment petits, un simple incident dans la vie des mondes d'étoiles. »

Cette notion d'une force qui nous est intérieure, mais qui est la même que celle qui anime l'ensemble du cosmos est quelque chose que l'on retrouve chez Reich, mais aussi chez Murray Bookchin, qui exprime avec force l'idée d'un lien nécessaire entre la nature, le cosmos et notre comportement individuel et social (cf. notamment « Sociobiologie ou Ecologie Sociale », Atelier de Création Libératoire, Lyon 1983).

Nous sommes individuellement responsables et solidaires d'un équilibre universel. Un équilibre qui n'est pas statique mais qui va vers un développement de plus en plus grand de la vie. Il s'agit d'une exigence cosmologique, mais aussi profondément ancrée à l'intérieur de chacun d'entre nous.

Ainsi peut-être se fonder une nouvelle morale.

Il me paraît alors évident que la morale, dans cette perspective, loin d'être une émanation du pouvoir et de viser à sa consolidation, ne peut que s'opposer à lui. Ce pouvoir en effet, ne peut, par essence, que chercher à maintenir et à contraindre ; il ne peut donc que s'opposer au mouvement d'expansion vitale, dont la morale est une des expressions.

Par nature, la loi est méfiante. Elle suppose d'emblée que tout ce qui vient de la vie peut être dangereux et qu'il faut frileusement s'en défendre. Elle ne sait qu'interdire. Elle se pose aussi en absolu et, pour éviter l'imprévu, refuse la diversité. Un de ses avatars scientifiques est l'utilisation qui en est faite dans la psychanalyse. Dans ce cadre, elle veut à la

fois tout dire, et rien. Elle signifie, en tous cas, qu'il y a des normes universelles de comportement, qui n'ont pas même à être mises en question, qui existent de toute éternité et dont on ne peut s'écarter que par l'effet de singulières perversités ou faiblesses malades. Je veux bien admettre que certains comportements, par exemple l'inceste, soient dans une situation culturelle donnée et pour des raisons qui peuvent être discutées, fortement à déconseiller. Il me paraît, par contre, peu admissible qu'ils soient présentés comme des tabous, dont il n'y a, par conséquent, pas même lieu d'évoquer l'éventualité, même théorique.

Une démarche morale ne peut, à mon sens, que s'opposer à tout tabou ; elle ne peut que s'opposer à la loi dans sa nature et non seulement dans son contenu.

Il ne s'agit pas, cependant, de s'opposer à la loi et au pouvoir parce qu'ils sont la loi et le pouvoir, mais beaucoup plus simplement et naturellement parce que notre vie, notre énergie exigent que nous n'en tenions pas compte et que, raisonnablement et émotionnellement, il nous paraît utile et nécessaire d'aller au delà. La loi s'oppose et resreint, la morale, la morale, elle, va toujours plus avant, exige que soient explorées des voies inconnues. La loi nous dit de nous méfier d'autrui et de nous-mêmes, parce que nous pouvons mettre en péril un équilibre fragile fait de renoncements et de rancoeurs, parce qu'autrui pourrait mettre en péril la cuirasse que nous nous sommes construites. La morale exige d'être ouvert à autrui, justement parce qu'on ne sait pas ce qui pourrait arriver, mais que cela ne peut que nous enrichir, à travers le plaisir et la souffrance, nous rendre plus intelligents, plus forts. La loi nous dit de nous méfier du plaisir et de la souffrance, et qu'il vaut mieux le vide au contraste des émotions. La morale nous dit que le plaisir et la souffrance sont toujours des expériences enrichissantes. La loi veut nous enseigner les mérites de l'uniformité, les vertus du sens commun et des évidences. La morale dit la richesse des différences, la vertu des idées scandaleuses, non parce qu'elles sont scandaleuses, mais parce qu'elles sont le fruit d'une recherche et d'une exigence personnelle. Il se pourrait alors que les déviations, sociales, sexuelles ou autres, soient les comportements qui mettent le mieux en évidence les possibilités de la morale. J'en citerai deux exemples, que je ne voudrai pas cependant citer en exemple car, à chaque détour de la vie de chacun d'entre nous ces possibilités peuvent aussi se rencontrer. La pédophilie est un comportement hors la loi, mais c'est aussi le fruit d'une nécessité intérieure. Dans ce comportement, les repères habituels des comportements amoureux risquent forcément d'être mis en échec, et une conduite amoureuse de ce type exige, si elle est honnête, que soient inventés constamment de nouvelles conduites qui tiennent compte de soi et de l'autre. De même, l'insoumission, avant d'être le fruit d'une réflexion politique est l'effet d'une



nécessité intérieure qui fait qu'à un moment donné, il n'est plus possible de suivre le chemin de l'habitude et de l'obéissance et qu'il devient nécessaire de prendre le risque de se mettre hors la loi, avec toutes les conséquences que cela implique, et notamment la nécessité quotidienne d'inventer sa vie. Peut-être ces deux comportements sont-ils à long terme voués à l'échec. Peut-être ne sont-ils pas non plus exempts d'autres composants. Peu importe. J'ai voulu simplement montrer que c'est lorsque la loi est refusée, ou absente, que la morale et ses difficultés surgissent dans toute leur pureté.

« L'élément moral dans l'homme n'a donc besoin ni d'une contrainte, ni d'une obligation coercitive, ni d'une sanction d'en haut; il se développe en nous en vertu du besoin même de vivre d'une vie pleine, intense et féconde. L'homme ne se contente pas de la vie de tous les jours; il cherche à en étendre les limites, à intensifier sa marche, à la remplir d'impressions et de sensations variées. Et du moment qu'il sent en lui la faculté de le faire, il n'attendra pas une contrainte, un ordre venant du dehors.

Nous sentons que nous avons plus de force qu'il n'en faut pour notre existence personnelle... Nous avons conscience d'avoir plus de pensées dans notre esprit, et plus de compassion et même d'amour, de joies et de larmes qu'il n'en faut pour notre conservation; et nous les donnons aux autres, sans nous préoccuper des conséquences. C'est notre nature qui l'exige, de même que la plante doit fleurir, bien que sa floraison soit suivie de la mort. » (Kropotkine, « L'Éthique »)

Si le pouvoir et la loi nous étaient extérieures seulement, ça se sauraient, et les choses seraient relativement simples. Malheureusement, chacun d'entre nous, s'il est un peu honnête, doit bien reconnaître que cette cuirasse et ce carcan se sont incrustés dans son corps et dans chacune de ses fibres, et ceci dès sa première enfance. De ce fait, lorsque nous tentons de les éliminer, la réalité, et notre réalité se chargent de nous rappeler leur existence. Face aux difficultés, à la peur, le pouvoir se réintroduit. Et on retrouve les phénomènes de pouvoir là où, par exemple, on pourrait s'attendre à les trouver le moins, dans les milieux anarchistes. On les retrouve également, y compris dans leurs composantes économiques, dans les relations amoureuses au départ les plus honnêtes.

Si cette loi est profondément ancrée en nous, avec son cortège de peurs et de mesquineries, nous ne parviendrons évidemment pas à les éliminer de force. À la tenter, nous risquons de les rendre encore plus puissants et inexpugnables. Si nous ne vivons pas mieux, c'est parce que les structures en place s'y opposent, mais aussi parce que, dans le moment nous tenons d'une certaine manière à ces structures. La première lutte contre le Pouvoir consiste sans doute à le reconnaître et à le démasquer en soi.

« Si la vérité pouvait parvenir au cœur de la misère humaine, elle mettrait obstacle aux joies que l'homme s'est aménagées dans son ersatz de vie: les petites intrigues amoureuses, les deux petites semaines de congé, les petits plaisirs dispensés par la TSF, les petites dépenses inutiles. Elle générerait gravement les accommodements nécessaires aux difficultés de la vie étant données les structures et conditions de travail actuelles... Les structures caractérielles déformées de l'homme moderne ont une signification rationnelle et remplissent une fonction qui ne saurait être écartée d'une chiquenaude, comme les colporteurs de la liberté de toutes les nations recommandent de le faire.

Il s'ensuit que la vérité, bien qu'elle soit la seule arme capable de mettre en échec la peste, ne saurait être imposée, injectée ou enseignée à quelqu'un qui ne l'a pas portée et développée dès le début dans son organisme.

Vérité veut dire contact total avec son propre moi et avec le monde ambiant. Vérité veut dire connaissance de son propre mode de vie comme étant différent de celui des autres. » (Reich, op. cité)

Il s'agit donc d'abord de reconnaître en nous les contradictions, ce qui nous entraîne dans le courant de la vie, aussi bien que ce qui nous retient en arrière. Ces élans et ces réticences, inscrits dans notre histoire individuelle et dans notre histoire sociale, les solutions et les réponses différentes que chacun d'entre nous a pu apporter à cet héritage universel, sont à l'origine de différences de comportements, et souvent d'hypothèses théoriques différentes. Ces différences, loin d'être un obstacle à la communication et au bonheur, en sont au contraire le gage. Elles sont la preuve de nos richesses et de nos possibilités d'évolution et de liberté. Elles sont la preuve que rien n'est inéluctable et que le monde peut changer.

« La vraie « autonomie » doit produire l'originalité individuelle et non l'universelle uniformité... Plus il y aura de doctrines diverses à sa disputer d'abord le choix de l'humanité, mieux cela vaudra pour l'accord final et futur. » (Kropotkine, op. cité)

« Il n'existe qu'une seule règle générale vous permettant de découvrir la vérité particulière s'appliquant à votre cas. Elle consiste à apprendre à écouter ce qui se passe au fond de votre être pour trouver ainsi votre voie qui n'appartient qu'à vous et à personne d'autre. Cela n'aboutit pas au chaos mais vous fait déboucher au domaine même où la vérité universelle prend sa source. » (Reich, op. cité)

Cette dernière citation, transposée sur le plan social, ne peut manquer d'évoquer une autre, celle qui termine l'ouvrage d'Archinoff: « Prolétaires de tous les pays, descendez dans vos profondeurs et cherchez-y la vérité; vous ne la trouverez nulle part ailleurs ».

Alain Thévenet



33 F

Amedeo BERTOLO Pouvoir, autorité, domination : une proposition de définition.
Rosella DI LEO Les sources du Nihil ou à la recherche des origines de la domination masculine.
Eduardo COLOMBO Le pouvoir et sa reproduction. Une articulation du symbolique.
Thomas IBANEZ Pour un pouvoir politique libertaire. Considérations épistémologiques et stratégies autour d'un concept.
René LOUREAU L'institution en négation simple ou double (le rôle des intellectuels qui analysent le pouvoir).

L'Honorable Société Calabraise entre la hiérarchie et l'honneur



Nello ZAGNOLI

L'Honorable Société Calabraise, c'est le nom, un des noms de cette « association de malfaiteurs », comme dit le langage juridique, qu'on appelle communément Mafia, à partir de son homologue sicilienne. Corrado Alvaro, l'écrivain calabrais, fils d'un petit notable de village, raconte que lorsqu'il revint du collège, sa mère lui dit que son père était en réunion avec l'Associazione. Tout plein d'idées nouvelles, nous dit-il, je pensais qu'on avait enfin créé dans notre village quelque association d'intérêt public. « Ma mère eut tôt fait de me déromper », ajoute-t-il, « il s'agit de l'Associazione de malfaiteurs ». Cinquante ans plus tard, lorsque je me rendis pour la première fois dans un village calabrais, on me désigna un personnage dont on me dit qu'il était très important, qu'il était très bien élevé, et que si l'on avait quelque problème, il fallait aller le voir ; il arrangeait les problèmes de tout le monde. « S'agit-il d'une sorte de Prudhomme ?, demandais-je naïvement, préoccupé comme je l'étais des problèmes du monde du travail. Là aussi, je fus bientôt détrompé : il s'agissait d'un Homme de Respect, comme on dit, d'un membre de l'Honorable. Si je cite ces deux faits, c'est pour souligner le caractère quelque peu paradoxal que peut sembler avoir ce phénomène, selon les optiques dans lesquelles on les considère : points de vue judiciaire, populaire, politique, discours des mass médias. C'est aussi le paradoxe d'un phénomène qui évolue et qui pourtant conserve des caractères permanents, comme en témoignent les deux exemples que je viens de citer. Pour comprendre le phénomène, il faut le considérer d'un point de vue culturel, d'un point de vue historique, enfin d'un point de vue économique. On verra alors qu'il n'y a pas de paradoxes autres que ceux de l'idéologie des divers observateurs.

I. L'honneur comme système

L'honneur est un attribut masculin. Il concerne des mâles adultes ayant leur raison. En dépit du langage, il n'y a pas à proprement parler d'honneur féminin. Nous y reviendrons. Il est d'une part la capacité pour un homme d'être de parole : c'est la dimension de la promesse, de

la parole d'honneur, comme on dit ; d'autre part c'est la capacité pour un homme de réagir à l'affront, à l'insulte, de ne pas se laisser faire.

Dans une société sans écriture (et la Calabre est demeurée longtemps analphabète), c'est la parole qui permet de réaliser les contrats. La parole d'un homme est donc ce qui l'engage, ce qui le lie. Un proverbe précise que le bœuf est attaché par les cornes, la femme par les cheveux, l'homme par la parole. La parole garantit donc les échanges : échanges de cadeaux, ce qui constitue un élément essentiel de la dimension économique dans une société traditionnelle, échanges de services, échanges de femmes. La parole se prouve par les actes, et ceux-ci confèrent à la parole leur validité.

Mais la parole, de positive, peut devenir négative : c'est l'insulte. On peut encore faire des actes offensants concernant un individu : le frapper, séduire une des femmes dont il a la garde ; on peut encore manquer de parole à son égard. Un homme se doit alors de réagir : c'est la vengeance. Celle-ci n'est pas une réponse qui se calcule proportionnellement à l'offense : la norme veut que l'on tue l'offenseur. En effet, l'offense met en question la capacité de l'homme de réagir, et donc son essence même, pourrait-on dire. L'offense tue socialement. « Si tu ne réagis pas, me disait un Calabrais, alors tout le monde pourra te marcher dessus ». L'offense étant totale, on ne peut nier cette négation qu'en supprimant son auteur.

Il ne faudrait pas croire cependant que l'on se tue tous les jours en Calabre, même si la statistique des homicides est une des plus élevées d'Italie. Il y a un certain nombre de régulations sociales qui interviennent. Mais la vengeance elle-même est un régulateur social, puisqu'elle incite au respect de l'autre et au maintien des promesses. Echange positif et échange négatif sont les deux faces d'un même système.

L'homme qui a subi un affront, tant qu'il ne s'est pas vengé, se trouve déshonoré. Il se trouve dans une position de retrait, il ne peut plus regarder les autres en face : il a honte. Cette honte, c'est le moteur de

la vengeance : comme ce n'est pas un état soutenable, il faut en sortir pour retrouver sa place dans la société. En se vengeant, l'homme montre que ce qui lui a été fait, il ne fallait pas le lui faire. La vengeance est donc une sorte de preuve a posteriori. Et paradoxalement, elle rend particulièrement honorable. Car, tant qu'il n'a pas montré sa capacité à réagir, la preuve n'a pas été véritablement apportée qu'il est un homme véritable, qu'il n'est pas « qu'un homme par le nom ». L'acte vient confirmer le nom. L'offense peut être considérée comme une épreuve, dont on sort par l'administration d'une preuve.

La femme n'a pas d'honneur qui lui soit propre. Elle est plutôt une manifestation tangible de l'honneur de l'homme. Etre capable d'assurer le respect de ses femmes constitue une autre manifestation de l'honneur d'un homme. Le respect que l'on porte à une femme, c'est d'une part lorsqu'elle appartient à un autre homme, de n'avoir aucun comportement sexuel à son égard, et lorsqu'il s'agit de sa propre femme, d'avoir des rapports sexuels et lui faire des enfants. Or la femme, avant d'être mariée, appartient aux hommes de sa famille : père, frères, voir cousins ou même beaux-frères. Sa virginité est ce qui lui donne sa valeur : c'est cette valeur qui en fait l'objet privilégié d'une échange entre deux hommes ; puisqu'on a été capable de préserver sa sœur, on montre que l'on est homme d'honneur, et l'on peut dès lors traiter avec un autre homme qui, en prenant votre sœur, reconnaît votre honneur, et du même coup accepte de devenir votre allié. Les rapports entre beaux-frères sont en effet des rapports privilégiés.

La valeur qui caractérise la femme, ce n'est pas l'honneur, mais la honte. Non pas la honte masculine de l'affront subi, mais une honte préventive, qui lui évite d'être souillée : en effet, son comportement canonique, lorsqu'elle a affaire à des hommes, est le retrait. D'où la maison est la place qui lui est assignée. Tandis que le monde extérieur est le monde des hommes, et en particulier les champs, le café, la place du village, le monde des femmes est le monde de l'ombre et de la maison. Lorsqu'elle sort, un certain nombre

de règles dictent son comportement : éviter les lieux masculins, comme la place, sortir à certains heures, être de préférence en groupe ou accompagnée par un homme, avoir toujours une destination précise. Et naturellement, ne pas parler aux hommes, ne pas les regarder. Si elle vient à perdre sa honte, elle devient alors une dévergondée, c'est-à-dire littéralement quelqu'un qui n'a plus de honte. Et il n'y a pas pour elle de processus de vengeance qui lui permette de revenir à la situation antérieure.

L'honneur est la manifestation de la force qui réside dans le sang. Mais seul le sang masculin contient cette force. C'est ce même sang qui constitue le groupe familial. Par exemple, des cousins fils de deux frères, sont considérés comme étant du même sang, à la différence des autres cousins. Il s'ensuit que l'honneur n'est pas un attribut individuel, c'est un bien collectif. C'est aussi un bien héréditaire. Il unit donc le patrilineage aussi bien dans la diachronie que dans la synchronie. Comme c'est un bien collectif, tous les membres masculins d'un même groupe familial sont tenus solidement à la vengeance. Cela est évident si l'offense a consisté dans un meurtre. Même dans les autres cas, tout membre de la famille est susceptible de mettre en œuvre l'action vindicatoire. Réciproquement, tous les membres mâles du groupe de l'offenseur sont considérés comme des débiteurs solidaires de sorte que la dette de sang pourra être payée indifféremment par l'un d'eux.

Si l'honneur est un système égalitaire en tant qu'il met en relation des hommes qui se valent tous à priori, jusqu'à preuve du contraire, la famille est un système hiérarchique de subordination générale, par sexe et par âge. Les femmes doivent obéir aux hommes, et les cadets aux aînés. Seule la mère occupe une position particulière, surtout lorsque ses enfants mâles sont adultes. L'honneur est en définitive ce qui permet au groupe familial de rentrer en relation avec les autres groupes familiaux, à travers des échanges négatifs ou positifs. Le système interne au contraire n'est pas un système de don contre don à proprement parler. Il y a d'abord des parents, puis prélèvement et redistribution aux enfants, lorsqu'ils sont en âge de travailler, enfin don final aux enfants, à travers la dot et l'héritage. Pris entre le don initial (de vie, de nourriture) et le don final, lors de la séparation, l'enfant est à l'égard de ses parents fondamentalement débiteur. Cette dette fonde le respect, l'obéissance, et l'acceptation des sanctions, même pour les fils adultes. Nous avons vu que le sang c'est l'honneur, et qu'il représente ce qui est transmis par le père : c'est la puissance génitale de ce dernier. Si quelque tache à l'honneur vient souiller ce sang, celui qui en est la cause devient une contra-

diction vivante au sein du groupe, il est une honte vivante pour la famille : la fille qui n'est plus vierge, la femme adultère, la fille qui a manqué de courage doivent être éliminées : c'est l'épuration. Elle prend la forme de la mort ou de l'exil.

En résumé, on peut dire qu'à la vengeance égalitaire, externe, qui sanctionne l'offense, correspond l'épuration hiérarchique, interne, qui sanctionne la faute.

Reste une dernière catégorie de personnes qui échappent au système de l'honneur et de la honte. Ce sont les hommes qui ont perdu l'honneur et qui n'ont pas réagi, ce sont les idiots, dont les paroles et les actes n'ont pas de valeur, ce sont les fanfaron dont la parole n'est pas en accord avec leurs actes, ce sont les femmes dévergondées qui tombent dès lors dans le domaine public. Toutes ces personnes, devenues indignes de respect, peuvent être moquées et utilisées impunément, car elles osent montrer leur face, « alors qu'elles n'ont plus de face pour rougir ».

2. Honneur et classes sociales

Jusqu'à maintenant, nous avons parlé des valeurs calabraises comme si la société était composée de familles de paysans autosuffisants économiquement, et égales entre elles. En effet ce système de l'honneur s'accorde fort bien avec le mode de production familial. Mais en fait la société calabraise est une société divisée en classes, et même, au dix-neuvième siècle, en deux classes : le propriétaire, et ceux qui n'ont rien. Mais avant l'avènement de la bourgeoisie foncière, c'est la noblesse baronale qui domine. Celle-ci, en tant que noblesse guerrière, possède elle-même les valeurs de l'honneur que nous venons de décrire. Mais en tant que système d'articulation du pouvoir étatique, elle s'inscrit dans une hiérarchie. Cette hiérarchie est double : d'une part une hiérarchie interne relevant du système de la noblesse, et d'autre part une hiérarchie externe, qui met l'ensemble des nobles au dessus des travailleurs de la terre, et qui relève de la domination.

En tant que dominés, les paysans produisent pour les barons, qui ne cessent d'accroître les terres qu'ils contrôlent au détriment des terres communales. Au plan de l'honneur, le paysan se trouve dans une situation de deshonneur latent. En effet, le baron peut abuser de ses droits à son égard, sans que le paysan puisse réagir. Il peut le faire bastonner par ses gardes. Il ne manque pas d'abuser de ses femmes. Le paysan se trouve soumis aux lois comme au bon vouloir baronal d'un point de vue économique comme d'un point de vue des valeurs. La réponse à cette situation est, pour les plus décidés des travailleurs de la terre, la montagne. Prendre la montagne,

devenir brigand, constitue une révolte individuelle contre les abus, c'est une manière aussi de pratiquer la vengeance, et c'est encore un lieu d'asile pour échapper à la justice lorsqu'on a mis en œuvre la vengeance. Être brigand est une manifestation de lutte des classes exploitées aussi bien pour maintenir ses valeurs, que pour récupérer la rente foncière extorquée.

Comme le système est faiblement centralisé, les barons ont beaucoup de marge de manœuvre au plan local : c'est la contrepartie de leur subordination politique. Ils ne mangent pas de rivaliser entre eux, et prétendent contrôler leur territoire en dehors de toute intervention royale. C'est pourquoi ils ont des hommes d'armes, qui leur sont d'autant plus dévoués, que leur recrutement se fait parmi les brigands de façon pratiquement exclusive. Ainsi, le paysan en rupture de ban a comme recours de se mettre au service d'un baron voisin. S'il reste dans la montagne, il peut trouver protection auprès d'un baron, qui l'accueille pendant l'hiver, en échange de la majeure partie du butin accumulé pendant l'été. Ainsi, par brigands interposés, les barons se font une guerre larvée.

Après l'avènement de la bourgeoisie foncière, à la fin du XVIII^e siècle, révolte populaire et brigandage ne font plus qu'un. Au nom de la Sainte Foi, le Cardinal Ruffo mobilise villageois et brigands contre les jacobins ennemis de Dieu, ce qui met fin à la République Barthenopéenne. Une guérilla de longue haleine s'installe contre l'occupation napoléonienne, puis contre les troupes piémontaises, lors de l'Unité italienne.

La victoire militaire restant aux troupes du nouveau royaume, la paysannerie va trouver immédiatement une nouvelle issue, qui lui est offerte par les conditions économiques internationales : en 1875 commence l'émigration vers les Etats-Unis.

3. Des conditions économiques particulières.

En Calabre méridionale se développe au cours du XIX^e siècle un processus de changement économique et social qui va lui donner une physiologie particulière. La population se met à descendre vers les plaines, des agglomérations se constituent le long des côtes, assainissements et culture intensive font disparaître la malaria. La transhumance fait place à la stabulation, libérant les terres côtières. La production de vigne, d'agrumes, d'huile, de cultures maraîchères, étend le paysage du jardin méditerranéen. La culture d'auto-subsistance, qui se maintient au nord de la Calabre, avec des résultats appréciables, et le latifundia, au centre et au nord, disparaissent dans le sud. Cette culture, faite sur des lopins de terre restreints, où domine le colonat, sorte de métayage, est entièrement tournée vers l'exporta-

tion. Cela tend à monétariser l'économie du sud, tout en la rendant tributaire des fluctuations du marché international. Il se produit une relative mobilité sociale, au sens où ces fluctuations entraînent des possibilités d'enrichissement comme d'appauvrissement. C'est pourquoi les paysans attendront la crise de 1900 pour commencer à émigrer, mais même alors, le pourcentage des retours sera plus élevé que dans les deux autres provinces. Quant au brigandage, au moment de l'Unité italienne, il sera inexistant dans le sud, contrairement aux deux autres provinces : la paysannerie a en effet trouvé une perspective de changement social lié aux transformations culturelles.

4. L'Honorable société, conservatoire des valeurs

Ce changement économique semble suffisant pour encourager le paysan à rester, plutôt que de tenter l'aventure de l'émigration, comme il l'avait fait 15 années plus tôt renoncer au brigandage. Mais ce changement économique demeure trop faible et trop aléatoire. Une partie de la paysannerie va trouver là le motif de relever la tête. Au départ, les premières sociétés, qui semblent devoir leur naissance au modèle proposé par la Mafia Sicilienne et la Camorra napolitaine, contrôlent les jeux de hasard dans les bourgs côtiers, qui connaissent un développement certain du fait de l'activité commerciale des produits ruraux. Progressivement, l'association va se répandre de village en village. C'est d'abord une association de prestige, qui assure la défense des valeurs traditionnelles, et tout d'abord l'honneur. En effet, dans une société où les paysans sont à la fois exploités et humiliés par les maîtres, un groupe de ces paysans se détache des autres en affirmant le caractère intangible de son honneur. Ils doivent individuellement faire preuve des valeurs masculines traditionnelles. C'est à cette condition qu'ils peuvent devenir membres de cette association d'hommes d'honneur. S'ils viennent à faillir, leur déshonneur « est à leur charge, et non à la charge de la société » : ils sont expulsés de la Société. Bien que celle-ci ait partiellement adopté un modèle familial (importance de l'âge ou de l'ancienneté pour les charges, utilisation des termes de référence de frères ou de cousins, nom de Famille Montalbano donné parfois à la Société), celle-ci n'assume pas solidairement le déshonneur ou la vengeance de ses membres. Par contre, elle décide, à l'instar d'une famille, si l'un de ses membres doit accomplir une vengeance. En se regroupant entre hommes d'honneur, les membres de l'Honorable Société bénéficient d'une image de marque qui les rend à l'avance redoutables et respectables, au delà même de leur idiosyncrasie individuelle. En outre, si la société n'assume pas la vengeance à la place de ses membres,

elle leur assure aide et protection dans les situations difficiles, aussi bien pour défendre l'honneur que pour le rétablir.

En résumé, on peut dire que dans une société où l'inégalité entre les couches sociales tend à exclure de l'honneur les travailleurs de la terre, cette différenciation en classes tend à produire une différenciation au sein même de la couche dominée, où se détache une élite organisée pour maintenir malgré tout ces valeurs. Ce faisant, ces hommes vont être particulièrement respectés, non seulement par les paysans, mais aussi par les couches possédantes. En effet, à l'égard des uns comme des autres, cette forme d'organisation permet d'effectuer des représailles (couper les arbres, voler le bétail, etc.) qui sont à la fois anonymes et parfaitement identifiables, si quelque désaccord survient entre la société et quelque personne privée. Dès lors, les membres de l'Honorable deviennent des médiateurs entre paysans et propriétaires, comme entre les paysans eux-mêmes. Rendant des services, il bénéficient, au sein du système de don-contre don, de cadeaux provenant des deux côtés. Ils prennent la place de ce paysan aisé et sage qui dans les villages avait pour fonction, spontanément reconnue par les villageois, d'arbitrer les conflits qui pouvaient survenir entre les paysans.

Ils tendent à devenir des notables, des hommes de respect, selon l'expression consacrée.

On retrouve chez eux une autre dimension traditionnelle, au plan plus nettement économique. A l'instar des barons, qui tiraient leurs revenus des privilèges qu'ils avaient, et des galantuomini, c'est-à-dire des bourgeois terriens du XIX^e et du début du XX^e siècles, qui s'enrichissaient sans investir, mais en accroissant l'étendue des terres possédées, et qui jouaient du respect qu'on leur devait pour reprendre aux paysans, sous forme de cadeaux ou d'échanges dissymétriques, ce qu'ils donnaient aux paysans pour leur travail, à l'instar encore de l'Eglise qui prélevait sous différentes formes une partie de la production paysanne, les hommes de respect s'insèrent dans le système d'échanges économiques pour prélever un impôt, dénommé *tangente*. Tel l'honneur, cette force qui permet de maintenir des rapports égaux, devient *camorra*, chose faite par la force (selon l'étymologie imaginée par l'Honorable Société). Comme l'homme de respect rend aussi des services, nous trouvons ici une illustration du passage du système d'échanges horizontaux à la redistribution verticale, généralement dissymétrique, au bénéfice de ceux qui occupent la position la plus forte.

De même que les hommes de respect ont un honneur individuel que l'organisation leur permet de

capitaliser et d'accroître, ils ont aussi des activités économiques habituelles aux paysans, mais que l'organisation permet de mettre à l'abri de certains aléas économiques, et de renforcer en restreignant à leur profit les règles de la concurrence du marché.

5. Honorable Société, solution adaptative et innovatrice

La sociabilité associative est un phénomène rare en Calabre. L'Etat y est perçu comme l'ennemi, avec ses représentants, policiers, juges, percepteurs. Puis, successivement, avec le changement social, l'Etat apparaît comme un appareil de clientèles : l'établissement de rapports personnels peut permettre son utilisation pour établir des échanges de faveurs personnalisées. Mais avant que ce changement se soit produit, on peut considérer la Calabre comme un système social constitué de groupes familiaux qui étendent leurs relations sociales grâce à la parenté de sang, par alliance, et symbolique (compérage). Même le village n'a pas de véritable unité, bien qu'il constitue un « nous » face aux étrangers, c'est-à-dire à ceux des autres villages. En constituant une association volontaire, où les individus rentrent en tant que tels, et non en tant que représentants de leur famille, l'Honorable effectue un dépassement de la structure traditionnelle. En utilisant des formes archaïques, telles que l'initiation, la forme corporative, la hiérarchie rigide parallèle à celle de la famille, elle introduit des formes modernes, étatiques, telles que le tribunal qui est amené à juger des fautes commises par les membres, ou un système de hiérarchisation des différents groupes qui correspond aux divisions administratives. En plus, ses codes oraux sont énoncés dans la langue du pouvoir, l'Italien, et non pas en dialecte : l'Italien apparaît à la fois comme langue secrète, initiatique, et ouvrant sur les sphères dominantes de la société. Le comptable, qui doit tenir les comptes et les sous-comptes de la Société, a comme attributs le papier et la plume : c'est le passage de l'oral à l'écrit.

Mais, lorsque s'installe le suffrage universel, et lorsque simultanément se produit le grand boom économique des années soixante, ces paysans qui s'enrichissaient en accumulant quelques terres, et qui capitalisaient du prestige en tant que notables locaux, vont trouver là l'occasion d'un grand bond quantitatif. En effet, avant le dernier conflit mondial, les hommes de respect demeuraient essentiellement des paysans. Mais, à partir du moment où le suffrage universel va leur faire jouer le rôle de collecteur de voix, du fait de la clientèle qu'ils se sont constitués, ils vont se trouver jouer un rôle bien plus actif et important dans le système de faveurs qui caractérise les clientèles, du fait que les hommes politiques en devenant leurs



obligés, se trouvent compromis, et donc, en dépit de leur position socialement dominante, contraints de subir des pressions venant des hommes de respect. En même temps, la spéculation immobilière, l'arrivée de sociétés du nord pour implanter des petites industries ou pour construire l'autoroute, le détournement des diverses contrebandes (drogue, cigarettes) de la Sicile vers la Calabre, tout cela offre des débouchés inespérés. Tout entrepreneur doit payer une taxe, la Société assure le gardiennage, et contrôle l'embauche. Mais au fur et à mesure que ces hommes s'enrichissent, ils deviennent des petits entrepreneurs, et se trouvent donc en position de proposer des contrats de sous-traitance, en supprimant la concurrence du marché, par la menace, et donc imposer leurs prix. Ce système se développant, la dimension investissement devient de plus en plus importante. Mais il faut de l'argent frais, qui ne peut être que source de grands profits, puisque les règles du marché capitaliste se trouvent corrigées à leur avantage moyennant la pression armée qu'ils peuvent exercer sur les autres parties contractantes. Alors, paradoxalement, eux qui sont traditionnellement comme des poissons dans l'eau dans le tissu social, ils vont recourir à une technique ancienne qui caractérisait les brigands : l'enlèvement. Les sommes qui rentrent grâce aux rançons sont rapidement recyclées dans les banques d'abord, dans les investissements ensuite. Ainsi les hommes de respect ont contribué à leur façon à remplir une place qui depuis le fin du XVIII^e siècle faisait défaut dans la société calabraise : ils sont devenus une classe moyenne, une classe moyenne d'entrepreneurs, opérant une synthèse dans leur comportement entre les valeurs traditionnelles qui concernent encore, quoi qu'on en dise, leur vivacité, en dépit des aménagements, et les valeurs petites bourgeoises. Ils ont réussi leur adaptation dans une société agraire en voie de développement, en opérant une fusion entre les valeurs et stratégies traditionnelles, et les nouvelles possibilités, au plan économique et social, qu'offre leur processus de restructuration productrice.

Nello ZAGNOLI

LA LIBERTE ET LES MAÎTRES NE FONT PAS BON MENAGE⁽¹⁾

QUELQUES REMARQUES SUR LA DEMOCRATIE DES GERMAINS ET DES SCANDINAVES,
LE « COMMUNISME PRIMITIF » ET LES « SOCIÉTÉS CONTRE L'ÉTAT »

LE COMMUNISME PRIMITIF

Au milieu du 19^e siècle, les petits groupes socialistes ou communistes discutaient avec passion autant du passé que de l'avenir. Le Capital pouvait dominer de façon écrasante à Liverpool ou dans la vallée de la Rhur, mais ceux qui en supportaient le poids rêvaient qu'ailleurs ou jadis, d'autres sociétés avaient pu vivre, plus justes et plus fraternelles. Le « communisme primitif », pensaient-ils, avait existé, existait encore chez certains « primitifs » : un âge de l'humanité où tous vivaient dans la communauté des biens. Bientôt, les études des premières ethnologies apportèrent des éléments concrets : en 1877 L.H. Morgan publiait sa grande synthèse, à partir des sociétés indiennes, sous le titre « la société archaïque » ; sept ans plus tard, Engels vulgarisait les idées à sa manière dans « L'origine de la Famille, de la Propriété privée et de l'Etat » (2).

La question n'avait pas qu'un intérêt théorique. Dans les régions les plus reculées de la vieille Europe, on pouvait retrouver dans certains secteurs de la paysannerie des coutumes, des formes d'organisation qui rappelaient ce fameux « communisme primitif ». Le socialisme de l'avenir ne pouvait-il tenter de s'enraciner dans les pratiques archaïques, et faire l'économie des stades historiques intermédiaires, surtout le capitalisme, avec tout ce qu'il impliquait de misère pour les gens des campagnes jetés, comme les immigrants d'aujourd'hui, dans les faubourgs des nouvelles villes industrielles ? C'était là le sens des questions que se posait par exemple Véra Zassoulitch, et avec elle, beaucoup de populistes russes (3).

La crise révolutionnaire mondiale entre les deux guerres, résolut le problème à sa manière. La révolution de 1917 en Russie collectivisa de force les campagnes, assurant ainsi, pour reprendre la prédiction involontaire de Marx, la domination définitive des villes sur les campagnes. Aux U.S.A., les Indiens avaient cessé d'être un problème, et l'Etat nord-américain assurait sa domination sur le reste du monde. En Allemagne, où les historiens du moyen-âge s'étaient un temps intéressés aux « communautés forestières » de paysans (Markgenossenschaft), le nationalisme et le culte du chef mettaient au premier plan des études délirantes sur les prétendus « Indo-européens », l'expansion des « Indo-Germains » et leurs pseudo-« rois sacrés » ; la doctrine national socialiste prônait la petite propriété pour les couples de géniteurs « aryens », et consolidait à l'Est le latifundisme prussien. Révolutionnaires et réactionnaires se désintéressaient du « communisme primitif », ou, si vous préférez, des formes archaïques, pré-étatiques, du collectivisme.

LA SOCIÉTÉ CONTRE L'ÉTAT ?

Passée la guerre, la vie continua. Les ethnologues se débarrassaient lentement de leurs casques coloniaux. Les « masses » allaient voir tuer les Indiens dans les westerns.

Peu à peu, les idées changèrent, les sauvages emplumés eurent parfois raison (dans les films), et certains scientifiques se posèrent des questions sur le « fardeau de l'homme blanc » : était-ce sa mission civilisatrice qui lui pesait sur les épaules, ou sa sottise ? Pour prendre le problème à l'inverse, était-ce bien par manque de capacité mentale que les sauvages étaient restés sauvages, ou parce qu'ils avaient refusé « d'évoluer » ? Les malheureux, tout le monde en était d'accord, non seulement n'avaient pas d'Etat, mais avaient visiblement beaucoup de mal à se faire à cette idée : se pouvait-il que leur société ait été non pas sans Etat, mais « contre l'Etat », se demanda Pierre Clastres. Il ne manqua pas de Lapalisses diplômés pour faire remarquer, avec un rien de mépris, qu'il est difficile d'être contre quelque chose que l'on ne connaît pas. Clastres, mis en cause, n'eut pas le temps de répondre véritablement (4). La réponse pourtant est simple : il n'est pas une partie du monde où l'Etat, et même l'Etat sous sa forme la plus despotique, n'ait poussé des ramifications anciennes ; prétendre que des groupes humains n'ont jamais pu le connaître, parce qu'ils vivent aujourd'hui loin des espaces où il domina, est une naïveté de taille, qui suppose la stabilité d'habitat des sociétés anciennes, alors que l'histoire, l'archéologie, la linguistique nous montrent le contraire (5). En fait, on peut se demander si c'est vraiment par goût de la difficulté que les « sociétés contre l'Etat » sont allés peupler le cœur des grandes forêts et des massifs montagneux, ou bien pour fuir ceux qui voulaient les enrégimenter ? Même pour les plus honnêtes des critiques de Clastres, les « sauvages », semblent, comme les peuples heureux, ne pas avoir d'histoire. La discussion, au demeurant, risque très bientôt de devenir académique. Les chasseurs, les pasteurs nomades livrent contre les formes concrètes du « progrès » leurs dernières batailles. Les couvertures à la variole, les safaris humains et les scrappers défricheurs contre les Yanoamis, les bureaucrates russes et les regroupements forcés contre les bergers mandchous, et, aussi efficaces, les marchands de drogue contre les Innuit (eskimois) du Groënland. Avec les mitrailleurs ou les dealers, le monde entier achève de se « civiliser ». A quoi bon se demander si les sauvages de l'ethnologie étaient bons ou mauvais, ou, un peu plus intelligemment, s'ils étaient différents, en quoi, et de qui ? Les voici tombés, après tant d'autres, aux poubelles de l'histoire.

LES GERMAINS, SAUVAGES D'EUROPE

Beaucoup d'autres, en vérité, et dont l'histoire, mal et peu écrite, nous intéresse finalement beaucoup plus que l'éternelle rengaine des « rois qui ont fait la France », et des grands conquérants. Les archéologues savent que les poubelles sont les sites les plus intéressants et les plus révélateurs d'une société, et grâce à ce point de vue, notre vision de l'histoire s'est tout de même un peu modifiée. A côté des sauvages exotiques, on trouve en fouillant loin dans la décharge, des gens qui leurs ressemblent souvent beaucoup, et que la société étatique de ce temps, l'Empire Romain Hellenisé, appelle les barbares (6). De ceux-ci, on ne peut dire qu'ils ignoraient l'Etat ! Toute l'histoire de l'Europe n'est-elle pas celle de leur longue et difficile acculturation à un modèle formé pour l'essentiel au troi-

sième millénaire avant « notre » ère en Asie mineure, entre le Tigre et l'Euphrate, le fameux despotisme oriental ? Rome, et son Empire esclavagiste n'en était que l'héritière. Parmi les derniers sauvages d'Europe, furent les germano-scandinaves. Il est habituel, dans les pays « latins » de voir les « Germains » comme des militaristes, fanatiques de l'Etat et un peu bêtes, ce qui correspond à peu près à l'image traditionnelle des Prussiens. Mais la monarchie prussienne est l'héritière intégrale du trop fameux Ordre des Chevaliers Teutoniques, colonisateurs et massacreurs des Baltes et des Slaves, et c'est très tardivement qu'elle a réussi à dominer « les Allemagnes ». Bien différents nous apparaissent les anciens germaniques : leur avant-garde, sur le Rhin, résista cinq siècles à l'Etat Romain avant de s'y incorporer ; leur centre, Frisons, Saxons et Thuringiens, tint jusqu'au 8^e siècle ; leur arrière-garde scandinave plus longtemps encore, jusqu'aux 10^e et 11^e siècles ; leur dernier réduit enfin, l'Islande, jusqu'au 13^e.

Pour la commodité de l'exposé je rangerai les faits en deux parties : la première, où je vais mettre ce qui concerne le rapport à la terre (La société des Egaux), l'autre où je rangerai ce qui a trait au pouvoir (Le conseilisme primitif) ; naturellement, c'est nous qui faisons la coupure, les deux aspects étaient l'envers et l'endroit du problème. A l'intérieur de chacune de ces deux parties, je citerai d'abord ce qui concerne les tribus germaniques des premiers siècles, et que nous connaissons surtout par les observations des militaires romains ; ensuite, je me servirai des faits tirés de la mise par écrit des coutumes et des chansons scandinaves aux IX^e et X^e siècles. Dans l'un et l'autre cas, il vaut la peine de remarquer que nos renseignements ne nous parviennent pas au hasard : si les Romains s'intéressent aux sauvages d'autre-Rhin, c'est qu'ils voient en eux un important réservoir de main-d'œuvre servile, esclaves ou, un degré moins bas, troupiers et mercenaires ; si quelques siècles plus tard, on met par écrit les coutumes scandinaves, c'est que, la « civilisation » étant arrivée plus au Nord, apportant le christianisme et des royautes « modernes » étatiques, on croit, en les fixant, protéger les vieilles règles et les vieux chants.

LA SOCIÉTÉ DES EGAUX

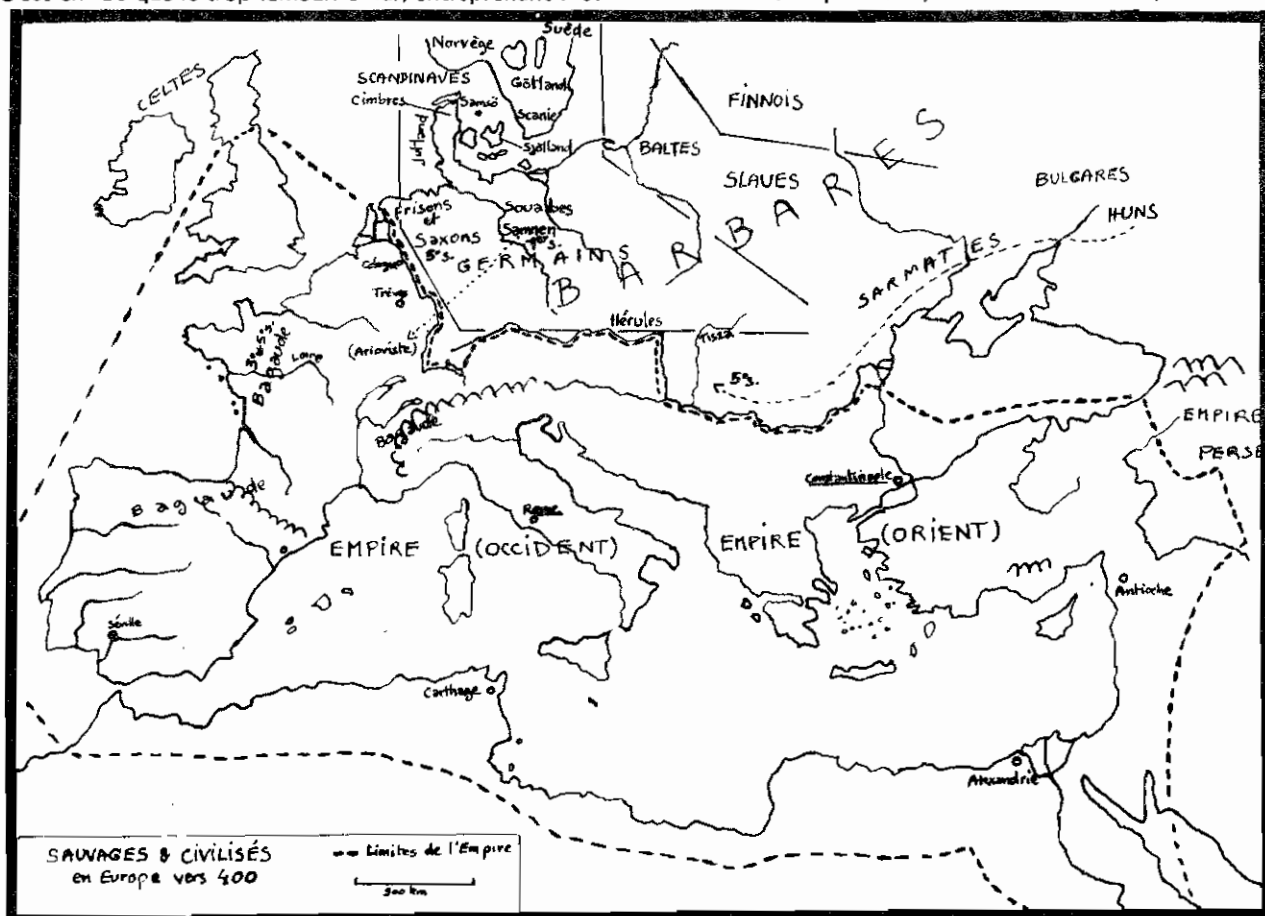
C'est en -58 que le trop fameux César, entreprenant avec

une froide méthode la conquête de la Gaule, se heurta aux tribus germaniques. Un demi siècle auparavant, une première migration d'une incroyable audace, celle des Cimbres, était partie du Danemark pour arriver au-delà des Alpes. Jusqu'à la fin de l'Empire d'Occident, les Germains posèrent de gros problèmes aux civilisés. On sait maintenant que les grandes invasions du 5^e siècle n'eurent pas pour résultat l'établissement de véritables sociétés barbares, mais au contraire la continuation, adaptée à des temps difficiles, du système romain. Le Nouvel Empire des rois carolingiens, au 8^e siècle, n'en est en lui-même qu'un troisième avatar. Les Saxons et les Scandinaves lui donneront encore du fil à retordre, avant d'être convertis, ou de se convertir, au modèle dominant.

Comment peut-on être Germain ?

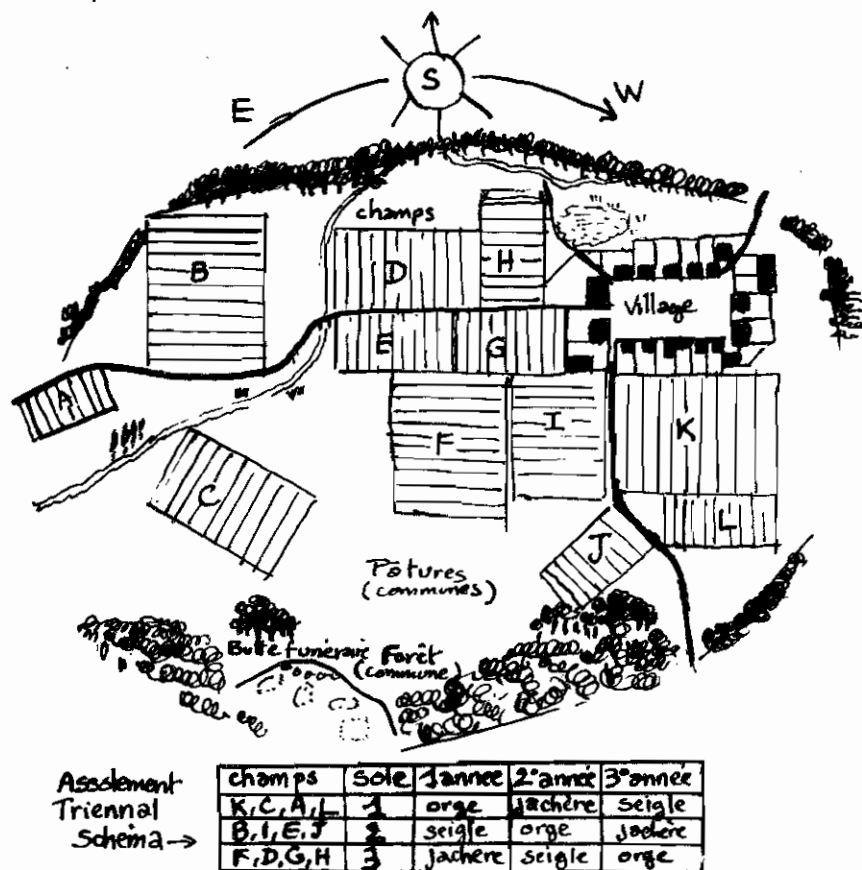
Pour un Romain de la fin de la République ou du début de l'Empire, tout est bizarre chez les Germains. Et d'abord, l'absence de cette règle si chère aux Romains cadastrés et borneurs, la propriété privée du sol. César arrivant sur le Rhin, avait été d'abord frappé par l'aspect négatif : « chez eux, il n'y a rien qui ressemble à des champs privés ou séparés, et on ne peut pas rester plus d'une année à cultiver un endroit. Aussi, ils ne vivent pas beaucoup de blé, mais pour l'essentiel de lait et de leurs troupeaux, et ils sont très forts à la chasse » (Guerre des Gaules, IV, 1, A). Ce qui frappe donc le général romain, c'est le peu de place de l'agriculture par rapport à un élevage sémi-nomade. Les tribus ont un territoire, mais il est vaste, et les clans peuvent s'y déplacer. Les Germains ont surtout besoin de céréales, d'orge, pour leur bière. César ne nous dit rien de la façon dont les tribus géraient leur bétail ; il vient d'un pays de mangeurs de pain, ce qui l'intéresse c'est l'agriculture, et là, il indique bien qu'il y a une redistribution annuelle : « Personne n'a une partie de terroir fixe, ou des limites propres, mais chaque année, les magistrats (c'est un Romain qui parle ! il s'agit probablement des chamanes attitrés) et les anciens attribuent les champs aux familles et aux parentés qui vivent ensemble, dans la quantité et à l'endroit qui semblent bons ; et l'année suivante, ils les forcent à passer ailleurs » (Guerre des Gaules, VI, 22, 2).

Un siècle plus tard, un autre ex-officier, Tacite, va ex-



plier le même système : « Les terroirs sont occupés par chacun des groupes villageois selon le nombre des cultivateurs, ensuite (à l'intérieur de chaque groupe) ils partagent selon le rang ; il est facile de partager, parce qu'ils ont beaucoup d'espace pour faire leurs champs. Les pièces de labour changent chaque année, mais le terroir (des villages) reste le même » (Germanie, 26). On voit que les anciens dont parlait César ne partagent pas à leur guise, mais selon une coutume. On procède à deux niveaux : lors-

se allait de soi. Mais à (.....)??, la nouvelle royauté « étatique » revendique, selon la tradition romaine véhiculée par l'église, la propriété des terres vacantes. D'où des conflits avec les communautés, des transactions (souvent 1/3 pour le roi, le reste demeurant commun) et la nécessité de donner un nom technique précis à ces terres. Notons que les communautés peuvent décider d'en ouvrir des parts au défrichement ; les hommes sont plus nombreux qu'au premier siècle, la terre est relativement plus rare.



Le partage des terres à Frejby (vill. fictif!)

que la tribu occupe un territoire, les groupes villageois, les « voisins », reçoivent de la terre selon leur nombre, et ces terroirs villageois resteront ensuite identiques ; c'est à l'intérieur des groupes qu'à lieu le changement annuel. Celui-ci serait apparemment moins égalitaire, selon Tacite, puisque fait « selon la dignité » ; mais César indique plus loin que les familles ordinaires (qu'il appelle à la façon romaine, la plèbe) ont la même quantité, proportionnellement, que « les plus puissants » ; l'expression de Tacite veut donc dire que les groupes familiaux « les plus dignes », c'est à dire les plus considérés, reçoivent leur lot en premier, ce qui est sûrement un honneur, et peut-être un avantage.

Après la sédentarisation

Transportons-nous au 10^e siècle, dans la Scandinavie encore extérieure au monde chrétien. Les groupes, plus nombreux, y sont plus sédentaires, l'habitat beaucoup moins dispersé que dans la Germanie continentale du 1^{er} siècle. L'agriculture a gagné en importance. Des textes plus précis nous montrent comment fonctionne alors le collectivisme agraire (7).

Les villages se groupent le long d'une rue d'une trentaine de fermes. Le terroir de ces villages est réparti de la façon suivante. Il y a d'abord des biens communs (allmenn, al-mende), pas seulement au niveau du village d'ailleurs, mais aussi au niveau du canton, ou de la province ; ce sont principalement les forêts, les eaux, les marais, les pâtures, les lieux d'inhumation et les lieux d'assemblée (qui sont souvent les mêmes). Avant cette époque, on n'avait même pas à définir juridiquement cette catégorie de biens, la cho-

Reste le terroir proprement dit, la part donnée à la culture ; voici comment on procède. Un terroir est divisé en trois masses de terre, ou soles (Jutland, îles danoises sauf sjölland) ou en deux masses (Sjölland, Scanie, Götland, Svaeland) pour pratiquer l'assolement triennal ou biennal (seigle, orge, jachère, c'est à dire repos de la terre, ou simplement orge, jachère). Jusque là, rien de spécifiquement égalitaire, juste une technique agricole collective. C'est ensuite que l'organisation nous intéresse. Chaque masse M est composée, ici ou là, d'un certain nombre de grands champs, A, B, C, D, etc. (vang, fält, aas) ; chacun de ces champs est découpé en longues lanières étroites (5 à 7 m. de large selon les villages) rigoureusement identiques. Chaque ferme du village reçoit un certain nombre de ces lanières dans chacun des champs, au prorata du nombre de ceux qui y vivent. Le système assure donc l'égalité en quantité de la terre (lanières) et de qualité (répartition dans chaque « champ »).

A l'époque qui nous intéresse, il existe trois variantes de ce système. La plus ancienne est « l'échange à la hache » (hammarskifte) appelé aussi « l'échange ancien » (fornskifte) : chaque année, on remet en jeu la répartition des parcelles des deux masses cultivées ; c'était le cas notamment dans une petite île danoise, célèbre pour ses traditions païennes et la puissante sorcellerie de ses femmes, Samsö. Ailleurs, en Jutland, en Sjölland, en Scanie, l'échange s'était stabilisé ; chaque ferme réoccupait les mêmes lots, et c'est seulement en cas de variation notable du nombre de ses occupants qu'intervenait un réajustement dans la répartition. Plus récent était « l'échange par hameau » (Bolskifte), qui doit dater précisément du IX^e siècle : chaque année, on renégo-

ciait l'échange des parcelles du village entre les hameaux (Bol), la répartition entre les fermes de chaque bol se faisait ensuite selon un ordre coutumier. Enfin, «l'échange au soleil» (Solskifte) se pratiquait au S.E. du Jutland, et dans le sud de la Suède: les fermes les plus à l'Est du village occupaient chaque année les lanières les plus à l'Est des différents champs.

Naturellement, au Xe siècle existent aussi, depuis peu, de grands domaines qui vont bientôt s'étendre: ceux des rois «nouveau modèle», qui copient les rois carolingiens de France et Germanie, eux-mêmes copiant le pouvoir romain; ceux des amis et parents du roi, invités à former une classe nobiliaire et, bientôt, les domaines de l'Eglise «chrétienne» qui fournit aux royautés autoritaires leur justification (répandre la «vraie» foi) et leur armature idéologique. Nous y reviendrons. Mais jusqu'à cet époque, on peut considérer le système «communisme» dans l'agriculture comme prépondérant, et supposer d'autres pratiques collectives dans l'élevage (elles sont attestées dans la Norvège, restée plus pastorale).

Conscience et raisons

Le système n'était pas seulement vécu par nos sauvages germaniques, il était aussi pensé et raisonné. Lorsque César avait fait demander à ses informateurs germaniques, prisonniers ou guides, les raisons d'un système qui lui paraissait aberrant, ils avaient parfaitement su quoi lui dire: «Ils apportent plusieurs raisons à cet usage: pour ne pas se laisser prendre par une habitude régulière, qui leur ferait mettre à l'agriculture le soin qu'ils portent à la guerre; pour ne pas avoir envie de bâtir des maisons plus commodes contre le chaud et le froid» — ce sont là des justifications de semi-nomades guerriers, qui trouvent dans la mobilité et l'endurance leur sécurité; mais ce n'est pas tout, et César poursuit: «pour éviter qu'ils ne prennent envie à chacun d'étendre ses terres, et que les plus puissants n'expulsent à la fin les plus humbles; et qu'il ne sorte de là le désir de richesse, d'où naissent les scissions et les discordes; pour que la masse (plèbs) soit contenue par cette égalité intentionnelle, puisque chacun peut voir que ses ressources sont égales à celles des plus puissants» (Guerre des Gaules, VI, 22). Les affirmations du général romain sont confirmées, au cas où nous les mettrions en doute, par quelques témoignages directement germaniques: ainsi, plusieurs siècles plus tard, l'île de Samsö, dont nous avons parlé plus haut, tirait son nom des pratiques ultra-égalitaires de ses habitants: «l'île des Egaux» (Samnen, de same, même, samne, semblable, identique, uni). Le collectivisme agricole des germano-scandinaves est donc parfaitement conscient et explicite. Il n'est pas séparable d'un trait frappant de leur système politique, ce qu'on pourrait appeler leur conseilisme, le recours aux assemblées.

LE CONSEILLISME PRIMITIF!

Pour beaucoup de nos contemporains, des règles aussi contraignantes que celles décrites plus haut supposent une autorité forte, et ils entendent par là une autorité unique et personnalisée: tout le monde le sait bien, sans chef, on n'arrive jamais à rien, penser qu'on peut s'organiser autrement, c'est être un rêveur libertaire. Or, c'est un rapport inverse que montrent les textes qui nous intéressent. En même temps qu'ils notent le communisme agraire, les officiers romains sont choqués, eux si férus de hiérarchie, du laisser-aller, que dis-je, parfois de la véritable anarchie des Germains en la matière. «Ils choisissent les rois pour leur noblesse, et les chefs de guerre pour leur courage» dit Tacite (Germanie, 7).

Des chefs sans ordres et des rois sans pouvoir

Le «pouvoir» des chefs de guerre fait sourire les Romains; ainsi César explique: «lorsque, dans l'assemblée (concilium: le conseil!) l'un des principaux d'entre eux s'est déclaré chef de guerre, afin que ceux qui veulent le suivre se déclarent,

ceux qui l'approuvent, lui et son projet, se lèvent et lui promettent leur aide, ce qui leur attire les louanges de la masse de la tribu. Ceux qui, après cette promesse, ne suivent pas ce chef, sont considérés comme des déserteurs et des traîtres, et après cela, on leur refuse toute confiance, pour quoi que ce soit» (Guerre des Gaules, VI, 23, 1). Quelques générations plus tard, Tacite précise: «Ils dirigent par l'exemple plus que par le commandement, s'ils ont de la décision, s'ils sont connus, s'ils se battent en avant des lignes, bref, ils dirigent à cause de l'admiration qu'on a pour eux.» (8)

Les rois germaniques n'ont guère plus de pouvoir, selon nos critères modernes. Au début, les Romains étaient assez désorientés, Tacite s'en tire en disant: «leur pouvoir n'est pas sans limite, ni même libre». Et il note que beaucoup de tribus n'en ont même pas. Quatre siècles plus tard, un Romain d'Orient, Procope, le secrétaire de l'Empereur lui-même, a eu l'occasion d'observer le roi d'une tribu alliée alors stationnée sur le Danube, les Hérules, et son jugement est très négatif: «Ils ont tué leur roi à l'improviste, et sans aucune raison, en ne donnant d'autre motif à leur acte que celui-ci: ils ne voulaient plus avoir de roi! En fait, déjà auparavant, un roi chez eux, même portant ce titre, ne valait guère plus qu'une personne privée: tous pouvaient s'asseoir en sa présence, manger en sa compagnie, et, sans aucun égard, l'insultait qui voulait» et Procope, voyant dans la mise à mort du roi des Hérules la marque de «leur conduite de bêtes sauvages et de fous furieux», conclut: «Il n'y a pas de peuple plus désorganisé et plus mal d'aplomb» (Guerre gothique, II, 14). L'indignation de notre informateur s'explique: d'abord, le roi étant souvent une créature de l'Empire, le refus de roi était un échec de la politique impériale; et surtout, nous sommes à Constantinople, l'Empereur y incarne un pouvoir véritablement hiérarchique (lié: saint; arché: commandement). Il est Dieu de Son Vivant, absolu et solitaire, aliénation vivante de la société; devant Sa Majesté, on doit se prosterner, le front dans la poussière. De ce point de vue, des gens qui mangent avec leur roi, qui le critiquent ou qui le mettent à mort en prétendant s'en passer ne peuvent être que bestiaux.

Un père hospitalier

Que fait donc le roi germanique? Et bien précisément, il offre à manger à tout le monde. Il préside les grands festins aux fêtes rituelles, et reçoit dans l'intervalle ceux qui passent ou viennent aux nouvelles; à ces occasions, il redistribue ce qu'on lui a donné, de façon que tout le monde se sente content; si l'on veut, une sorte de compromis entre le père aubergiste d'une auberge de jeunesse, et le père Noël. Voici par exemple un texte anglo-saxon. C'est le récit de l'accord entre deux clans du Danemark qui, après s'être affrontés, s'allièrent et se donnèrent un roi commun. L'accord, outre des Demi-Danois (Saxons ou Angles) et des Jutes, incluait aussi des Frisons. Voici comment le conteur exprime l'affaire: «Les Demi-Danois feraient intégralement un hall (une grande salle-palais de bois, où le roi reçoit) pour les Jutes, avec un haut-siège (un banc sculpté où s'assoient le maître du hall et les hôtes de marque); ils devraient le tenir de moitié avec les Jutes. Lorsqu'on donnerait les cadeaux, le fils de Folcwalda (le roi en question) ferait toujours honneur aux Demi-Danois: il les honorerait par les anneaux, les précieux objets d'or travaillé, exactement comme il faisait pour réjouir la parenté frisonne, dans la salle-à-bière (équivalent de hall; on buvait beaucoup lors de ces fêtes). Et puis les deux parties engagèrent leur foi pour une solide alliance défensive de paix» (Chanson de Beowulf, vers 1068 et suiv.).

Naturellement, seuls les notables de chaque village recevaient «les anneaux d'or», des bracelets que retrouvent parfois les archéologues. Mais tout le monde buvait la bière, brassée pour l'occasion, et en quantités monstrueuses! Cette beuverie générale donnait même son titre au «roitelet» germanique: «Boit-la-bière-en-premier» (earl / jarl). Il présidait à la répartition des vivres et, surtout,

portait le premier les toasts rituels à la mémoire des «bons» morts du clan, ceux dont on chantait ensuite les faits et gestes, exemples à suivre pour chacun. C'était, si l'on veut, un pouvoir, mais qu'il devait manier avec précaution, en veillant à l'équilibre entre chaque clan; le fils de Folcwalda, dont nous venons de parler, en fit lui aussi l'expérience; il favorisait trop les Frisons, aussi les Demi-Danois finirent-ils par le tuer. Le roi germanique était voué à être conciliateur; la salle-à-bière qu'on lui construisait, le trésor qu'on lui confiait n'étaient que les instruments de sa tâche. Sitôt mis en question, sa vie était en jeu.

Des mères très savantes

Un troisième élément du pouvoir était celui qu'exerçaient les chamanes, que les Romains appelaient les «prêtres» des Germains. Eux-mêmes les appelaient, semble-t-il, les «bons amis» des dieux. Ils étaient «voyants», et la bière qu'ils buvaient était additionnée de «fortifiants» très spéciaux... Or il semble que la situation la plus ancienne est celle où la plupart de ces «bons amis» étaient des «bonnes amies», des femmes. Ainsi, chez les tribus Souabes, les premiers Germains qui combattirent les troupes de César. Leurs guerriers, commandés par le grand «Premier-à-l'Ouest» (Arioviste), évitaient bizarrement d'engager le combat, ce qui intriguait le général: «César, s'étant informé auprès des prisonniers pourquoi Arioviste refusait la bataille, en apprit la cause: chez les Germains, la coutume était que les mères de famille décidaient si l'on pouvait combattre ou non, en utilisant des sorts et des trances prophétiques; et elles avaient dit qu'il ne serait pas permis par les Dieux de vaincre, s'ils engageaient la bataille avant la nouvelle lune» (Guerre des Gaules, I, 49). On voit qu'il ne s'agit pas d'une femme exceptionnelle, mais du groupe des mères de la tribu. Un autre témoignage nous le fait mieux voir; il concerne cette célèbre tribu venue du Danemark, dont les émigrants, après avoir erré le long du Danube, passèrent les Alpes et furent anéantis par l'armée romaine dans la plaine du Pô: «Des Cimbres, on rapporte cette coutume: les femmes, qui avaient accompagné les hommes dans leur expédition, avaient avec elles des prêtresses qui étaient voyantes; elles avaient les cheveux gris, portaient des tuniques de lin blanc attachées par des agrafes et par des ceintures à boucle de bronze et allaient pieds-nus. Ces prêtresses, le sabre à la main, venaient dans le camp à la rencontre des prisonniers (romains) et, après les avoir couronnés de guirlande, les menaient à un chaudron de bronze; sa contenance était d'environ 400 litres. Il y avait là une plate-forme dressée, sur laquelle montait une prêtresse; on y hissait le prisonnier et, courbé au dessus du chaudron, elle lui coupait la gorge. Certaines prophétisaient en observant le sang qui coulait dans le chaudron, d'autres ouvraient le corps et décidaient si le peuple aurait la victoire, en examinant les entrailles. Durant les batailles, elles frappaient les peaux tendues sur l'armature d'osier des chariots, produisant ainsi un bruit infernal» (Strabon, Géographie, VII,2,3). Les voyantes dont parle plus tard Tacite, «Amie-des-Elfes» (Albvina) ou «Bénie-par-le-bon» (la célèbre Veleda), et dont il dit qu'elles avaient «un large pouvoir», n'étaient que les porte-paroles du groupe. Mais nous touchons ici à un autre problème tabou de la pensée universitaire, le matriarcat. A lui seul, il mérite plus que quelques lignes.

Les conseils germaniques

Dernier élément du pouvoir, et non le moindre: les assemblées d'hommes libres. Là aussi, les Romains, habitués à des assemblées fantoches, où la démocratie était purement fictive (9), étaient très surpris et même choqués: «Ils s'assemblent, sauf événement imprévu et soudain, à dates fixes... (mais) la liberté chez eux entraîne ce défaut qu'ils ne se réunissent pas tous au même moment et sur ordre, mais qu'ils prennent leur temps et perdent deux ou trois jours à le faire. Quand il plaît à la foule, ils ouvrent la séance, en armes. Le silence est commandé par les prêtres, qui ont pour la circonstance le droit de punir. Ensuite, roi ou chef,

chacun selon son âge, sa noblesse, la gloire de ses combats, son éloquence, se fait écouter plus par son pouvoir de persuasion que par un commandement. Si son avis déplaît, ils le rejettent par des huées; s'il plaît, ils frappent leurs lances entre elles» (Germanie, 11). Dans un autre passage, le même témoin Tacite, nous montre que ces assemblées sont aussi des fêtes, où l'on mange et où l'on boit; c'est après cela seulement qu'a lieu, à jeûn, la séance où les décisions sont prises (Germanie, 22). Ce sont aussi dans ces fêtes qu'avaient lieu les grandes cérémonies religieuses périodiques sur lesquelles nos informateurs romains se taisent, ce qui accentue à nos yeux l'aspect moderne, «matérialiste» et en même temps masculin de ces assemblées. En fait, elles devaient plus ressembler à un fest-noz qu'à un congrès de parti.

Ce système d'assemblées, nous le retrouvons en fonction en Scandinavie au Xe siècle, et même encore au XIIe en Islande, où s'étaient alors réfugiés tous les anti-royalistes de Norvège et de Danemark. Outre l'assemblée de village, assez informelle, il existe deux niveaux: celui du canton (la «centaine», herred, en Angleterre hundred, déjà attestée par Tacite), qui se tient peut-être tous les mardis (mardi se dit Tinstag Dinstag, le jour du thing, l'assemblée); il y a aussi une assemblée provinciale (par land, ou fylleke, c'est-à-dire le territoire des anciennes tribus); elle se tient trois fois l'an, à des dates coutumières, en Automne, Hiver, Eté; dans les autres cas, une convocation est envoyée aux villages sous forme d'un bâton à encoches. Se rend à l'assemblée qui veut. Elle se tient en un lieu également coutumier, en plein air, autour d'un tumulus ou d'une colline. Non loin, se trouvent des cabanes en partie démontables, utilisées par les gens de chaque village pour leur séjour à l'assemblée. Ces réunions sont à la fois religieuses, politiques et judiciaires, les affaires de ce type étant confiées à des juges ou à des arbitres choisis, et à des jurys (10).

Un homme en vaut un autre

Le «conseillisme primitif» n'était pas idyllique et, justement pour cela, ses partisans savaient parfaitement pourquoi et contre quoi ils le maintenaient. J'en donnerai un exemple, tiré d'une de ces petites pièces islandaises régulièrement contées aux fêtes et au veillées: l'Histoire de Capuche-à-bière (11).

Il était une fois un personnage peu populaire parmi les communautés d'éleveurs et pêcheurs islandais, un nommé Thorhall, qui vivait non loin du lieu de l'assemblée générale de l'île, la plaine de Thingvellir. Déjà bien à l'aise, il avait pris l'habitude de s'enrichir encore en brassant de la bière au moment des assemblées, bière qu'il vendait ensuite aux participants. Cette pratique, pour son temps nouvelle (à l'origine, les femmes d'un groupe faisaient elles-mêmes la bière pour les fêtes), l'avait fait connaître à tous, mais peu estimer et, comme plus tard il gerdait toujours son capuchon sur la tête, on l'avait surnommé, peu glorieusement, Capuche-à-bière. Voici qu'un jour le feu se mit au bois de cet homme, et gagna un autre bois, possédé en commun par six chefs importants de l'île. L'un d'eux, Skapti, décida d'avoir la peau de Capuche-à-bière, c'est-à-dire de le faire déclarer incendiaire volontaire et donc banni (outlaw) et ses biens confisqués pour réparer le dommage; et il obtint sans difficulté l'accord des cinq autres chefs, tant sa future victime était méprisée pour sa cupidité et son arrogance. Skapti intenta donc une action contre Capuche-à-bière. En Islande, même quelqu'un de notable devait procéder de façon légale. Comme le disait un proverbe de l'île, souvent cité: «par la loi un pays se maintient, sans la loi, il se détruit», la loi étant ici la coutume, récitée chaque année à l'assemblée pour que tout le monde puisse la connaître. Bref, Capuche-à-bière s'en alla chercher un arbitre, des garants, des témoins. Mais «personne ne voulait l'aider... il allait de cabane en cabane (les habitations provisoires des familles à l'assemblée) et recueillait toujours la même réponse négative; à la fin, il ne lui restait plus grand chose de son arrogance passée... Il s'appuya à la paroi d'une cabane, et se mit à pleurer à s'en faire sortir les yeux».

Mais au même moment, dans cette cabane, celle du clan de Thorstein, on commençait à réfléchir. Broddi, le beau-frère du chef, un jeune homme de 20-25 ans, exprima ainsi le malaise: «Il me semble, beau-frère, que cet homme n'a pas l'air d'un criminel. C'est vraiment lamentable de la part de gens qui s'estiment si importants (les six chefs) de vouloir en faire un outlaw. Je suis sûr que tu seras d'accord avec moi, si je dis que ce serait correct de l'aider». Bref, les gens de Thorstein décidèrent de soutenir le vendeur de bière, et vinrent dire leur fait aux six chefs plaignants: «Dans notre opinion, votre bois n'avait pas de grande valeur, ni grande utilité pour vous. C'est pure avarice, pour des gens à l'aise comme vous, de vouloir augmenter vos terres de cette façon» (en se faisant attribuer les terres de Capuche-à-bière une fois l'homme banni). Thorstein se fit nommer arbitre et il attribua comme dommage à chacun des six chefs une aune de drap de laine (une aune, 50 cm sur 1 m de large). Et comme si cela ne suffisait pas, son beau-frère Broddi, apportant lui-même les six ridicules rectangles d'étoffe grossière, les leur jeta en disant: «J'appelle ça un tribut aux lâches!». L'humiliation se passait en public, devant la grande assemblée des Islandais. L'un des six chefs essaya de faire bonne figure: «c'est une erreur stupide», déclara-t-il à la cantonade, «pour un homme tel que Broddi, de se faire des ennemis, juste pour avoir l'amitié de Capuche-à-bière, ou ses cadeaux». Broddi lui répondit seulement ceci: «Ce n'est pas une erreur de vouloir garder son intégrité, et cela ne fait pas de différence que tu sois un meilleur homme que Capuche-à-bière ou non». L'un des chefs menaça explicitement Broddi mais un autre se rangea finalement de son côté. «Pour le reste de leurs jours, ils respectèrent leur lien de parenté et restèrent bons amis. Ainsi se termine l'histoire de Capuche-à-bière».

Toute la pièce vaut d'être lue, pour la façon très vivante et très fine dont sont notées les réactions de chacun, et pour la clarté de la leçon, que renforce la description apparemment objective et détachée. Les Islandais, gens laconiques, n'écrivaient pas des traités sur la Liberté de l'Etre Humain, ils se contentaient de rappeler, par quelques actes et quelques mots bien sentis, que «cela ne fait pas de différence que l'on soit meilleur que l'autre ou non». L'intégrité de chacun était à ce prix, même un chef doit s'y plier, et publiquement.

La fin des assemblées libres

Le procès que raconte cette histoire eut lieu vers l'an mille. La belle époque des assemblées scandinaves s'achève. L'Empire Romain restauré par le fameux Charlemagne a réduit les Frisons et les Saxons, par les massacres et les déportations, au christianisme d'Etat et à la société de classe. Les troupes du Nouvel Empire arrivent jusqu'aux marches danoises. L'or du grand roi commence à corrompre les roitelets éblouis. Les premiers raids vikings, à la fin du VIII^e siècle, sont la réponse des clans danois menacés. Réponse efficace: l'Empire, qui écrase les tribus sous les charges de sa cavalerie lourde en rase campagne, est incapable de faire face aux attaques soudaines des barques danoises, bien accueillies par les Frisons et les Saxons fraîchement soumis. Bientôt la nouvelle se répandit jusqu'en Norvège et en Suède: le grand roi de l'Ouest n'était qu'un dragon de papier!

Paradoxalement, le succès militaire de la société libre va causer sa perte. Les chefs de guerre qui prennent la tête des expéditions ne reviennent plus avec quelques trophées glorieux, quelques cicatrices et de beaux exploits à conter lors des fêtes. Ils ramènent beaucoup d'or, accumulé dans les trésors des grandes abbayes d'Angleterre ou de France, et beaucoup d'esclaves. Et aussi des idées. Avec l'or, ils soldent de grandes gardes mercenaires, de véritables tueurs à gages. Ils se font concéder des terres, que cultivent pour eux des esclaves. Ainsi renforcés, ils attaquent ceux des autres roitelets qui s'en tiennent aux anciennes coutumes, et restent assez vite maîtres du terrain. Alors, les tueurs de la garde royale vont par groupes, de village en village, exiger

la soumission des notables: envoie l'un de tes fils dans la garde de notre seigneur. Là, on apprendra au jeune homme les nouvelles habitudes, le combat permanent, le luxe d'importation, les esclaves, le mépris pour les siens, ces guerriers-paysans. De retour parmi eux, il restera dévoué au nouveau régime et lié à lui. Enfin, les conversions au christianisme, souvent forcées, ôteront aux gens l'armature d'idées, exprimées par les rites, les chants, les contes, qui permettent la reproduction matérielle de leur société. Neuf siècles après, se vérifiait toujours l'amère sentence du porte-parole des Germains du Rhin: «la liberté et les maîtres ne font pas bon ménage». A ceux qui refusaient les maîtres, le seul choix restant était la mort, ou l'exil, en Islande, aux Orcades, aux Hébrides, au Groënland même, toujours plus au Nord, jusqu'aux limites extrêmes de la survie.

Certes, passée la crise, le système se fera moins dur en se stabilisant; les rois scandinaves ne deviendront jamais des despotes à la turque. L'évolution qui, déjà longtemps auparavant, avait eu lieu à l'Ouest, sera ici tardive et incomplète. Il y a quelques années, l'Islande, au mépris des devoirs d'un Etat respectable, refusait d'extrader un insoumis français.

Conclusion: le passé aujourd'hui

Ce n'est pas par nostalgie d'un improbable Age d'Or que les groupes qui concurent et pratiquèrent le communisme et le consellisme primitifs peuvent nous intéresser. Leur exemple nous montre que le choix n'était pas, comme on veut encore nous en persuader, entre Etatisme ou barbarie, qu'il y avait d'autres voies, pas éternelles, sans doute, mais plus durables qu'on aurait pu l'imaginer.

Il est de bon ton à présent, dans l'intelligentsia, de se moquer des illusions soixante-huitardes sur les bons sauvages, et encore plus de ces vieilleries du XIX^e siècle romantique, la création collective des idées, le communisme primitif, le matriarcat. On peut certes, on doit, discuter la façon dont ces idées ont été formulées; mais par quoi prétend-on les remplacer? Par les savantes et bien peu historiques élucubrations de Georges Dumézil, théoricien, dans les années trente et quarante, des structures fondamentales de la pensée aryenne et indo-européenne? Une montagne impressionnante d'érudition aboutit à cette souris théorique: les «peuples indo-européens» avaient une structure fondamentale ternaire, en trois fonctions sociales, ceux qui prient, ceux qui combattent, et... ceux qui travaillent! (12)

On trouve presque pire encore là où on s'y attendrait le moins. Ainsi Cornélius Castoriadis, ancien et solide adversaire théorique du communisme bureaucratique dès une époque où de telles critiques étaient rares. Il a récemment étendu ses analyses à des périodes très anciennes, et notamment dans un article d'IRL 51. Sous le titre, assez proche du sujet ici traité, «Je ne suis pas moins esclave que mon maître», il explique: «L'Etat n'a pas toujours existé. Ça ne veut pas dire que les sociétés sauvages qui n'avaient pas d'Etat étaient des sociétés autonomes. Ces sociétés étaient complètement hétéronomes parce que l'individu était complètement résorbé dans l'institution de la société», passage éclairé par un autre un peu antérieur: «de telle sorte que dans ces sociétés, c'est une tautologie de dire que l'individu... ne peut pas mettre (la norme) en question, il peut tout au plus la transgresser...»

En clair: les sauvages ne peuvent comprendre leur propre société et la raison de ses règles, que leur masque leur aliénation, ils sont hétéronomes. En revanche, «nous» les Européens, nous comprenons comment et pourquoi fonctionne notre société (on est prié de ne pas rire dans la salle), notre règle est consciente, nous sommes «autonomes». Cette effrayante banalité a justifié durant les siècles les missionnaires et les ethnologues musclés de l'expansion colonialiste: la rude mais exaltante mission du civilisé, le Lord Jim de Kipling chez les sauvages, modèle diffusé jusqu'à la nausée par tant de bandes enfantines. Transposée en Russie, cela donne la théorie léniniste de l'avant-garde révolutionnaire professionnelle «apportant» aux masses ignorantes la «conscience de classe».

Castoriadis n'est ni raciste (ni léniniste) ; il lui faut donc, pour justifier cette prétendue « inconscience des sauvages, la fonder historiquement dans le passé de l'Europe : « il y a une rupture... et c'est moyennant cette rupture que nous pouvons dire ce que nous disons. Cette rupture, c'est une nouvelle création historique qui apparaît deux fois dans l'histoire de l'humanité. Une fois en Grèce ancienne avec la création simultanée de la démocratie et de la philosophie. Une autre fois en Europe occidentale à partir du XI^e siècle avec la remobilisation politique de cette société qui est l'œuvre de la bourgeoisie, et qui lance un mouvement ensuite repris par les mouvements ouvriers du XVIII^e et XIX^e siècle... et dans la continuité desquels nous nous situons nous-mêmes ». La Grèce antique et la Bourgeoisie, on croirait lire Fustel de Coulanges et Augustin Thierry à l'époque du capitalisme sauvage (13).

De telles « justifications historiques », très courantes, ne sont que les oripeaux dont se masque une vanité idéologique propre aux intellectuels heureux de se reconnaître dans les philosophes grecs et dans les premiers clercs d'université du XIII^e siècle. Que les moins conscients parmi ce groupe aient depuis longtemps forgé une idéologie de la « conscience toute-puissante », permettant de mépriser les libertés concrètes au profit de la seule liberté de comprendre (mal, et tout seul dans son coin au besoin !), cela n'est pas pour nous surprendre (14).

La rupture n'est pas ce saut quantitatif qui, quelque part dans l'antiquité grecque, ou dans le moyen-âge italien, aurait transformé des quasi-bêtes en roseaux pensants. La rupture, les ruptures, ce sont plutôt ces groupes sociaux qui, dans une situation matérielle et un environnement donné, ont décidé de refuser ce qu'était alors la civilisation, une diffusion du modèle citadin fondée sur l'esclavage et la militarisation. On peut penser que ce stade « historique » était inévitable et, à long terme, « globalement » positif. Mais il doit être clair pour tout le monde qu'il n'était pas ainsi vécu par la grande majorité de ses « bénéficiaires » : « Ils font le désert et ils appellent cela la paix » déclara à propos des Romains un autre de nos sauvages (15). Chaque fois qu'elles le

purent, les masses dans les tribus (que nos textes latins appellent *plebs*, *multido*, *humiles*) résistèrent, parfois jusqu'à l'extermination, au « progrès » que voulaient leur imposer les maîtres romains si férus de philosophie grecque. Ces refus, ces choix historiques et variables, elles les ont fait souvent en connaissance de cause (Spartacus avait été attiré par Rome et avait servi dans son armée, avant de la refuser et d'être alors repris par elle comme esclave). Là où le combat leur a été favorable, elles ont non seulement maintenu, mais même renforcé et systématisé les structures égalitaires ; parfois aussi, elles ont réussi à les recréer, et tenté de les étendre : ainsi la grande révolte bagaude, au Ve siècle, dont l'un des leaders, parti des forêts de Gaule occidentale, parvint jusqu'au delà du Danube, à la Tisza, dans l'espoir de persuader les barbares Huns de ne plus fournir de mercenaires aux généraux romains (16). Les textes sont là, qui le disent, même s'ils n'ont pas la faveur des manuels scolaires, et ne sont pas près de l'avoir.

On peut admirer Platon, ne serait-ce que pour avoir sauvé de l'oubli les sophistes ; mais il était partisan de la tyrannie des « meilleurs », et une partie importante de son œuvre n'est que la justification de cette triste position. On peut aimer aussi Thomas d'Aquin (il faut plus de mérite). Je préfère l'assolement égalitaire, il a permis à ceux qui le pratiquaient de gagner presque mille ans de liberté. Mille ans, si on nous en promettait autant, nous pourrions tout donner avec le sourire ! L'idée générale est toujours bonne : « sans égalité, il n'y a pas de justice sociale, il n'y a pas de moralité » énonçait gravement ce cher vieux Kropotkine ; Broddi l'islandais l'avait déjà mieux dit. Depuis, la société a immensément changé : il n'y a plus de campagne, les derniers déserts disparaissent, les villes ont définitivement triomphé, l'ordinateur permet d'étendre étonnamment la conscience, sinon la véritable compréhension. L'Etat, sous ses formes parfois les plus despotiques, prétend être l'avenir. C'en est un, pas le nôtre. Tôt ou tard, nous trouverons un truc comme l'assolement égalitaire, mais adapté au temps futur.

Ian Sortskifte

NOTES

(1) En 69, eut lieu une révolte des tribus rhénanes, appuyées par quelques villes de Gaule du Nord, contre les Romains. A cette occasion, les Guerriers-Serrés (*Tenctarii*) de la vallée de la Sieg envoyèrent des délégués aux citoyens de Cologne ; la ville était devenue le quartier général de l'armée romaine pour le Rhin inférieur, mais beaucoup des ses habitants, devenus marchands, étaient d'origine germanique. « Le plus violent des délégués » adressa au conseil municipal de Cologne un étonnant discours, où se mêlent l'ironie et la détermination. Ce discours ne nous est parvenu que par le texte qu'en donne Tacite (*Histoire*, IV, 64), mais celui-ci résume en général assez bien les textes qu'il a pu lire (Résumé du discours de Claude en faveur de la citoyenneté gauloise, que l'on peut lire dans sa version authentique au Musée Antique de Lyon ; ce sont les *Tabulae Claudiennes*). Or on sait qu'il y avait des archives de la ville à Cologne. Le style évoque tout à fait celui des sagas scandinaves. La constatation que « la liberté et les matras ne font pas bon ménage » est la raison laconique donnée par le délégué à la proposition qu'il est chargé de transmettre aux Colognais — égorger immédiatement tous les Romains se trouvant sur leur territoire — pour montrer qu'ils sont toujours libres ! Ils ne le firent évidemment pas.

(2) Traduction de *Ancient Society, La Société Archaïque*, Paris 1971, édit. Anthropos, avec préface de Raoul Makarius.

(3) Vera Zassoulitch (1848-1919), populiste et l'une des premières terroriste, l'une des premières aussi à chercher une autre voie, fondatrice du groupe Partage Noir (1879), fut rédactrice à l'Iskra (1900), se rallia au menchevisme (1903), désapprouva le ligne de la révolution de 1917. Sa lettre à Marx pose nettement le problème : peut-on faire l'économie du mode de production capitaliste, et peut-on s'appuyer sur les structures collectives de la paysannerie et de l'artisanat russe ? Mais il faut remarquer que les associations de village, comme le *mir*, fonctionnaient dans le cadre de la seigneurie, et, en partie au moins, intégrées à elle. L'étonnante richesse des idées et des discussions des Populistes, longtemps décrits par une historiographie ignorante, est mise en lumière par les deux tomes de Franco Venturi, *Les intellectuels, le peuple et la révolution*, Paris, édit. Gallimard.

(4) P. Clastres, *La société contre l'Etat*, Paris 1974, édit. de Minuit. Quelques jours avant sa mort, Clastres avait rédigé une réponse à ses critiques, surtout marxistes, mais c'était apparemment un premier jet non relu et corrigé, et qu'il aurait peut-être jeté lui-même au panier ; il a été publié dans le N° 3, 1978, de la revue *Libra*. Position diverses décrites dans *L'indien prétexte*, *Raison Présente* N° 69 1984.

(5) Les ethnologues le savent pourtant bien ; pour s'en tenir au domaine sud-américain, seul utilisé par Clastres, Levi-Strauss note que les Tupi-Kawahib qu'ils rencontrent sur le Machado, sont probablement venus de la côte Est ; (*Tristes Tropiques*, Paris 1955, p. 386, édit. Plon) ; Clastres, rappelant les relations des Guarani et des Guayakis, dont les langues sont fort proches, note que ces derniers ont pu se réfugier dans la forêt et perdre volontairement l'agriculture : « en cette perte, il faut précisément lire... l'empreinte d'une Histoire à quoi pas plus que les autres peuples, ils n'auraient pu se soustraire » (*Chroniques des Indiens Guayakis*, Paris 1972, p. 111-113, édit. Plon) ; un témoignage le plus intéressant, parce qu'il porte sur la conscience qu'ont les intéressés eux-mêmes du rejet, est fourni par A.M. d'Ans, qui rapporte les contes des Cashinahua : sur 60 contes, cinq concernent les Incas, cruels, exploiters, mangeurs de femmes qui, lorsqu'ils n'ont plus personne à ronger, de rage se dévorent eux-mêmes (*Le dit des vrais hommes*, Paris 1978, p. 43, édit. UGE).

(6) Au moins depuis Morgan et sa typologie, il est d'usage de distinguer les sauvages (du début de l'humanité à l'invention de la poterie) des barbares (de la poterie à l'écriture : avec élevage et l'agriculture) ; cette division, dont les frontières sont peu claires (tous les critères de distinction ne concordent pas) est gênante parce qu'elle permet de parler de barbares en Europe, et de sauvages ailleurs. Mais les habitants de l'Empire appelaient barbares tous les non-civilisés/non-citadins, comme les explorateurs « européens » du XIX^e appelaient sauvages des sociétés fort différentes. Il vaut mieux ne pas mélanger ce genre de vocabulaire et les catégories scientifiques.

(7) L. Musset, *Les peuples Scandinaves au Moyen Age*, Paris 1951, PUF, résume la littérature scandinave, p. 87 et 90, mais sans en voir les implications.

(8) Pour prendre le pouvoir, il aurait fallu que les chefs de guerre s'appuient sur des groupes de guerriers spécialisés. Ceux-ci existent bien (voir le passage fameux de Tacite sur les compagnons des chefs nourris dans sa maison, *Germanie*, 13 et 14) mais ces guerriers sont ou bien des jeunes gens, qui font leur apprentissage, et qui retourneront ensuite s'établir dans leur famille, ou des guerriers « voués » sans épouse, sans enfants, sans maison : « selon qu'ils viennent chez l'un ou chez l'autre, ils sont nourris, prodiges du bien d'autrui, méprisant du leur, jusqu'à ce que la pâle vieillesse les rende inégaux à un si dur courage » (*Germanie*, 31). La vieillesse ou la rencontre presque inévitable d'un « professionnel » plus jeune, P. Clastres a bien expliqué pourquoi le guerrier sauvage ne peut prendre le pouvoir (*Malheur du guerrier sauvage*, *Libra* 1977, n° 2).

(9) N. Rouland, *Rome, Démocratie impossible?*, Aix 1984, édit. Actes Sud.

(10) L. Musset, *op. cit.*, p. 100 et s.

(11) *Olkofra thattr*, traduit par H. Palsson, *Hrafnkel's saga and other stories*, 1980, édit. Penguin Books.

(12) Depuis la guerre, Dumézil pense prudemment que cette structure n'est peut-être que mentale. Cela ne change pas grand chose au fait que la méthode toute entière est discutable. L'indo-européen en tant que langue originelle unique des cultures qu'on nomme ainsi n'est peut-être qu'une illusion produite par des échanges de mots, des isoglosses, ou des tournures, qui se sont déposées dans les langues d'Europe par des contacts multi-séculaires; quand aux structures indo-européennes, il s'agit tout bonnement du discours du pouvoir peu à peu développé dans ces cultures à mesure qu'elles s'y acculturaient; l'Etat n'a pas de patrie! Quand les textes ne l'arrangent pas, Dumézil les passe sous silence. Il paraît qu'il serait l'un des pères du structuralisme. On plaint la maman.

(13) Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889), aristocrate et «anti-boche» qui faisait de la famille et de la religion le principe non

seulement de la Cité Antique, mais aussi celui de la société de son temps. La France était l'héritière de l'Antiquité méditerranéenne contre les hordes germaniques. Augustin Thierry (1795-1856), ex-Saint-Simonien, chantre de la bourgeoisie médiévale qu'il proposait comme modèle historique de lutte pour la liberté. Il est vrai qu'un historien comme Max Nettlau n'avait, encore en 1931, pas grand chose à dire sur la liberté dans les périodes anciennes (*Histoire de l'Anarchie*, réédit. M. Zemliak, Paris 1983, EUEM).

(14) Sur les prétentions des intellectuels à apporter aux masses inconscientes le socialisme: pour le 19^e siècle, voir Makhaiski, *le socialisme des intellectuels*, rass. et trad. par A. Skirda, avec la préface, courte mais bonne; pour le 20^e, voir N. Chomsky, *les nouveaux mandarins*.

(15) Le meilleur livre, et de loin, sur l'esclavage dans l'Empire, est de J.P. Brisson, *Spartacus*, Paris 1956, Edit. Club du livre. Lui n'est malheureusement pas réédité.

(16) P. Dockès, *Révoltes bagaudes et ensauvagement, ou la guerre sociale en Gaule, dans Sauvages ou ensauvages*, Lyon 1979, édit. Presses Universitaires de Lyon.

IRL journal d'expressions libertaires

INFORMATIONS et REFLEXIONS LIBERTAIRES

NOM:

PRENOM:

ADRESSE:

CODE POSTAL:

VILLE:

- ☐ ABONNEMENT 5 NUMEROS (1 AN): 70 FRANCS
☐ ABONNEMENT 10 NUMEROS (2 ANS): 140 FRANCS
☐ ABONNEMENT DE SOUTIEN (2 ANS): 200 FRANCS
☐ ABONNEMENT MILITANT (5 EXEMPLAIRES PENDANT 1 AN): 300 FRANCS

(AJOUTER 10 FRANCS POUR L'ETRANGER)

LIBELLER LES CHEQUES A: IRL CCP 4 150 95 N LYON
IRL 13 RUE PIERRE BLANC 69001 LYON



ABONNEZ-VOUS

La domination et l'économie



Luciano Lanza

Pour toucher à la radicalité de l'économie politique, il ne suffit pas de démasquer ce qui se cache derrière le concept de consommation: l'anthropologie des besoins et de la valeur d'usage. Il faut démasquer aussi tout ce qui se cache derrière le concept de production, etc.», nous avertit Jean Baudrillard (1, p.10). Mais la proposition du philosophe suffit-elle à retrouver cette radicalité, ces racines qui peuvent sembler ou immédiatement identifiables, ou au contraire tellement lointaines et indéchiffrables qu'elles en déroutent le chercheur ?

Comprendre la nature de l'économie à l'intérieur de ses catégories et de sa logique, comme semble le proposer Baudrillard, ne donne de résultats satisfaisants que si le concept d'économie lui-même n'est pas remis en cause, en d'autres termes si l'on considère l'économie comme un mode possible, mais non le seul, de régulation de rapports sociaux déterminés. Pour procéder dans ce sens, il nous faut examiner l'économie dans le contexte plus général des rapports sociaux dans leur ensemble. Analyser l'économie selon la présence conditionnante de la domination devient alors axiomatique, puisque l'homme ne connaît d'autre dimension réelle que celle-là. La domination étant l'élément central de la construction sociale, le producteur de sens, le tabou inviolable qui accompagne l'homme à travers toute son histoire, nous pouvons, avec un certain degré de certitude, faire l'hypothèse que la domination donne une signification à tous les aspects sociaux, et par conséquent à l'économie aussi. Si cette hypothèse est correcte, nous pouvons considérer l'économie comme une manifestation de la domination. L'économie, ainsi, ne serait autre qu'un phénomène issu d'un processus d'institutionnalisation des pratiques qui visent la reproduction des moyens matériels à l'intérieur, précisément, de la logique de la domination.

L'institutionnalisation de l'économie s'est produite selon un modèle de rationalité qui présuppose comme fondement « le minimum d'efforts pour le maximum de résultats ». L'observation n'est pas sans importance, si l'on considère que la théorie économique, au sommet de son économisme, à savoir chez

Lionel Robbins (8), soutient que cette théorie n'aurait pas de raison d'être sans cet élément fondateur. L'économie est donc une variable possible et en tant que telle révèle son caractère de produit de création humaine, sans véritable fondement objectif.

Pour reprendre les termes de Cornélius Castoriadis, nous pouvons penser l'économie comme un produit historique qui prend une signification centrale dans la société moderne et qui réorganise, de manière différente, des significations sociales déjà présentes : l'économie comme « signification imaginaire sociale » (2, p. 484 - 5). L'économie, comme tous les éléments sociaux, se reconnaît donc non pas dans les biens, dans la production, dans les moyens ou les rapports de production, mais dans la structure symbolique et signifiante de l'homme. En effet, comme le relève Marshall Sahlins, ces deux composantes définissent la qualité distinctive de l'homme par le fait qu'il entre en relation avec son environnement conformément à un schéma signifiant qui a lui-même forgé (9, p.8). De cette constatation découle une vision de l'économie (mais on pourrait la généraliser à tous les éléments constitutifs de la société) comme phénomène arbitraire, décidé par l'arbitraire de l'homme, par sa capacité à faire des projets de toute sortes, par ses divers modes d'être possibles.

LA NAISSANCE DE L'ECONOMIE

Dans ce cadre, nous pouvons considérer le processus d'institutionnalisation de l'économie comme une phénomène assez récent : il débute entre le XVII^e et le XVIII^e siècle, au moment où l'économie est fondée en science autonome.

Les mercantilistes d'abord, et les physiocrates à leur suite élaborèrent des analyses et des théories sur certains aspects de l'activité humaine, mettant en évidence leurs caractéristiques et leurs modes de fonctionnement particulier. C'est à ce moment-là que la matérialité des rapports économiques est codifiée, surtout à partir d'Adam Smith, en un complexe théorique capable non seulement de les expliquer, mais surtout de les engendrer. Il est intéressant de s'arrêter un instant sur ce concept. Au XVII^e siècle il existait évidemment déjà des marchés, peu différents extérieurement des marchés actuels, ainsi que le sens du profit et d'autres éléments que nous définissons comme appartenant

à la sphère de l'économie, mais tous ces signes d'économie politique n'avaient pas encore de cadre logique qui les unisse et les réinterprète en un système proprement dit. Quand la formulation de celui-ci fut accomplie, l'imaginaire social en fut profondément modifié : les trafics d'un pays à l'autre sont pensés et vécus par le marchand de manière différente. Ces actes, répétés de façon analogue depuis des millénaires, conquièrent alors un espace symbolique nouveau et deviennent les pièces d'une construction signifiante que nous connaissons sous le nom de marché autorégulateur. En entrant dans la dimension de la signification sociale, le marché autorégulateur, et surtout sa théorisation deviennent des éléments du signifiant central : la domination. La logique de la domination, qui est essentiellement production de sens social (d'un sens particulier), investit aussi ce secteur de la socialité que nous définissons communément comme le champ des besoins matériels.

A cette époque commence une véritable révolution culturelle, qui amène l'homme à se penser et à penser la société en termes économiques. Cette transformation est difficilement compréhensible pour l'homme moderne, tout immergé qu'il est dans une société régulée par l'économie. On peut suivre cette transformation à la trace, cependant, par une méthode anthropologique et par l'analyse des structures sociales arcaïques et primitives. Précédemment, en fait, il n'existait pas de logique économique autonome effective, parce que les rapports économiques sont régulés par d'autres institutions : religieuses, sociales, de parenté, etc. Cette situation, largement décrite par Karl Polanyi et les écrits de l'école substantialiste (5,7), nous permet de saisir le sens et le moment historique de la « Grande Transformation » (4). En outre, la logique économique, qui naît tout à l'intérieur de la logique de la domination, se développe en un sens très régulé, justement, par la domination : comme il n'existe pas d'autres significations sociales que celles de la domination, la nouvelle institution suit, évidemment, la même dynamique que les autres institutions. Mais nous affirmerons, sous toute réserve, qu'avant la « grande transformation » la logique de la domination n'imprègne pas le secteur de la reproduction des besoins matériels. Les détenteurs privilégiés du pouvoir exercent un contrôle

extérieur sur la distribution de ces moyens : il n'y a pas d'intervention interne au processus reproductif. L'« économie » représente un élément marginal par rapport à l'imaginaire social, les pratiques que nous définissons improprement comme économiques ne sont pas porteuses de signification sociale ou le sont dans une mesure très limitée.

Même pour les anciens empires féodaux (égyptien, inca, chinois, etc.) dans lesquels les bureaucraties impériales interviennent activement sur la production et la distribution, il n'est pas possible de parler de logique économique dans l'acception moderne ; on parlera plus exactement d'accaparement préférentiel et de distribution hiérarchique des moyens de subsistance. En revanche, au moment où la domination crée la logique économique, un processus s'engage qui, en déterminant une rationalité particulière de la reproduction des moyens de subsistance, se répercute sur la domination elle-même : la rationalité économique devient la rationalité de la domination.

C'est la naissance de la domination moderne liée organiquement à la société. En envahissant aussi l'économie, la domination absorbe toute la logique sociale : aucun aspect de la société n'est plus extérieur aux règles de son fonctionnement. Sa logique pénètre profondément la logique sociale, ses modes de reproduction se transmettent aux modes de reproduction des biens. Il y a un processus d'interaction entre domination et économie, entre créateur et création, le premier donnant vie à la seconde est à son tour conditionné et transformé par son produit. La domination prend une forme nouvelle parce que, en tant que régulateur de tous les aspects de la vie sociale, elle gère un espace qui a des lois de fonctionnement autonomes et jusqu'alors inconnues : cette « invention » est contrôlable seulement à la condition que les lois de l'économie s'identifient aux lois régulatrices de la domination sur la société.

Un citoyen athénien, un chasseur guayaki, pas plus qu'un mandarin chinois, un pharaon égyptien, un brahmane indien ou un vassal italien ne pouvait concevoir l'idée que le critère suprême de sa vie puisse être déterminé par le profit et l'accumulation. De même il ne pensait pas que les moyens puissent être limités face à l'infini des besoins. Pour en arriver à une telle idée, il faut que l'homme se pense insatiable face aux ressources existantes. C'est seulement dans ce cas que peut naître l'économie au sens plein du terme. Alors la logique et la rationalité économique deviennent des nécessités évidentes et irréfutables : l'homme a posé certaines prémisses qu'il considère comme inhérentes à sa nature propre (limitation des ressources et besoins illimités) et il ne peut faire autrement que d'adopter la règle « rationnelle » : le minimum d'efforts pour le maximum de résultats.

Dans la rencontre entre domination et économie, on peut distinguer deux étapes, qui correspondent aussi à deux aspects théoriquement distincts : l'économie de marché et l'économie planifiée.

L'économie de marché (qui se base sur le marché autorégulateur) est la première forme de cette rencontre. Si nous analysons le fonctionnement du marché autorégulateur par rapport aux marchés de l'antiquité, il apparaît aussitôt à l'évidence qu'ils ne sont similaires qu'en apparence et superficiellement. En effet, les marchés antiques ont des règles très différentes les uns des autres et ne sont pas réductibles à un modèle unique comme les marchés modernes. En outre, les marchés antiques sont souvent extérieurs à la communauté, non seulement géographiquement mais surtout socialement. Les contrats se passent selon des modalités qui n'ont rien d'économique mais qui répondent à des critères empruntés à d'autres institutions. Un fait analogue se produit pour la détermination du prix. La question change du tout au tout avec le marché moderne.

Une économie de marché « est un système économique commandé, régulé et orienté par les seuls marchés : la tâche d'assurer l'ordre dans la production et la distribution des biens est confiée à ce mécanisme autorégulateur. On s'attend que les humains se comportent de façon à gagner le plus d'argent possible » (4, p. 102). Ces quelques lignes de Polanyi font ressortir immédiatement le saut qualitatif et quantitatif qu'il y a entre les deux types de marché. Et il n'est pas vrai non plus, comme le prétendent beaucoup d'économistes, que le marché moderne soit l'enfant légitime des marchés antiques. Entre ces deux formes il y a une fracture, un hiatus constitué par une représentation différente du monde : le libéralisme.

Le concept moderne de marché naît en effet de la rencontre avec un régime politique, le régime libéral précisément, qui se pose comme moment de rupture avec la monarchie absolue, ouvrant la voie au concept moderne de liberté. Cet élément,

qui n'est pas insignifiant, pose un nouveau problème à l'analyse. Nous sommes en présence d'une contemporanéité contradictoire : d'une part le marché autorégulateur est la première « forme économique » issue de la rencontre entre domination et économie, d'autre part on assiste à la naissance de cette idée de liberté qui, poussée à l'extrême et radicalisée, constitue le fondement de la pensée anarchiste. Le dilemme est difficile à résoudre, à moins de recourir à une hypothèse de simple hasard, qui n'est cependant satisfaisante pour personne. Il faut aussi souligner le fait, qui rend les choses encore plus difficiles, que la forme économique produite par le libéralisme, le marché autorégulateur, est représenté dans sa formulation théorique comme un modèle de liberté et d'égalité : beaucoup de petits vendeurs opposés à beaucoup de petits acheteurs qui n'ont aucun pouvoir sur la détermination du prix ni face à d'autres acheteurs. On peut tranquillement objecter que cette théorie est une abstraction, une fiction, une forme idéologique élaborée pour justifier une nouvelle forme d'exploitation. Ce type d'objection, par ailleurs tout à fait valable, a cependant le défaut de ne pas écarter complètement le doute. En outre, les hypothèses de Proudhon sur la conjonction entre marché et socialisme ne peuvent être liquidées comme le faisait Marx en le traitant de petit bourgeois. Il y a dans les propositions de Proudhon une argumentation solide en faveur de la concurrence économique comme forme économique sur laquelle fonder les rapports de libres producteurs. L'unique objection que nous pouvons peut-être faire au penseur de Besançon est qu'il se montre incapable de sortir, comme tous ses contemporains, d'un univers symbolique dans lequel l'économie occupe une position prédominante.

Si nous poursuivons en revanche dans l'optique indiquée au début, nous devons reconnaître que le marché autorégulateur est un produit de la société de domination, avec pour conséquence évidente

ABOLITION DE L'ESCLAVAGE SALARIAL

que sa forme est inutilisable dans un projet anarchiste. Mais le fait qu'il soit la première forme économique issue de la rencontre avec la domination nous permet aussi d'apercevoir les imperfections de cette fusion (domination-économie): s'il est vrai que la logique de la domination envahit la logique de la reproduction des moyens de subsistance, il est aussi vrai que perdure une subdivision, une séparation entre ces deux éléments. Domination politique et domination économique se développent avec la même logique selon des processus parallèles, mais dans des champs distincts. Les institutions politiques ne se superposent pas aux institutions économiques: chacune occupe un espace social différent. Nous pourrions les définir par une métaphore comme deux frères ennemis: biologiquement similaires, mais culturellement adversaires.

Avec l'économie planifiée, nous assistons à une intégration supplémentaire entre domination et économie. La logique économique avec sa rationalité est encore celle de l'économie de marché, mais il n'y a plus de séparation institutionnelle: les deux termes sont complètement confondus. L'économie est tout entier à l'intérieur de la structure de la domination. Dans ce cas également la genèse de l'économie de plan rend l'analyse problématique. La planification, en effet, naît soit comme instrument de régulation du capitalisme, soit comme forme économique du socialisme. Dans cette dernière acception, le plan est vu comme l'instrument qui ramène l'économie sous le contrôle de l'homme, qui tend à recréer une dimension organique de la société, en éliminant la séparation entre société et économie considérée comme le produit du capitalisme. Dans le plan aussi, donc, nous pouvons retrouver un modèle de liberté et d'égalité qu'il ne faut pas sous-estimer.

La réappropriation de l'économie par la société, la planification, se développe, comme le marché, dans un contexte marqué par la logique de la domination, raison pour laquelle la rationalité économique n'est pas modifiée mais adaptée et orientée vers des objectifs qui sortent en partie de la logique du marché. Mais cela se passe seulement dans un sens: la dimension politique acquiert une prééminence sur la dimension économique. Pour reprendre l'exemple ci-dessus, un des frères ennemis a réussi partiellement à soumettre l'autre.

L'économie de plan peut donc être considérée comme la forme la plus achevée, à ce jour, du processus d'intégration entre domination et économie. Dans cette optique on peut faire l'hypothèse qu'une éventuelle disparition de l'économie ne signifierait pas du tout la naissance d'une société plus juste, comme beaucoup le croient ingénument, mais l'affirmation du totalitarisme dans sa forme la plus pure. Nous sommes là dans le champ du fantastique, mais pas de l'improbable: l'économie, produit de la domination, se présente aujourd'hui comme l'un des lieux imparfaits de résistance à l'évolution vers des formes plus

sophistiquées de domination parce que la société de la domination elle aussi, et pas seulement celle de la liberté, peut aller au-delà de l'économie.

Au moment où la domination envahit tous les aspects de la vie sociale, et les envahit totalement, comme dans le cas d'une planification parfaite (qui n'existe pas encore, et qui est heureusement encore lointaine), la logique économique pourrait disparaître car elle serait totalement remodelée par la logique de la domination. Au contraire, jusqu'à ce jour la rencontre entre domination et économie s'est produite sur deux modes d'allocation des biens (qu'improprement nous pouvons appeler marché et plan) qui préexistent à leur rencontre et à leur intégration à la logique de la domination. Ou plutôt, en d'autres termes, sous chacun d'eux se retrouvent une fonction sociale cachée et pervertie par la domination: l'échange, pour le marché, le choix, pour le plan. C'est au moment de la rencontre que ces deux fonctions sociales entrent dans la rationalité économique et sont transformés en «forme économique» dans la pleine acception du terme. Cette constatation signifie aussi que nous ne réussissons pas aujourd'hui à penser l'échange et le choix autrement que comme des formes dotées de cette rationalité unique qui envahit notre imaginaire social: celle de la domination, précisément.

AUX RACINES DE L'ECONOMIE

L'analyse de l'économie comme produit de la domination ainsi que la mise en évidence de sa fonction sociale nous amènent à la question de la nature de l'économie.

Pour ébaucher une réponse, nous ne pouvons pas compter sur les définitions données par les économistes au cours de ces derniers siècles parce qu'elles sont déjà inscrites à l'intérieur de la logique de l'économie: ils ont défini un produit de la domination sans remettre en cause le producteur. Même la critique marxiste de l'économie ne nous aide guère: elle critique seulement une forme de cette manifestation de la domination, le capitalisme, et surtout elle fait l'erreur de croire que l'économie planifiée peut être un passage à la société sans économie, la soi-disant seconde phase du communisme. Si les objections émises ci-dessus quant à la planification ont un sens, il est évident que la contribution marxiste me laisse assez indifférent. Ce que je cherche à faire, c'est à dépasser, si possible, la vision de l'économie comme elle se présente aujourd'hui et à m'interroger sur l'existence, ou au moins sur notre capacité imaginaire de fonder (ou de redécouvrir) le signe social de l'économie.

Cette question nous amène aux aspects dualistes de l'économie, déjà mis en évidence par Karl Menger et Karl Polanyi. Menger écrit: «J'appellerai élémentaires les deux tendances de l'économie dont j'ai parlé plus haut, à savoir la tendance technique et celle à l'épargne (ou, comme il le dit ailleurs,

économisante). Bien que en réalité elles se manifestent presque toujours conjointement, elles dérivent de causes différentes et indépendantes et, dans quelques branches de l'activité économique, elles se présentent aussi seules... La tendance technique de l'économie n'est donc pas dépendante de celle à l'épargne ni liée nécessairement à elle... les deux tendances sont donc indépendantes l'une de l'autre — ce sont des tendances élémentaires — et leur rencontre régulière dans la réalité est due au fait que les causes qui les déterminent sont presque toujours conjointes dans l'économie.» (3, p. 162 - 163)

Polanyi approfondit l'intuition de Menger: «Le terme économique combine deux significations qui ont des origines différentes; nous les désignons comme signification substantielle et formelle. La signification substantielle de l'économie dérive du fait que l'homme dépend pour sa survie de la nature et de ses pairs. Elle se réfère à l'échange entre le sujet et son milieu naturel et social qui a pour but de lui procurer les moyens matériels pour la satisfaction de ses besoins. La signification formelle de l'économie dérive du caractère logique du rapport entre moyens et fins, qui transparaît dans l'emploi de termes comme «économique» et «économiser». Elle se réfère à un cas typique de choix, celui entre les divers emplois auxquels destiner des moyens, choix rendu nécessaire du fait de l'insuffisance des moyens. Si nous appelons logique de l'action rationnelle les règles qui président au choix des moyens, avec un terme improvisé, nous pourrions désigner cette variante de la logique comme économie formelle.» (5, p. 297)

En reprenant ce que j'ai écrit précédemment, il est possible de rapprocher des définitions de Menger et de Polanyi une autre définition: l'économie comme élément de la relation au pouvoir et l'économie comme élément des relations sociales. Dans le premier cas, c'est une des manifestations du pouvoir et elle se structure d'une manière déterminée conformément au pouvoir qui l'institue. Dans le second cas, l'économie se présente comme moment de relation entre les hommes qui permet un accroissement des disponibilités et des attributions de l'individu ou du groupe.

Tous ces aspects du dualisme de l'économie nous indiquent que maintenant déjà, tout immergé qu'il soit dans la logique de la domination, l'homme est en mesure de penser les rapports économiques sans nécessairement les associer au signifiant central de la société. Mais ils peuvent en même temps nous faire entrevoir que l'économie est si enracinée dans notre imaginaire qu'il nous est possible seulement de la penser sous d'autres formes, sans pouvoir l'effacer complètement.

En ce sens l'économie se révèle comme un fantastique analyseur de la domination. L'incapacité d'annuler l'économie nous permet de comprendre l'incapacité d'annuler la domination. Le désir de rationalité, de normes, de règles

par lesquelles l'homme moderne pense contrôler et orienter la reproduction des biens possède le même signe que le désir d'attribuer rationalité, normes, règles à la société tout entière. Un désir légitime et nécessaire à la vie en commun se transforme donc en moments qui reproduisent la domination. La nécessité économique apparemment banale (comment puis-je me procurer tel ou tel bien?) se traduit dans la plus complexe et terrible nécessité de la domination.

La décodification de la domination, actuellement, passe par la décodification de l'économie. L'une s'est rendue indispensable par l'autre et vice-versa. C'est peut-être la raison pour laquelle il semble impossible de découvrir les racines de cette création humaine qui s'appelle économie. Ou bien les difficultés naissent du fait qu'il n'y a pas de racines sous la plante. Ou bien encore nous devons chercher les racines dans les simples gestes du paysan qui sème, dans ceux de la femme qui tisse la laine, dans l'aventureux voyage du marchand et jusque dans les gestes de la demoiselle aseptisée en blouse blanche qui presse la touche d'un ordinateur. Les racines de l'économie résident dans tout et dans rien. Construction imaginaire, comme la domination, l'économie est à la fois concrète et insaisissable.

Reconnaître qu'il n'y a rien à connaître au-delà de ce qui apparaît peut constituer peut-être un moyen pour sortir de l'impasse. Dans ce cas, l'économie ne présenterait pas de zones lointaines inexplorées hormis celles de notre esprit ou, mieux encore, de l'esprit collectif.

« On pourrait dire que si la production reflète le schème général de la société, elle se regarde dans un miroir... Pour nous, la production de marchandises est en même temps le mode privilégié de production et de transmission symbolique. » (9, p.262)

Luciano LANZA
(traduit de l'italien)



Références

- (1) Baudrillard J., *Le miroir de la production*, Paris 1974
- (2) Castoriadis C., *L'institution imaginaire de la société*, Paris 1975
- (3) Menger K., *Principi di economia politica*, Turin 1976 (trad. it.)
- (4) Polanyi K., *La Grande Transformation*, Paris 1983
- (5) Polanyi K. (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi*, Turin 1978
- (6) Polanyi K., *Economia primitiva, archaica et moderna*, Turin 1980
- (7) Polanyi K., *La sussistenza dell'uomo*, Turin 1983
- (8) Robbins L., *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, Turin 1947
- (9) Sahlins M., *Au cœur des sociétés*, Paris 1980

Laisser la merde en liberté



Paul Fustier

Quelques réflexions concernant les mécanismes psychologiques sur lesquels s'appuie le pouvoir, afin que les systèmes hiérarchiques soient maintenus dans les institutions.

Des éducateurs cherchent à faire fonctionner une maison d'enfants de façon un peu moins autoritaire en évitant d'être trop coercitifs. Survient un inspecteur « en visite » : il inspecte et critique le bout du nez des enfants qu'il trouve en général trop sale, et les cheveux des mêmes qu'il y aurait lieu de peigner. Les éducateurs raconteront ensuite qu'ils n'ont su que répondre et sont restés sidérés.

Curieuse impuissance : ils avaient le devant de la tête plein d'idées, de théories éducatives ou psychothérapeutiques susceptibles de justifier les bouts du nez tachés et les cheveux dressés. Mais cela n'a servi de rien, ce qui est revenu en force ce sont les valeurs d'ordre et de soumission contre lesquelles ils luttent, et qui se trouvaient réactivées par la présence de l'inspecteur représentant du pouvoir. Les arguments ne manquaient pas devant la tête, mais ils se sont montrés moins forts que ce derrière de la tête imprévu qui s'est imposé dans la situation d'inspection.

Une anatomie imaginaire du cortex devrait opposer deux régions cérébrales. Il existerait un devant qui exprime une volonté, une conviction se traduisant par des actes un peu cohérents ; mais il existe aussi un derrière de la tête qui résulte des valeurs dominantes intériorisées pendant l'enfance : parmi celles-ci, et dans notre société, l'autorité, le respect des grades et de l'ordre établi, la soumission.

Et ces références consciemment dépassées ou réélaborées resurgissent de façon brutale, et de façon non prévue dans les situations qui ont quelques choses à voir avec notre éducation.

Moralité : vaut mieux pas trop bien réussir une éducation si on ne veut pas qu'elle soit trop échouée.

Dans une institution la situation n'est pas plus claire. On appelle « identification institutionnelle » cette curieuse maladie qui fait qu'un homme se prend pour une maison et se sent menacé de mort quand quelque chose bouge dans

la maison, comme si ses organes s'entrechoquaient et refusaient de remplir leurs fonctions.

Un responsable d'institution est très normalement victime de cette maladie. Il EST l'organisation dont il se sent le chef : il se sent plus gros de bonne grâce, plus important de l'institution qu'il dirige, qu'il met « dans son ventre » et qui devient ses organes. Alors il est tout gonflé d'importance, narcissisme renforcé par cette absorption qui le grandit et le grossit.

Si l'institution et lui sont confondus, il ne peut plus regarder celle-là de l'extérieur, ni mettre en question son fonctionnement. Celui-ci est ressenti par lui comme nécessaire, définitif, normal, naturel, dans l'ordre des choses. Toute mise en cause d'une attaque « dans le ventre », une rébellion des organes qui ne travaillent plus comme ils le devraient et qui détruisent la personne même du responsable, dans son intégrité. D'où le renforcement des conduites de pouvoir pour établir l'immobilité, pour que l'ordre règne et que chaque organe reste à sa place.

Cette « identification institutionnelle » quand elle est partagée est gage d'absence de conflit et de renforcement du pouvoir. C'est un mécanisme que pour cette raison toute hiérarchie cherche à favoriser. On encourage « l'esprit maison » ou « l'esprit d'équipe », on encourage ce qui donne le sentiment d'appartenance (des avantages « sociaux » propres à l'entreprise), comme ce qui crée la fierté de faire partie de la « maison ».

Jacques étudiant les relations humaines à l'intérieur de la marine britannique constate que l'officier en second d'un navire occupe une bien curieuse position psychologique. Tout se passe comme s'il était là pour « recevoir la merde », comme le pot de chambre désigné pour que chacun sache où déposer ce qu'il ressent en lui de mauvais et d'intolérable. L'officier en second devient alors le plus bête, le plus méchant, le responsable de tout ce qui ne va pas, pour le plus grand profit du capitaine du navire qui reste personnage idéalisé et protégé puisque ce qui est mauvais est automatiquement dérivé sur ce pot de chambre institutionnel. Et si l'officier en second demeure « héroïque-

ment » dans cette inconfortable situation, c'est qu'il sait qu'il faut en passer par là pour devenir un jour capitaine, pour quitter le statut de petit chef au profit de celui de grand chef.

Observations que l'on a généralisées depuis. Dans une situation traditionnelle et hiérarchisée il existe toujours un (des) pot (s) de chambre qui recueille (nt) la merde que chacun d'entre nous porte en lui. Les rôles de pouvoir que tiennent les petits chefs servent aussi et secondairement à cela. Ils les désignent comme les dépositaires de l'infamie : plus leur situation en fait des chiens de garde, plus on en fera aussi le receptacle de la merde qui est la nôtre. Aussi « le grand patron » ou le « siège social » pourront éviter les attaques.

On doit en tirer une conséquence. Si l'on veut faire vivre une institution un peu anti-autoritaire, un peu dépourvue de petits chefs, alors on supprime du même coup les pots de chambre. Et no-

tre merde privée n'a plus d'endroits désignés pour être déposée. Mise au hasard à un endroit où à un autre, elle éclabousse les individus qu'elle touche.

Cela veut dire que la persécution guette l'institution ; chacun se sent attaqué par chacun. Il n'y a plus de consensus pour désigner comme mauvais un porteur de rôle d'autorité ; ce qu'il y a de mauvais en nous subsiste cependant et attaque les uns et les autres selon les moments.

En voulant se libérer des rôles de pouvoir, on a dans un premier temps supprimé les endroits-dépot, et laissé « la merde en liberté », quitte à ce que l'atmosphère en soit empoisonnée.

Il ne faut pas chercher ailleurs les raisons de la tension psychique parfois insupportable qui peut accompagner une expérience de type communautaire. En supprimant les rôles hiérarchisés, on a aussi libéré la persécution devant laquelle on se sent sans défense : et on en

est resté là.

On en est resté là parce que faire quelque chose de simple, de libérateur, de spontané, casser le carcan des situations hiérarchisées est en réalité compliqué et réactive des mécanismes psychiques étranges, susceptibles de faire se refermer la prison sur la tentative de libération. Si le simple est compliqué, autant le savoir, essayer de comprendre ce qui se passe et chercher comment prendre en compte ce qui est mis en jeu. Autrement dit si l'on veut supprimer le pot de chambre, il faut prévoir le recyclage de la merde avant que l'atmosphère soit empoisonnée. Cela suppose un travail collectif de compréhension des manifestations de la corrosion provoquée par la résurgence de l'irrationnel.

Paul Fustier

ANARCHO-SYNDICALISME ET LUTTES OUVRIERES

ANARCHISME
CONTEMPORAIN
VENISE 84

atelier de création libertaire

ISBN 2 - 905691 - 0 -

NOUVEAUTE

L'anarcho-syndicalisme a-t-il encore un avenir ? Ou, sous une autre forme, la lutte ouvrière, le mouvement ouvrier sont-ils encore une voie possible pour une transformation libertaire de la société ?

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

1985 - 104 - 1985 - 104 p. - 56 F

Claude ORSONI
Questions sur la révolution

Nicolas TRIFON
Le totalitarisme réellement existant

Alain Thévenet
La morale illégale

Nello Zagnoli
L'honorable société calabraise entre
la hiérarchie et l'honneur

Jan SORTSKIFTE
La liberté et les maîtres
ne font pas bon ménage

Luciano Lanza
La domination et l'économie

Paul FUSTIER
Laisser la merde en liberté

SOMMAIRE